

PAUTAS HISTÓRICAS DE SOCIABILIDAD FEMENINA RITUALES Y MODELOS DE REPRESENTACIÓN

Mary Nash • M^a José de la Pascua • Gloria Espigado
(Eds.)



Servicio de Publicaciones
Universidad de Cádiz

**PAUTAS HISTÓRICAS DE SOCIABILIDAD FEMENINA
RITUALES Y MODELOS DE REPRESENTACIÓN**

Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación
Española de Investigación Histórica de las Mujeres

PAUTAS HISTÓRICAS DE SOCIABILIDAD
FEMENINA RITUALES Y MODELOS DE
REPRESENTACIÓN

Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación
Española de Investigación Histórica de las Mujeres

A.E.I.H.M.

MARY NASH,
Ma JOSÉ DE LA PASCUA
GLORIA ESPIGADO (Eds.)

CADIZ, 5, 6 Y 7 DE JUNIO DE 1997



UNIVERSIDAD DE CÁDIZ
SERVICIO DE PUBLICACIONES

1999

© Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz
Coedición: Grupo de Investigación "Género e Historia" de la Universidad de Cádiz

Diseño y Maquetación: CREASUR, S.L.

Printed in Spain. Impreso en España.

I.S.B.N.: 84-7486-640-6
Depósito Legal: CA-351/99

Imprime: INGRASA Artes Gráficas

Índice

INTRODUCCIÓN	11
<i>La Religiosidad femenina: un medio de reconocimiento social en el mundo griego</i>	29
Arminda Lozano	
<i>El Ordo matronarum y los espacios femeninos en la Roma Antigua. Las fiestas de Matronalia y Fortuna Muliebris.</i>	43
Rosa M ^a Cid	
<i>Las mujeres y las tumbas de los mártires cristianos.</i>	59
Amparo Pedregal	
<i>El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina</i>	71
Angela Muñoz	
<i>Las mujeres andinas y el mundo hispánico: descomposición de una sociedad y ritos de superviviencia</i>	91
Esperanza Mó y Margarita E. Rodríguez	
<i>La Hechicería en la Andalucía Moderna ¿Una forma de poder de las mujeres?</i>	101
Aurelia Martín	
<i>Género y representaciones simbólicas: indígenas y blancos en la región pampeana (Siglos XVIII y XIX)</i>	113
M ^a Silvia Di Liscia	
<i>Feminist rituals in the conquest of public space: a comparative perspective (or: anti-rituals? Feminism(s) in Europe and the challenge of "Making it up as you go"</i>	143
Karen Offen	

<i>Mujeres, espacio público y Hiyab. Una reinterpretación del velo en Marruecos</i>	151
Yolanda Aixelà	
<i>El arquetipo de mujer de la Sección Femenina: contribución de la actividad musical a la consecución de un modelo</i>	163
Antonia Luengo	
<i>El ministerio público contra Madame Bovary: aproximación al modelo de representación de la mujer adúltera en el siglo XIX</i>	175
Luz M ^a Moralo	
<i>El “Ángel del hogar”: un camino abierto para la escritura romántica femenina</i>	185
Dolores Fuentes	
<i>Rituales femeninos y temporalidad biológica en algunos ejemplos del arte contemporáneo</i>	197
Elsa Plaza	
<i>Figuras de la(s) diosa(s): rituales femeninos y modelos matrísticos de representación en el arte contemporáneo</i>	207
Patricia Mayayo	
<i>Una mujer habla de mujeres: Lola Álvarez en los “Reporteros”</i>	215
Felicidad Locertales	
<i>Rituels du corps féminin dans la cité Arabo-Islamique (Exemple la cité maghrebine)</i>	221
Traki Zannah	
<i>Identidad nacional y “civilización”. Pautas de sociabilidad femenina en la campaña rioplatense en la segunda mitad del siglo XVIII</i>	225
Diana Marre	

Introducción

MARY NASH
M^a JOSÉ DE LA PASCUA
Y GLORIA ESPIGADO

Introducción

Joan Scott apuntaba, en una reciente introducción a una colección de artículos publicados bajo el título “Feminismo e Historia”¹, el reto que el movimiento feminista tiene hoy planteado, a saber, destejer la tela de araña del esencialismo en el que se ha caído a fuerza de utilizar la categoría de “mujeres” para recuperar el pasado. Hacer visibles a las mujeres era una labor prioritaria; sin embargo, una vez en el camino, se impone la realización de unas “paradas reflexivas” para no confundir **visibilidad** con **transparencia**.

Las mujeres han sido y son hijas de su tiempo; cada una de forma particular e integrada en variadas y heterogéneas redes familiares y sociales, se han relacionado y han crecido en espacios y tiempos diversos, cavando diferencias, subrayando semejanzas. Por ello, es preciso abandonar el terreno de los esencialismos, de las identidades sin historia, y preguntarse de dónde surgen las identidades, cuándo aparecen y a qué objetivos sirven.

Nuestra Asociación viene organizando coloquios desde 1992, alrededor de temas cuya problemática se situaba, en su momento, en el corazón de los debates, respondiendo a reflexiones, dudas e hipótesis que las investigadoras y profesionales de los estudios de las mujeres se planteaban. Si en su momento tuvieron la coherencia que resulta de responder a un planteamiento de la cuestión científica, vistos desde la perspectiva de hoy, esta línea congresual subraya esta coherencia y la profundiza. Y es que cada uno de los temas afrontados (revisión teórica y metodológica de la Historia de las Mujeres, mujeres y ciudadanía, mujeres representadas: imágenes de género y la Memoria del cuerpo) resultan de afrontar el espacio de las explicaciones, más allá de la simple recuperación de la presencia de las mujeres que, con ser importante, no lo es todo.

Desde esta perspectiva, el tema de los rituales, ampliado al de los modelos y pautas de representación, nos ha parecido un sugerente rellano en el que detenernos. En la línea de la evolución que el concepto de “ritual” ha sufrido en la antropología en los últimos 20 años (desde su utilización para designar algo casi sagrado, hasta hoy que se entiende que las conductas ritualizadas abarcan prácticamente toda la vida social), y tomando prestadas muchas de las precisiones que los antropólogos han realizado en este tema, entendemos que el concepto de

¹ Introducción publicada en Anuario de Hojas Warmi, nº 8, (1997), pp. 109-121.

“ritual”, y también aquellos de “estilos de vida”, “modelos de comportamiento” que, por la fuerza de repetición y su conversión en “topoi” hacen emerger conductas ritualizadas, son instrumentos apropiados para comprender y explicar cómo se forjan las identidades y los roles adscritos a ellas, y a través de qué tipos de mecanismos de **coacción/negociación/consentimiento** se imponen, generalizan y triunfan.

El V Coloquio asume y muestra la estructura tradicional de los Coloquios de la AEIHM con cinco sesiones, cuatro de ellas destinadas a realizar un rastreo analítico y reflexivo por la Historia (desde la Antigua a la Contemporánea) y una quinta sesión dedicada a lo que podríamos llamar “otras miradas”, donde AEIHM apuesta siempre por un método científico abierto y pluridisciplinar, da cabida a la reflexión de otros campos humanísticos y sobre otras culturas y pueblos. Para cada una de estas sesiones se invitó a aquellas profesionales que, por su trayectoria investigadora, podían situarnos mejor ante cada uno de los temas planteados. Con su ayuda el V Coloquio se convirtió en un foro de debate abierto y fructífero del cual estas páginas son prueba y testimonio.²

Presencia social de la mujer y significados de esa presencia constituyeron el eje analítico de la ponencia *La religiosidad femenina: un medio de reconocimiento social de la mujer en el mundo griego* que, a cargo de Arminda Lozano, profesora de la Universidad Autónoma de Madrid, abrió la sesión dedicada a la Historia Antigua. En esta intervención, en la que se hizo especial referencia al espacio ateniense, se puso de manifiesto el importante papel de la mujer en los rituales religiosos del mundo griego y la funcionalidad de las distintas manifestaciones religiosas (públicas/privadas, exclusivas/integradoras) como medio participativo de aquéllas. Para la autora fue la marginación de la mujer griega de los asuntos públicos y su relegación al espacio privado, como guardiana del orden doméstico y de las tradiciones culturales, lo que la abocó a un papel protagonista en las actividades religiosas privadas.

Pero si en la vertiente privada la mujer asumió un rol destacado rindiendo culto a Hestia, diosa protectora del hogar, y protagonizando las ceremonias mortuorias, fue en la vertiente pública de la religión, según Arminda Lozano, donde el papel de aquélla destaca por su carácter integrador. En su calidad de sacerdotisas, encargadas generalmente del culto de las divinidades femeninas, las mujeres protagonizaban ritos y fiestas en los que se reconocía el significado social del principio femenino. En la Atenas clásica, por otra parte, eran numerosos los cultos mayores de los que se encargaban las mujeres, trascendiendo en ocasiones, su importancia de lo meramente religioso hacia lo político, bien que su protagonismo y su participación tenían un marcado carácter reproductor del sistema. La

² Advertimos al lector que, si bien en esta introducción comentamos el conjunto de las intervenciones habidas, sólo son objeto de publicación aquellas que han llegado a la coordinación del Coloquio en tiempo y forma prevista por la organización.

ponente destacó, asimismo, la presencia de las mujeres -no tan frecuente y extendida como a veces se tiende a creer- en las formas más extravagantes de la vivencia religiosa y concretamente su protagonismo en el culto a Dionisio. En esta faceta extática su participación tenía, sin duda, connotaciones negativas. Para explicarla, Arminda Lozano, se apoyó en la lectura que I.M.Lewis hace en *Estatic Religion* (1971) sobre la posesión y otros fenómenos parecidos, entendiendo estas experiencias como válvulas de escape, como formas de liberarse de ansiedades y aliviar agravios que las mujeres experimentan en sociedades dominadas por hombres. En este sentido, al igual que la presencia y participación de las mujeres en aquellos rituales de carácter integrador, también su participación en los ritos extáticos coadyuvaría a la preservación del **status quo** social al reforzar el icono de mujer igual a naturaleza indisciplinada y desordenada.

En la misma sesión, Rosa Cid, profesora de la Universidad de Oviedo, en su comunicación "*El ordo matronarum*" y *los espacios femeninos en la Roma antigua: las fiestas de "matronalia" y "fortuna muliebris"*, analizó las posibilidades de expresión y sociabilidad que las prácticas religiosas supusieron para un colectivo femenino excluido de participación en asuntos de interés público. El estatus de la mujer romana, representado en el grupo aristocrático por la ciudadana matrona, dependía de su función reproductora biológica y cultural, y será su actividad como madres la que se exprese con mayor frecuencia en el calendario de ritos y fiestas religiosas.

Las fiestas femeninas, según Rosa Cid, fueron un elemento aglutinador de las mujeres, y ello a pesar de que en estas fiestas se reproducían los criterios de jerarquización social que separaban a las mujeres en distintos grupos, según su condición jurídica, su estado, su edad, etc. En algunas ocasiones, no obstante, proyectaron una imagen reforzada de las mujeres y su significación en la sociedad romana, sin evitar, por otra parte, el mantenimiento de las claves patriarcales. En los ritos de "Fortuna muliebris", por ejemplo, una fiesta romana de enorme prestigio que conmemora el episodio de salvación de Roma por la intervención de la madre de Coriolano y otras mujeres, es obvio que se festeja el principio de intervención femenina en un ámbito no propio -el de la guerra-, bien que el objetivo de ésta es la paz. A pesar de ello, según Rosa Cid, se constata la evolución del calendario cultural romano hacia un reforzamiento de las funciones tradicionalmente consideradas femeninas -maternidad y matrimonio-. Las fiestas femeninas, como las "Matronalia" y "Fortuna Muliebris", en palabras de la autora, fomentaron la organización de las mujeres para que a través de la religión se sintieran integrantes de una comunidad cívica, que buscaba en ellas, primeramente madres, y en segundo lugar, esposas fieles.

La intervención de Amparo Pedregal, también profesora de la Universidad de Oviedo, tuvo como tema de *La participación femenina en el culto a los mártires*, analizándose la relación entre la mujer y la muerte en el mundo antiguo, la marginalidad de estas prácticas y, por tanto, el carácter periférico de la actividad femenina. Según la comunicante, el culto a los mártires, en desarrollo desde el siglo IV,

y toda la parafernalia que lleva implícita la localización, organización del traslado de los restos y levantamiento del “martyrium”, se convierte en una vía de acceso para la mujer a la vida pública. A pesar del estigma innoble que en el mundo antiguo recae sobre estas ceremonias relacionadas con la muerte, el monopolio que las mujeres tuvieron sobre ellas permitió a las mismas no sólo la profundización en sus creencias religiosas -mediante ese viaje de ascésis que implica el desplazamiento físico para la recuperación de restos-, sino también un aumento de las iniciativas desplegadas por ellas en un espacio hasta entonces masculino.

Aunque no aparecerá en estas Actas, por haberse publicado en otro lugar, si queremos hacer referencia al trabajo presentado por Dolores Mirón (Universidad de Granada) en nuestro Coloquio, bajo el título *Cómo convertirse en Diosa: mujeres y divinidad en la Antigüedad clásica*, y que cerró la sesión de Historia Antigua. En él se destacó la importancia del análisis del santoral femenino como medio de estudio de los roles de género dominantes y su significación ideológica. Y es que, según la participante, a través de los atributos exigidos a las mujeres divinizadas, se vislumbran los “dones” alabados en las mujeres. En este sentido y por lo que se refiere a la Antigüedad clásica, Dolores Mirón concluyó que el acceso a la divinidad se veía impulsado por circunstancias tales como la posesión de belleza, el éxito en el desarrollo de actividades tradicionalmente masculinas -el deporte o la guerra-, la prestación de importantes servicios a la patria, la pertenencia a una dinastía divina y el disfrute de poder, pero también por la irracionalidad en grado extremo, la posesión de virtudes propiamente femeninas, la intimidad con Dios o una maternidad divina. La autora advirtió asimismo, de la existencia de una clara evolución en el camino hacia la divinidad que vino marcada por el peso creciente que tuvo en la promoción un eficaz desempeño de las funciones conyugales y maternas.

En todo el proceso, a juicio de la comunicante, se advierte la aparente paradoja de la pretensión de modelar a las mujeres en la sumisión y, por otra parte, el hecho de dotarlas de individualidad -y por tanto de poder- mediante el acceso a la divinidad.

La ponencia de Edad Media estuvo a cargo de Ángela Muñoz Fernández, profesora de la Universidad Complutense, y versó sobre el tema *Trascendencia, acción social y memoria histórica: Mujeres y rituales religiosos en la Edad Media*. La ponente partió de la realidad de una religión cristiana que, como la fuerza ideológica más importante del occidente europeo, fue uno de los principales campos de enunciación y de fijación del sistema de géneros. No obstante esta realidad, para Ángela Muñoz, la religión fue algo más, al ofrecer a las mujeres un amplio espacio para vivencias subjetivas, y la posibilidad del desarrollo, en los márgenes a veces, otras haciendo uso de sus ambigüedades, de prácticas alejadas de la teoría impuesta. En este sentido, y a través de numerosos ejemplos individuales, se analizaron tres funcionalidades importantes: la interrelación entre mujer y sociedad, la práctica de la caridad como medio de acción social y el acceso a la trascendencia. En cada uno de estos tres campos se multiplicaron estrategias femeninas de ubicación en la sociedad que pusieron en evidencia la escisión existente entre la teoría impuesta y las prácticas vividas.

La felicidad de Mme. du Châtelet. Vida y estilo del siglo XVIII, abrió, a cargo de Isabel Morant, la sesión de dicada a Moderna. Apoyándose en su reciente trabajo biográfico de Mme. du Châtelet, Isabel Morant utilizó el rico perfil humano e intelectual de esta mujer del siglo XVIII, para analizar las transformaciones sociales que tuvieron lugar en la Ilustración y su impacto sobre una biografía femenina. Respecto a Mme. du Châtelet destacó la realidad de una mujer de su tiempo, perfectamente integrada en el entramado social de la época, pero impresionante por su constante afirmación de sí misma y su protagonismo en las decisiones que la competen e implican. La vida de Mme. du Châtelet transcurrió, a juicio de Isabel Morant, entre sus dos pasiones: el amor y el estudio, y a pesar de las dificultades para conjugar ambas, no quiso renunciar a ninguna de las dos. El *Discurso sobre la felicidad* de Mme. du Châtelet, sirvió a la ponente para adentrarse en el complejo mundo de una mujer del Setecientos, al que la historiografía ha atribuido una imagen frívola, y en la que una nueva lectura descubre una trayectoria vital incomparablemente más rica. Junto a la aristócrata a la que se recuerda por su intensa vida pública y privada, Isabel Morant observa a una mujer apasionada, amante de las ciencias, amiga de sus amigos y que mantuvo, por encima de las dificultades, la firme voluntad de sentirse amada.

Por lo reciente de la publicación de su trabajo, la ponencia de I. Morant no se incluye en estas Actas.

Esperanza Mó y Margarita Eva Rodríguez, (Universidad Autónoma de Madrid) intervinieron con una comunicación presentada bajo el título *Las mujeres indígenas, sus dioses y diosas en la etapa colonial*. Después de hacer notar la dificultad que supone el rastreo de la presencia y actividad de las mujeres indígenas en los documentos administrativos coloniales; dificultad derivada de su situación de doble marginación, como indígenas y como mujeres, ambas autoras analizaron la realidad de las mujeres andinas antes de la llegada de los españoles, así como el impacto de la presencia española en estas comunidades. En ellas puede constatar la existencia de rituales específicos para hombres y para mujeres que, según las autoras, reflejan una particular concepción del mundo, y su utilización con vistas a garantizar la supervivencia de esa concepción. Tras la llegada de los españoles se observan cambios significativos, y aunque algunas mujeres abandonan lo que hasta entonces había sido su espacio vital en busca de otros horizontes, otras permanecen en sus comunidades intentando el mantenimiento de sus costumbres tradicionales, y utilizando los rituales religiosos con estos fines.

Aurelia Martín Casares (Universidad de Granada) participó con la comunicación *Rituales y Magia femenina en la Granada del siglo XVI*, adentrándose en la historia de las prácticas mágicas femeninas a partir de los procesos inquisitoriales seguidos contra mujeres que habitaron en el Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVI. La autora puso de manifiesto que, más que de una brujería herética, las fuentes nos ponen ante casos de hechicería y superstición. Moriscas acusadas de seguir guardando preceptos islámicos, mujeres que blasfemaban; pero también hechiceras o curanderas que ejercen una medicina natural, libran

del mal de ojo o sanan con la imposición de manos. A estas mujeres se acudía, asimismo, en busca de ayudas para concertar un matrimonio, conseguir correspondencia amorosa o averiguar el paradero de un marido desaparecido. Los casos de brujería son más escasos, aunque no faltan. Se trata de mujeres que han mantenido, individualmente, relación con Satanás o que, al menos, así lo confesaron después de las sesiones de tortura. En cualquiera de ambas modalidades el perfil sociológico de las encausadas es el mismo; en su gran mayoría son mujeres marginadas (mulatas, negras, moriscas) de diferentes estados civiles y edades.

Ma Silvia Di Liscia (Universidad de La Pampa-Argentina/Instituto Universitario Ortega y Gasset) con *Género y representaciones simbólicas. Indígenas y blancos en la región pampeana (siglos XVIII y XIX)*, encaró el objetivo de analizar las relaciones interétnicas en la región de La Pampa a partir de la percepción que viajeros, sacerdotes y funcionarios, tuvieron al visualizar las prácticas y remedios curativos que utilizaban los hombres y mujeres del momento. Ceremonias y remedios de curación tuvieron, a juicio de la comunicante, una importancia fundamental en el desarrollo de la comunidad, en la reproducción biológica y social de la misma. En este sentido, y aunque no se trata de una sociedad con alta subordinación femenina, se materializaron importantes roles de género, si bien se dejó en manos de mujeres la fundamental tarea del contacto con la divinidad. Curaciones y shamanismo, detección-eliminación del daño, adivinación y consejo, fueron actividades compartidas por hombres y mujeres, de las que se derivarían “recompensas sociales positivas” -posesión de bienes y objetos prestigiosos socialmente-, junto a prácticas de exclusión, considerando la autora ambos aspectos como dos caras de una misma moneda.

Relacionadas con la contemporaneidad, hubo una nutrida representación de intervenciones en el Congreso, que pueden ser clasificadas, según sea la disciplina de conocimiento afín, en participaciones de Historia, Literatura o Arte. Abrió el coloquio la ponencia de la profesora de la Universidad de Stanford, en California, Karen Offen, miembro, además, del “Institute for Research on Women and Gender”. Bajo el título *Feminist Rituals in the Conquest of Public Space: A Comparative Perspective (or: Anti-Rituals? Feminism(s) in Europe and the Challenge of “Making It Up as You Go”)*, la autora comenzó preguntándose sobre la aplicación del concepto de ritual en relación a la Historia de las Mujeres. Tras exponer que, necesariamente, una historia del feminismo requiere el descubrimiento de las ideas, de la acción, del esfuerzo organizativo realizado en el pasado en contra la dominación masculina, Karen Offen rastreó las huellas de ese pasado más significativo en busca de las primeras formulaciones verbales, de las primeras invasiones del espacio público por parte de las mujeres, que ayudaron a constituir, mediante la reiteración de esos usos, de ese lenguaje codificado, la memoria ritualizada del feminismo más temprano.

En los pleitos abiertos en Francia contra mujeres casadas a finales del siglo XVII y XVIII y en las iniciativas de estas mismas mujeres por hacer públicas las injusticias cometidas contra ellas por parte de los jueces, estudiadas por Sarah

Hanley, encuentra Karen Offen los primeros intentos de fijación de un lenguaje, de una acción emancipatoria. Luego, el rastro puede seguirse, en el contexto de la Revolución Francesa, en el contenido de los *cahiers des doléances*, como ejemplo el de la bretona Mme B*** B***, o en la *Requête des Dames à l'Assemblée Nationale*, en 1789, sin olvidar la más conocida *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* que Olympe de Gouges redactara en 1791.

La sublimación de la Razón sobre el prejuicio, la objeción interpuesta a la dominación del fuerte sobre el débil, la condena de la doble moral sexual, las analogías hechas con la lacra social de la esclavitud, la reivindicación de los derechos de las mujeres en calidad de contribuyentes e integrantes del nuevo Estado liberal, la negativa a reconocerse representadas por la voz masculina en las asambleas, etc., son una muestra de los muchos ejemplos que cabrían citarse como modelos de ese lenguaje ritualizado que será invocado una y otra vez para verbalizar los deseos de igualdad. Esto será así, nos advierte Karen Offen, hasta que una vez concluida la Primera Guerra Mundial, las mujeres de buena parte de los países occidentales consigan el derecho al voto.

Introduciendo un matiz militante, Karen Offen recordaba a las congresistas que, en la lucha entablada por el feminismo, la consecución del voto había sido vista como un instrumento para arrancar a la sociedad mejoras en ámbitos no meramente políticos, sino también jurídicos, educativos, laborales etc., y no como un fin en sí mismo. En cambio, en el periodo de inestabilidad abierto en Europa entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, las organizaciones feministas más importantes se habrían decidido por transformar radicalmente las formas de expresión heredadas del feminismo presufragista. Un nuevo lenguaje centrado en el proyecto "humanista", según la autora, que colocaba el acento en el problema de la guerra y en la defensa de la paz habría eclipsado, por un tiempo, las demandas de las ligas internacionales feministas más importantes, y como ejemplo más significativo expone el enorme esfuerzo desplegado por el movimiento, capaz de reunir la cantidad de ocho millones de firmas de mujeres pacifistas y de marchar ante la Sociedad de Naciones en 1932.

Las mujeres comenzaron a ocupar puestos importantes directamente relacionados con la gestión política en ayuntamientos, asambleas regionales, nacionales y gobiernos estatales y, sin embargo, siguieron adscritas al nuevo ritual de lucha en favor de los derechos humanos, diluyendo la propia y específica problemática femenina en la consecución del logro en beneficio del bienestar general. En este punto Karen Offen vuelve al principio y se pregunta por la lección que puede sacarse de todo esto y concluye con dos reflexiones finales. Primera, queda demostrado que, a pesar de que las formas cambien, los problemas recurrentes, la aspiración feminista sigue estando vigente dentro de una sociedad que escamotea sus demandas, por lo que la vuelta a los rituales originarios comienza a ser una necesidad que se impone en una nueva fase de renovado feminismo. En segundo lugar, haciendo un llamamiento a la comunidad de historiadoras femi-

nidas en el congreso, se solicita de ellas el esfuerzo de imprimir en las nuevas generaciones el ritual del recuerdo, del apoyo a la tradición, de la recuperación de la memoria, de la historia que tantos frutos ha dado al movimiento reivindicativo. De todo ello, podrán obtenerse nuevas formas ritualizadas, flexibles, contemporáneas, que sepan, empero, proseguir el camino que apunte hacia las metas que las mujeres pretendan alcanzar.

Desde una perspectiva antropológica, Yolanda Aixelà Cabré, desde el Museo Etnológico de Barcelona, presentó una controvertida reinterpretación del uso del velo o *hijab* entre las mujeres marroquíes. Si dentro del contexto europeo, occidental, ha habido recientes condenas a la imposición de atuendos que tradicionalmente los países islámicos han procurado para sus mujeres, y podríamos citar desde la oposición del gobierno francés a que las alumnas de los liceos acudan con velo a sus clases, hasta la condena internacional ante el *burka* con que el gobierno talibán afgano oculta de la mirada pública a las mujeres de aquella zona, la intervención de Yolanda Aixelà elaboró otra interpretación que llevaría a la instrumentalización del uso de dichas prendas, concretamente del velo entre las mujeres marroquíes, como medio para conseguir el acceso a nuevos espacios públicos sin generar la desaprobación social.

Con un sentido diacrónico, es decir, histórico, su comunicación nos habló del carácter simbólico que el uso del velo adquirió en la etapa colonial francesa, como respuesta y reforzamiento de una identidad resistente políticamente al país occidental. En esta sublimación de las que se quieren guardianas de la identidad colectiva, el integrismo islámico, ha venido a reforzar el papel simbólico de su uso, más allá del sentido preislámico de esta costumbre que, no olvidemos, el Corán no prescribe explícitamente.

Así pues, y sin desconocer lo que de evidente tiene una imposición que, sin duda, oculta al individuo, cubre su presencia y vela su voz en pro de una colectivización-despersonalización de lo que se concibe como comunidad de mujeres, en la que no son posibles las diferencias, Yolanda Aixelà hace una lectura más positiva de la utilización de dicho atuendo, a la vista del auge del nacionalismo anticolonialista y a tenor de los cambios sociales y económicos que ha experimentado el país en las últimas décadas. Sobre todo, ha sido para las mujeres de las clases medias y bajas, para aquellas venidas del campo a la ciudad, que no han gozado de las mismas oportunidades que las mujeres de la clase alta, un medio que ha facilitado su promoción social, ya en el trabajo, ya en la educación, ya en cualquier actividad dentro del espacio público, puesto que el beneplácito del varón, padre o marido, ser tutelar en definitiva, ha sido posible dentro de estos parámetros de respeto a la norma. Al mismo tiempo, desde la perspectiva de estas mujeres, el uso de esta prenda ha ayudado a conciliar su decidido empeño en desarrollar nuevos roles sociales con la preservación de una identidad cultural que les viene dada por siglos de observancia coránica, de modo que la nueva definición de su papel en la sociedad no ha violentado su integración dentro de la comunidad de creyentes.

La profesora de la Universidad de Granada, Teresa Ortiz Gómez, presentó, a través de su comunicación titulada *Las matronas y la ilusión de la docencia obs-*

tétrica en la España del siglo XIX, el proceso en virtud del cual los hombres se han ido erigiendo, mediante la reglamentación de los estudios médicos, en únicos depositarios del saber teórico prestigiado para ejercer la titularidad médico-quirúrgica de una práctica eminentemente femenina a lo largo de la historia como ha sido la asistencia al parto.

Colocadas en un segundo plano, dentro del papel subsidiario que ofrecen los estudios que las habilitan como matronas, las españolas del último tercio del siglo diecinueve no se resignarán, sin embargo, a desempeñar el papel instrumental y práctico que les reserva la segregación androcentrista del saber. Así, haciendo uso de la nueva reglamentación respetuosa con la libertad de cátedra que se va abriendo paso, poco a poco, en nuestro país, se atreverán a sobrepasar el campo empírico de la labor diaria teorizando y dejando constancia de sus conocimientos en materia obstétrica. Teresa Ortiz ejemplificó en las personas de Francisca Iracheta y Pilar Jáuregui, dos matronas residentes en el Madrid ochocentista, este esfuerzo por dejar constancia de un saber acumulado a partir de la experiencia. Ambas son impulsoras de sendos proyectos educativos y autoras, la primera, de numerosos artículos en la prensa médica y, la segunda, del único libro para matronas escrito hasta entonces en España por una mujer, *Examen de matronas conforme hoy son y como deben ser*, publicado en Madrid, en la Imprenta Médica de la Viuda e Hijos de Álvarez, en 1870.

El trabajo de Juanjo Romero Marín, de la Universidad de Barcelona, (publicado recientemente en la revista *Arenal*) avanzó algunos aspectos de su proyecto más extenso en torno al estudio de los maestros artesanos urbanos en el contexto histórico de la Revolución liberal en nuestro país. “La maestría silenciosa”, como él mismo calificó la labor de las maestras artesanas de la Barcelona del primer tercio del siglo XIX, se presenta como una visión renovadora de la exclusivista masculinidad desde la cual se abordan los estudios sobre el corporativismo gremial preindustrial. Una idea, interesante porque termina por revisar esta simplificadora identificación, es la del cuestionamiento de que la organización profesional propia de este modelo laboral se asiente en decisiones individuales en vez de en estrategias familiares de control y dominio de un oficio. En este sentido, las relaciones de parentesco, las alianzas matrimoniales, la transmisión de saberes de generación en generación, la instrumentalización de la dote, etc., han ofrecido siempre una oportunidad, poco tratada hasta la fecha, para que las mujeres se engranaran en esta cadena de experiencia laboral de naturaleza familiar.

Siendo evidente la indefinición espacial del taller/hogar que ampara este esquema productivo, donde la competencia de lo productivo y lo reproductivo es difícilmente separable, la comunicación de Juanjo Romero Marín aportó datos sobre la participación de las mujeres, a través del desempeño de una carrera profesional *oculta*, es decir, no reglada por las normas del oficio, aunque amparada por el grupo familiar/profesional, a las labores de producción, gestión y, a veces, dirección, del taller artesano. Todo ello arropado por una interesantísima reproducción de fuentes procedentes de protocolos notariales, material que utiliza con profusión en su investigación.

Cerraba la entrega de comunicaciones de Historia Contemporánea la aportación de Antonia Luengo Sojo, también de la Universidad de Barcelona, con un acercamiento al imaginario recreado por la ideología falangista y su concreción en la Sección Femenina de la organización. Tras una breve introducción en la que se explicita el modelo de “mujer nueva” recreada por el Estado naciente nacional-sindicalista tras la Guerra Civil, a saber: abnegada en su entrega a la familia, ejemplo de rectitud cristiana, modesta en sus aspiraciones de publicidad, coincidente con las conclusiones extraídas en el ya clásico trabajo de M^a Teresa Gallego, *Mujer, Falange y Franquismo* sin olvidar ese toque de alegría en el sacrificio, irónicamente aludido en el libro de Carmen Martín Gaité, *Usos amorosos de la postguerra española*, Antonia Luengo trasciende y busca en los centros educativos levantados por la Sección Femenina, la configuración del arquetipo.³ La novedad de su trabajo estriba, por tanto, en esa orientación hacia nuevas fuentes que vengán a corroborar la utilización de un frente más para persuadir, convencer, educar, en los principios segregadores, desde el punto de vista del género, de la ideología propia del Estado franquista. En este sentido, los estudios musicales, también corrieron con parte de la responsabilidad en esta tarea.

Los estudios musicales se introdujeron desde que se realizaron los primeros esbozos de lo que iban a ser los programas formativos de la Sección Femenina. Encaminados hacia el conocimiento del folklore tradicional español, se entendieron como un medio de transmitir los valores conservadores y el amor a la Patria, tan queridos por el nuevo régimen, a la que se reconocía como principal agente educador en el seno de la familia. En virtud de esto, ningún centro formativo dependiente de la Sección Femenina fue ajeno a las potencialidades propagandísticas que brindaban esta educación musical, cultivadora del traje regional y del canto gregoriano, como máximas expresiones de los objetivos perseguidos. En esta línea, las agrupaciones de “Coros y Danzas” fueron las encargadas de mostrar dentro y fuera de las fronteras del país los logros obtenidos a partir de este esfuerzo educativo. Concluye acertadamente Antonia Luengo señalando el papel que jugaron en pro de la segregación sexual los estudios musicales, en tanto en cuanto, y pese a la postura en contra de las dirigentes de la Sección Femenina, los varones no contemplaron en sus programas curriculares, hasta la introducción del B.U.P., atención alguna a este tipo de materias.

Entramos ahora en el comentario de lo que constituyó, dentro del congreso, el bloque de comunicaciones dirigidas a la investigación de los aspectos representacionales, tanto por lo que respecta a la literatura como al arte. Seis trabajos, en concre-

³ M^a Teresa GALLEGO FERNANDEZ, *Mujer, Falange y Franquismo*, Madrid, 1983 y Carmen MARTÍN GAITE, *Usos amorosos de la postguerra española*, 1987, segunda edición en Anagrama, Barcelona, 1994.

to, se ocuparon de abordar el imaginario femenino con una cronología que no sobrepasaba los límites del mundo contemporáneo en una como en otra área de conocimiento. Comenzando por la literatura, Luz María Moralo Araguete, de la Universidad de Granada, contribuyó con una interesantísima reflexión en torno al proceso judicial incoado contra el autor de *Madame Bovary*, a mediados del XIX. A través de la misma, la autora puede adentrarse en las circunstancias históricas e ideológicas que posibilitaron que una novela centrada en las visicitudes de una esposa que acomete adulterio fuera, personificada en su autor, llevada al banquillo de los acusados, en un momento en el que los vientos contrarrevolucionarios europeos, y franceses, en concreto, instrumentalizaron la condena al modelo literario propuesto por Flaubert como una clara advertencia ante posibles transgresiones de todo tipo.

La aportación de Luz M^a Moralo jugó hábilmente con la contraposición del discurso literario y el jurídico, ambos armados de estrategias narrativas tendentes a construir sus respectivas ficciones, una generada en favor de la lectura privada del consumidor individual, la otra con intenciones de publicidad ejemplarizante para todo un colectivo social. Especialmente sugerente fue el repaso por los presupuestos jurídico-discursivos del ministerio fiscal, por un lado, y del abogado defensor por otro. Se demuestra que ambas posturas, sorprendentemente, son coincidentes en la condena que el ejemplo de Emma Bovary representa, sólo que, mientras la acusación interpreta que la conducta disoluta de la protagonista es producto de un acto meramente descriptivo, producto de la creación del autor, la interpretación hecha por parte de la defensa sugiere que la referencia a ese modelo concreto de conducta supone una condena implícita a la figura de la mujer que comete adulterio, por lo que no resulta extraño, que la sentencia final termine por absolver al autor al mismo tiempo que condena al Realismo, o lo que es lo mismo, perdona al delincuente y repudia el delito.

La comunicación conjunta de Virtudes Atero Burgos y Nieves Vázquez Recio, profesoras de la Universidad de Cádiz, versó sobre los *Espacios y formas rituales de lo femenino en el romancero tradicional hispánico*, género literario en el que el papel de la mujer es determinante, ya que ellas se han constituido y se constituyen, aún en la actualidad, en transmisoras por excelencia de este tipo de literatura oral. La intervención de las autoras hizo hincapié en la importancia de los lugares en que se desarrollan este tipo de relatos, todos ellos lugares de producción y sociabilidad femenina: el lavadero, reuniones de planchado, costura, buscando también la privacidad del hogar y el acompañamiento en las tareas domésticas.

Pero, además, Virtudes Atero y Nieves Vázquez demostraron que el romancero es femenino por lo que cuenta, “historias de familia” en las que la mujer normalmente, víctima del orden patriarcal, suele ser la figura principal. Los tópicos, los símbolos que inundan el lenguaje poético del romancero se convierten en formas ritualizadas de representación de lo femenino en un continuo que reitera formas de estar y codifica la tipología gestual ante cada drama planteado.

Dentro de los modelos de feminidad acuñados por el imaginario burgués decimonónico tenemos al “ángel del hogar”, que la comunicación de Dolores Fuentes Gutiérrez, de la Universidad de Granada, asimiló a las escritoras alineadas con la sensibilidad romántica de la primera mitad de la pasada centuria. Tomó como punto de partida la contradictoria ideología liberal que a la par que hace del individuo y de su liberación el eje de toda su concepción teórica, se conduce con un claro prejuicio sexual, al reducir a la mujer al espacio de la domesticidad y al de la sumisión. Por lo que respecta al acto de creación literaria, las implicaciones de tales extremos son evidentes, en un momento en que desde mediados del dieciocho se está fraguando la nueva identidad del “yo” poético que, desde Rousseau hasta Byron, va a desembocar en la sensibilidad romántica ochocentista.

La autora perfila, a través de la nueva prensa para mujeres que se difunde con éxito en las primeras décadas del XIX, las pautas de este imaginario colectivo que encierra la subjetividad con que se observa y califica a la mujer canónica: la irracionalidad, el sentimiento, el pudor, la modestia, la bondad y, por encima de todo, el amor, que no la pasión, otorgándole, eso sí, en razón de su posición de guardiana del hogar, una serie de virtudes que la convierten en espejo moral donde el varón debe mirarse. Es precisamente esta posición de relativa autoridad doméstica y ese dominio sobre los sentimientos, graciosa concesión de la subjetividad masculina del momento, lo que es aprovechado por una serie de escritoras para trascender desde el espacio privado de sus escritorios a la arena pública que mide el éxito editorial de sus novelas y creaciones. Esta representación del rol sexual atribuida al Romanticismo es lo que permite, en palabras de la autora de la comunicación “que las mujeres puedan escribir como “mujeres” en lugar de “a pesar de ser mujeres”, tal y como había venido sucediendo hasta entonces. Si bien el peaje necesario para la aceptación social de este ejercicio creativo fue la renuncia expresa a constituirse en el rebelde sujeto prometico, transgresor de cuanto existe, moderando necesariamente, con planteamientos que se podrían considerar como conservadores, sus presupuestos dramáticos. No obstante la lucha entre el querer ser y el poder ser se advierte en la obra poética de escritoras como Gertrudis Gómez de Avellaneda, Carolina Coronado o Angela Grassi, algunos de los modelos analizados por la autora de la comunicación.

Por lo que respecta a la imagen visual acuñada por el arte plástico y, también, por los medios de comunicación actuales, tres fueron las comunicaciones centradas en este ámbito temático. Elsa Plaza Müller, de la Universidad de Barcelona, habló de *Rituales femeninos y temporalidad biológica en algunos ejemplos del arte contemporáneo*. Retomando algunas conclusiones obtenidas dentro del campo de la psicología social que hacen demostración de cómo la figura materna es la orientadora tanto de la memoria individual como colectiva, analiza algunos ejemplos de expresión artísticas femeninas, como la obra de la artista cubana Ana Mendieta, la obra de la japonesa Shigeko Kubota y, sin despreciar lo escrito, un cuento de Mercè Rodoreda, para identificar algunas de las formas más usuales de manifestarse o decirse en femenino. Así, trasladando al arte esa idea central de la madre transmisora, comunicadora oral de las intensas vivencias coti-

dianas que marcan el tiempo personal, social e histórico, se vislumbra la manera en que se construye ese discurso que expresa y afirma el “yo” femenino.

Analizando pacientemente el simbolismo que encierran las múltiples referencias mitificadoras de un tiempo biológico esencial para las mujeres, Elsa Plaza identifica los elementos básicos que aunan el arte y la vida, la artista y la mujer a través de la obra creativa. Así, el uso frecuente de la sangre en las telas e imágenes literarias analizadas remiten a la conciencia cíclica de la reproducción y la muerte, ideas de fertilidad, naturaleza y tierra provisoras que en el caso de la artista japonesa estudiada se concretan, por ejemplo, en la relación de los ciclos vitales con los ciclos menstruales que ella misma experimenta.

Desde la Universidad Autónoma de Madrid, llegó al congreso Patricia Mayayo y su comunicación sobre la figuración divinizada de la mujer, a la par que los modelos “matrísticos” de representación en el arte contemporáneo. Analiza la investigadora el surgimiento de un movimiento artístico feminista revitalizado en los años setenta y principios de los ochenta del presente siglo que, sensible a las aportaciones bibliográficas de Merlin Stone y Marija Gimbutas, proponen la recuperación de ese tiempo mítico, propio de la Prehistoria y la Antigüedad, tiempo en que lo divino era representado bajo forma de mujer. El proyecto arquitectónico de Mimi Lobell, un templo concebido en analogía al cuerpo de la Gran Diosa, en una región montañosa en las cercanías de Aspen, Colorado, a principios de la década de los setenta; los autorretratos de Mary Beth Edelson, por esas mismas fechas, semejando las antiguas diosas minoicas; la serie de bajorrelieves de la artista cubana Ana Mendieta, que intencionadamente funde su cuerpo con el barro para dejar la huella indeleble que une a la divinidad femenina con la tierra, fueron unos de los múltiples ejemplos expuestos por esta joven estudiosa.

Cargadas de simbolismo ritual, como fue la *performance* de Betsy Damon en New York, estas artistas intentaban, como se descubre en la comunicación de Patricia Mayayo, llamar la atención sobre la realidad de la dominación masculina, al mismo tiempo que perseguían promover la toma de conciencia necesaria para transformar el tiempo histórico de Él (*history*) en el tiempo histórico de Ella (*herstory*), en una instrumentalización política comprometida de la actividad artística. Sin embargo, Patricia Mayayo no se resiste a una visión crítica de la intencionalidad que envuelve toda esta suerte de expresión plástica y se interroga, pertinentemente, sobre los peligros de esencialismo que encierran, de las limitaciones a las que se exponen al asumir simplemente como positivos los valores que durante siglos los varones han otorgado preferentemente al rol femenino, entendiéndolos como “naturalmente” vinculados al ser mujer, a la amenaza de generación de un *ghetto* desde el cual reivindicar un tiempo distinto, una historia que aún por femenina no dejará de estar aislada. Todo lo cual cobra sentido y está relacionado, pensamos, con la polémica abierta actualmente entre los presupuestos dialécticos que mantienen las defensoras del feminismo de la diferencia, por un lado, y el feminismo de la igualdad por otro.

Finalmente, Felicidad Locertales, profesora de psicología social de la Universidad de Sevilla, se refirió al trabajo de una mujer, Lola Álvarez, especialmente conocida en el ámbito audiovisual andaluz por la atención que dedica a las experiencias cotidianas de las mujeres de este entorno regional. Concretamente la comunicación analiza los mensajes y las imágenes emitidas a partir del programa de televisión "Los Reporteros" durante un periodo que va de 1990 a 1995, un programa informativo no diario de la cadena Canal Sur Televisión que aborda especialmente temas de actualidad.

El trabajo de investigación llevado a cabo por Felicidad Locertales se encaminó a medir porcentualmente y cuantificar la presencia en pantalla de los temas relacionados con la mujer, presentando unos resultados concluyentes al respecto. De los 227 programas analizados y los 640 temas diferentes tratados en ellos, 85 tocaron por entero o parcialmente temas de mujer, un 13'5% del total. Una vez identificados dichos programas, y siguiendo una minuciosa metodología propia de la psicología social, se terminó por agrupar temáticamente los contenidos de dichos programas hasta obtener un elenco de diez bloques temáticos que van desde el estudio de las relaciones de pareja, hasta la violencia contra el sexo femenino, pasando por los roles profesionales, la lucha activa por lograr mejoras o la atención a los problemas sociales y de marginalidad. De forma novedosa, se introdujo también una lectura, a partir de la confección de un "patrón de observación y descripción", de la imagen y los parlamentos de la presentadora, atendiendo a sus movimientos de cabeza, mímica del rostro, mirada, torso, expresión verbal y escenografía que utilizaba.

La mesa redonda constituyó un auténtico panel interdisciplinar en el que las cuatro participantes, de acuerdo con la estrategia reflexiva de los Coloquios de la AEIHM, contribuyeron a corregir la mirada excesivamente eurocentrista largo tiempo visible en la historiografía tradicional. Junto a este reforzamiento de "la otra mirada", la amplia temática abordada por las ponentes ofreció la oportunidad de dar cabida a la discusión científica sobre temas clásicos, como la situación de las mujeres en la cultura islámica, junto a temas candentes y de notable actualidad - es el caso de las comunidades indígenas de Chiapas-.

En la sesión participaron Dolores Juliano (Universidad de Barcelona), Giuliana Di Febo (Universidad de Roma), Traki Zannad Bouchrara (Universidad de Tunes) y Diana Marre (Universidad de La Pampa-Universidad de Barcelona).

Dolores Juliano bajo la propuesta temática de *Modernización y mujeres indias: comunidades indígenas de Chiapas*, partió de un análisis crítico de las conceptualizaciones y discursos que se hacen sobre las mujeres del tercer Mundo; para pasar, a continuación, a caracterizar la actividad de unas mujeres indígenas que caminan entre la pauperización y la marginación, entre lo tradicional y lo moderno. Finalmente se centró en las Leyes de las Mujeres -antecedentes y reformulaciones- y las reivindicaciones de éstas.

La participación de Dolores Juliano estuvo centrada en su trabajo sobre las comunidades de Chiapas que, por haberlo publicado con anterioridad, no aparece en estas actas.

Giuliana Di Febo trató el tema de los *Modelos de santidad y género en la España franquista*, analizando la intencionalidad de la construcción y reconstrucción de estos modelos comportamentales tanto masculinos como femeninos. El objetivo más evidente era, según la autora, la imposición de una división clásica de roles, con la que se buscaba la conservación de una determinada organización social. En la España franquista, con una sociedad caracterizada por un rígido dimorfismo sexual, encuentran cabida junto a los nuevos, modelos de santidad añejos que son reactualizados. Tales son los casos de Ignacio de Loyola o Teresa de Ávila, en cuyo análisis y la caracterización que asumen se detuvo la ponente.

Traki Zannad Bouchrara utilizó los rituales del cuerpo femenino en la ciudad magrebina, y la funcionalidad de los ritos como reproductores de lazos sociales, para adentrarse en los espacios de sociabilidad de las mujeres. El baño público, lugar de humedad e higiene, es también un espacio en el que tienen lugar rituales con gran importancia social. El ceremonial del "hamman", en una combinación de supervivencias culturales y mágicas y que lleva implícita la noción de "cuerpo propio" -cuerpo sagrado para el Islam-, sirve para articular el mundo sensible y concreto femenino con sus significaciones sociales y simbólicas para el colectivo social. La ponente analizó los distintos gestos, perfectamente codificados, que anteceden a la ceremonia del matrimonio -uno de los rituales de paso más determinantes en el Maghreb- y que se realizan en el hamman, lugar de sacralización en la vida ciudadana de las comunidades arabe-islámicas.

Para finalizar, la participación de Diana Marre, *Identidad nacional y civilización. Pautas de sociabilidad femenina en la campaña rioplatense en la segunda mitad del XVIII*, se centró en los complejos procesos de construcción de las identidades nacionales y, particularmente, en el proceso de forja de la identidad nacional argentina. La representación cultural como lugar privilegiado de enunciación de relaciones de género/clase/raza fue el espacio conceptual que permitió a la ponente reflexionar, no sólo sobre la construcción de una identidad femenina acorde con el objetivo político "civilizador" que prende entre las clases dirigentes argentinas de los siglos XVIII y XIX, sino también analizar por qué referentes sociales concretos como "la china" -mujer del gaucho o del indio- aparecen invalidados en el proceso de construcción de la nación, y las razones de su marginación en el acervo cultural colectivo.

Hasta aquí una visión resumida de lo que el lector/ra puede encontrar desarrollado en las páginas que siguen; éstas darán idea de los trabajos de ponentes y comunicantes, aunque no de los intensos debates y de los interesantísimos diálogos suscitados tras sus intervenciones. Desde aquí damos las gracias a todos, esperando que estas Actas sean la compensación a su esfuerzo y participación en unos Coloquios que, dentro de la trayectoria congresual de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres, se publican como tales por primera vez.

Cádiz, julio de 1998.

La religiosidad femenina: un medio de reconocimiento social de la mujer en el mundo griego

ARMINDA LOZANO

Universidad Autónoma de Madrid

Una de las características más marcadas, más sobresalientes de la sociedad griega es el papel marginal otorgado a la mujer en lo que a su intervención en los asuntos públicos se refiere. Sin embargo, a la polis, forma estatal en que se organizaron mayoritariamente los griegos a partir de la época arcaica, la definía precisamente la participación de todos sus ciudadanos de pleno derecho en la vida política, entendida ésta en amplio sentido, es decir, el conjunto de actividades organizadas, patrocinadas y desarrolladas por todo estado, como las militares, judiciales, religiosas etc. Pero de todo este juego político, el elemento poblacional femenino estaba excluido. No eran pues todos los ciudadanos los partícipes de los asuntos públicos, sino únicamente los hombres ciudadanos.

La razón última de esta marginación estriba con toda probabilidad en las condiciones en las que esos estados nacieron, cuando la capacidad militar era absolutamente fundamental, vital incluso para su propia supervivencia. El peso de ese valor guerrero determinó su importancia política, pues a la asamblea de hombres en armas se le otorgó el derecho de decidir no sólo sobre asuntos militares sino sobre cuestiones que afectaban a toda la colectividad. De todos modos, sobre el hecho de la superioridad basada en la fuerza física, es algo sobre lo que no merece la pena insistir pues es básico en la práctica totalidad de las sociedades conocidas.

Lo dicho hasta aquí no debe llevar a la precipitada conclusión de la carencia de cualquier significación social de la mujer en el mundo griego. En principio, lo más aparente es su circunscripción, su marginación al ámbito de lo privado: administraba la casa y sobre todo se ocupaba de la educación de los hijos. El caso de Esparta, donde las mujeres gozaban de una educación similar a la de los hombres y consecuentemente de una mayor libertad de expresión y movimientos, no es frecuente en Grecia, donde prevalecía la relegación de la mujer a la vida doméstica. Pero dada su calidad esencial de reproductora, era transmisor de los derechos y condición de ciudadanía, con todo lo que ello significaba, aparte de depositaria y responsable de los valores tradicionales de la ciudad en la misma medida que el hombre. Unido esto a su función dentro del hogar ya mencionada, es evidente que la mujer era pieza fundamental en el entramado sociopolítico del mundo griego, por más que estuviera eliminada de los órganos dirigentes de la polis y, por tanto, de cualquier posibilidad de tomar decisiones políticas. Sólo era sujeto pasivo de éstas. No puedo lamentablemente extenderme en estos puntos que escapan al

tema central de lo que aquí nos ocupa¹. Los he sacado a colación por ser el marco necesario que permite una más exacta valoración de los aspectos religiosos.

La religiosidad griega se manifestaba a través de una gran profusión de cultos y ritos, desarrollados en un doble plano, el privado y el público u oficial. Tanto en uno como en otro, la participación femenina era ampliamente reconocida y ejercida. Son numerosísimos los testimonios literarios y artísticos que nos hablan de ello. Cabe anotar, no obstante, que tanto en este aspecto como en otros muchos, es Atenas la ciudad que nos proporciona un mayor y más claro acervo documental, de manera que habré de referirme a la situación allí, no extrapolable automáticamente al resto de las poleis griegas, si bien, como veremos, otras ciudades ofrecen testimonios en alguna medida similares a los atenienses. En cualquier caso, es precisamente esta presencia femenina en la vida religiosa la que hace de la religión,- que, como en los demás pueblos antiguos, también entre los griegos impregnaba todos los actos de la ciudad- un factor esencial de su inserción en la sociedad, perceptible desde luego en el ámbito privado, pero de un modo más manifiesto en el público².

El papel desempeñado por las mujeres en el mantenimiento de la cohesión y la estabilidad de la familia las convertía en las indispensables cooperadoras de sus actividades rituales: era la guardiana del hogar doméstico, núcleo familiar fundamental y por ello tenía un papel protagonista en la religión privada. La mujer como dueña de la casa se encargaba de repartir a los esclavos nuevos, los higos secos, nueces y granos que simbolizaban su integración en el *oikos*. Ella era la que cotidianamente rendía culto a Hestia, diosa protectora del hogar. En las prácticas funerarias, la intervención de las mujeres de la casa, especialmente en el momento de las lamentaciones que acompañaban la exposición del difunto, era muy destacada. Pero es en la vertiente pública de la religión donde esta mostraba con más fuerza su carácter integrador, por las razones que vamos a exponer a continuación.

Era una norma bastante generalizada que los cargos religiosos, es decir, los sacerdocios de divinidades femeninas fueran desempeñados por mujeres, como eran varones los nombrados para los correspondientes divinidades masculinas. La interpretación que, como hace Sue Blundell en un reciente libro³, ha merecido el papel concedido por los griegos tanto a las diosas como a sus adoradoras femeninas, es el de representar un reconocimiento del significado social del principio femenino. No obstante, existen algunas notables excepciones a esta regla⁴.

¹ No voy a ofrecer una recopilación bibliográfica exhaustiva de obras relativas a todos estos aspectos, sino sólo algún ejemplo orientativo. Para lo dicho en último término, cf. C. Vatin, *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, Paris 1984, pp. 117 y ss.

² Cf. L. Gernet- A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, 1070, pp. 242 y ss; J.P. Vernant, *Mythe et Pensée. chez les Grecs*, pp. 97 y ss.

³ S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, Londres 1995, p. 163

⁴ Cf. E. S. Holderman, "Le sacerdotesse: requisiti, funzioni, poteri", en G. Arrigoni (ed.), *Le donne in Grecia*, Roma, 1985, pp. 299-344.

Quizá las más conocidas sean las sacerdotisas adscritas al culto de Apolo en Delfos y al de Zeus en Dodona, en el NW. de Grecia. En ambos casos, se trataba de centros oraculares, en los cuales estas mujeres actuaban como agentes transmisores de las respuestas dadas por la divinidad a las preguntas formuladas por los fieles. Dos eran las condiciones que debían cumplir: el celibato, al menos de manera temporal, mientras ejercían su función de expresar la voluntad divina y no ser fértiles.

Aparte de estos casos, en la Atenas de época clásica el sacerdocio era el único cargo al que podían acceder las mujeres, siendo más de cuarenta el número de cultos mayores atendidos por mujeres⁵, entre ellos el de la patrona de la ciudad Atenea Polias, ejercido siempre por un miembro femenino del clan aristocrático de los Eteobutadas, descendientes de la familia real ateniense. En su calidad de sacerdotisa, tomaba parte en numerosos ritos y celebraciones, especialmente en las Grandes Panateneas, la fiesta estatal más importante. Su poder podía ocasionalmente trascender de lo meramente religioso al plano político, como aconteció, de acuerdo con la narración de Herodoto (VIII, 41), durante el avance del ejército persa sobre Atenas en el transcurso de las Guerras Médicas, siendo consecuencia de la intervención de la sacerdotisa la evacuación de la ciudad. En cuanto a Atenea Niké sabemos que en el s.V su sacerdotisa era elegida a instancias de otros magistrados entre todas las mujeres atenienses. Su cargo duraba un año, en el transcurso del cual recibía de la ciudad un salario de cincuenta dracmas. Un decreto datado a comienzos de época helenística nos informa de los honores decretados por la ciudad de Delfos a la sacerdotisa de Atenea que había conducido allí la procesión oficial enviada por los atenienses. De acuerdo con el contenido de dicho epígrafe, eran semejantes tales honores a los dispensados a un embajador extranjero: exención de impuestos, lugar de honor en el teatro, derecho de propiedad de tierra y casa etc.⁶

En el ámbito de los Misterios, las mujeres no sólo podían participar en las iniciaciones sino que desempeñaban cargos sacerdotales en tales cultos. En Eleusis, pese a tratarse de un culto femenino, el de Demeter, la dirección de los Misterios correspondía a sacerdotes varones, si bien el hierophante, o sacerdote principal, era asistido por dos sacerdotisas o hierophantides. La sacerdotisa principal de Demeter en Eleusis que procedía de una de las familias aristocráticas locales, estaba también presente en la ceremonia iniciática y parece haber desempeñado un papel estelar en la representación ritual del mito. Al igual que las hierofántides detentaba el cargo de por vida, siendo su posición altamente significativa, como lo demuestra el hecho de que en los documentos públicos

⁵ Son las cifras estimadas por J. Goul, "Law, custom and myth: aspects of the social position of women in Classical Athens" *JHS* 100, 1980, pp. 38-59.

⁶ IG II 1136.

de Eleusis, los sucesos están datados por el nombre de la sacerdotisa y el año de su sacerdocio en que ocurrieron.

También en Atenas, otra mujer, la basilinna, esposa del arconte basileus, ejercía con su marido la presidencia de las fiestas de primavera consagradas a Dioniso, las Antesterias. Durante el segundo día, realizaba un ritual que conllevaba la presentación de ofrendas al dios en nombre de la ciudad. Más tarde, en ese mismo día, se efectuaba un *hieros gamos* o matrimonio sagrado con Dioniso. No se nos han transmitido detalles de este rito, pero parece haber incluido la realización del acto sexual, en el cual el arconte basileus estaría disfrazado de Dioniso.

Son, sin embargo, dos fiestas religiosas de diferente naturaleza, celebradas ambas en Atenas, las que en mayor medida expresan la importancia de la mujer en el ámbito religioso. Me refiero, claro está, a las Tesmoforias y a las celebradas en honor de Dioniso.

En cuanto a las primeras, eran fiestas estatales, públicas, de Demeter, la diosa del grano y de la agricultura en general, que tenían lugar no sólo en Atenas sino en otros muchos lugares del mundo griego en los meses de Octubre-Noviembre justo antes de la siembra. Se trata, de hecho, de la fiesta griega más extendida y la forma principal del culto de Demeter. Su característica más sobresaliente es que de ellas estaban excluidos los hombres, siendo, por tanto, las mujeres sus participes exclusivas y dentro de ellas, las mujeres de ciudadanos atenienses. Para su celebración se reunían durante tres días en el Thesmophorion, próximo a la colina Pnyx, donde tenía lugar la asamblea del pueblo de Atenas, institución central del sistema democrático de la ciudad⁷. Sobre los ritos celebrados allí, llamados "misterios de las mujeres", no vamos a extendernos, pero, en calidad de tales, debían ser mantenidos en secreto.

Para las mujeres, se trataba de una oportunidad magnífica para abandonar sus casas de día y de noche, pues los maridos estaban obligados a dejarlas ir y a costear sus gastos. Las mujeres tenían su propia organización, presididas por dos *archousai*, elegidas entre las pertenecientes a las mejores familias de la ciudad, investidas, por tanto, de una función oficial. Es notorio que para caracterizar el poder ejercido por estas mujeres, aún a pesar de su limitación temporal, se utilice el término *archein*, lo que implica que su cargo era considerado una *arché*, una magistratura. Así pues, emergen como rasgos nucleares de tales fiestas la disolución de la familia, la separación de sexos y la constitución de una sociedad de mujeres. Una vez al año, éstas demostraban su independencia, su responsabilidad y la importancia para la fertilidad de la comunidad y la tierra.

⁷ Para el desarrollo de estas fiestas, con los datos disponibles sobre ellas, cf. W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford 1985, p. 242 y ss.

Las interpretaciones modernas de estas fiestas son variopintas, según se centre la atención de los estudiosos en unos puntos u otros. Atención especial merece la de M. Detienne⁸ para quien las Tesmoforias expresan las contradicciones dentro de una sociedad, de un sistema, que deliberadamente relega al sexo femenino a la periferia del espacio político-religioso pero que, al propio tiempo, por ciertas limitaciones inherentes a sus propios valores, lleva a dar a las mujeres un papel determinante en la reproducción del conjunto del sistema.. Es evidente, de todas formas, que las Tesmoforias, a diferencia de las Adonia o los ritos de Dioniso, no ofrecían a las mujeres la oportunidad de romper las restricciones sociales impuestas a ellas ni tampoco encontraban desahogo para sus emociones más fuertes. Se enfatizaba, por el contrario, su papel dentro de la comunidad.

Como fiestas exclusivamente femeninas pueden citarse también las Skira, para cuya celebración las mujeres abandonan asimismo sus hogares y se reúnen de acuerdo con una antigua costumbre, formando también su propia organización. La presidencia constituía un gran honor para la elegida. Para los hombres, por el contrario, era un motivo de inquietud. La descripción más gráfica de cómo las mujeres organizan una trama para hacerse con el poder se la debemos al comediógrafo ateniense Aristófanes en su obra “La asamblea de las mujeres”.

Pero, paralelamente a este factor integrador de la religión, otros aspectos de la vida religiosa constituyen un claro ejemplo de la marginación de las mujeres, al estar asociadas a las formas más salvajes en que aquella podía manifestarse. Me estoy refiriendo naturalmente a los ritos conectados con el culto de Dioniso, una de cuyas referencias literarias más explícitas encontramos en *Las Bacantes* de Eurípides. Cabe aclarar, en principio, que el culto dionisiaco diferencia, en cuanto a determinados símbolos al menos, a hombres y mujeres. Así, la divinidad tiene como uno de sus atributos más significativos el vino: es el dios del vino por excelencia y en calidad de tal recibe un culto masculino. No es que el vino estuviera prohibido a las mujeres, pero su consumo por ellas era algo no deseable y, desde luego, desaconsejado.

Era la faceta extática del culto dionisiaco donde la importancia de las mujeres se presenta como preponderante. El propio término que designa a las participantes de tales ritos y que formaban el cortejo del dios, las Ménades. (“mujeres locas”), significa posesión por el dios, pero, al tiempo, conlleva connotaciones negativas alusivas a un comportamiento descontrolado, reprobado desde luego por la sociedad masculina. Ello justifica que durante la época clásica pocas fueran las mujeres que se adhirieron a dichos ritos. También su celebración estuvo geográficamente restringida a determinadas zonas, como Beocia, Delfos, algunas ciu-

⁸ “The violence of well-born ladies: women in the Thesmophoria” en M. Detienne- J.P. Vernant (eds.), *La cuisine of sacrifice among the Greeks*, 1989, p. 129.

⁹ W. Berkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, p. 230.

dades de Asia Menor y zonas del Peloponeso. Respecto a Atenas, son escasos los testimonios que evidencian la existencia del culto en época clásica, pero el gran número de ménades pintadas en los vasos cerámicos, así como la mencionada obra de Eurípides sugiere ciertamente que el fenómeno despertaba un gran interés.

De acuerdo con lo dicho en *Las Bacantes*, las ménades no actuaban movidas por haber ingerido bebidas de manera exagerada, ni realizaban actividades sexuales ilegales; su apariencia, sin embargo, era fuera de lo común, llevaban el cabello suelto, vestían pieles de cervato y guirnaldas de hojas, y estaban rodeadas por serpientes que acariciaban sus mejillas. La confirmación de todo esto por otros testimonios indica que se trata, en efecto, de rasgos característicos del culto dispensado por las ménades. Pieles de animales y thyrsos, cantos rituales y danzas frenéticas al son de música de tambores y flautas eran elementos comunes. A juzgar por las pinturas vasculares, nuestra principal fuente de información junto a la obra eurípidea, los ritos femeninos de Dioniso tenían un escasísimo contenido sexual, pues las ménades se presentan siempre contrarias a la actividad sexual masculina, resistiéndose a la pasión demostrada por los sátiros y utilizando incluso sus thyrsos como armas contra ellos.

La causa de la atracción de las mujeres por el culto dionisiaco residía, de acuerdo con opiniones recientes, en que no sólo les proveía de un respiro temporal a la rutina y al aislamiento doméstico, sino que les permitía mediante su experiencia del éxtasis liberarse de pasiones y ansiedades. Según el estudio efectuado por Lewis sobre el fenómeno de las religiones extáticas¹⁰, el sistema de posesión sirve para aliviar algunos de los agravios experimentados por mujeres oprimidas en sociedades dominadas por el elemento masculino, pero, al propio tiempo, el sistema sólo puede funcionar porque los hombres reconocen que el mismo provee una válvula de salvación para emociones potencialmente destructivas. Esa tolerancia temporal ante los asaltos de las mujeres a la autoridad varonil aparece así como el precio a pagar por el mantenimiento de su envidiable posición. Así pues, el culto dionisiaco en la medida en la que provee una salida tolerada a la rebelión, a los instintos rebeldes de las mujeres griegas, pudo haber sido un elemento coadyuvante en la preservación de la supremacía masculina. En todo caso, su eficacia tuvo que haber sido muy limitada, pues nuestros testimonios apuntan a que la participación nunca estuvo demasiado extendida.

Además de lo dicho, algunos aspectos rituales del culto dionisiaco dispensado por mujeres -abandono de los hijos y la casa, demostraciones de agresión, ingestión de carne cruda- contribuyeron a conformar la visión masculina de la naturaleza femenina como un elemento subversivo y poco integrado en la sociedad, de manera que si bien las mujeres pudieron encontrar en dichos rituales una

¹⁰ I. M. Lewis, *Estatic religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism*, Penguin, 1971.

liberación emocional, dentro de la sociedad en su conjunto contribuyeron al dominio masculino, pues apoyaron una visión negativa de la naturaleza como indisciplinada y desordenada. Este refuerzo de una ideología ya existente representaba el valor más importante del culto a los ojos de los hombre ¹¹.

Pueden mencionarse otras fiestas celebradas asimismo en Atenas que se asemejan a las anteriores dionisiacas en cuanto reveladoras de la marginalidad de las prácticas religiosas femeninas. Me refiero a las Adonias, en honor de Adonis, el amante de la diosa madre Cibeles, cuyo culto se extendió por Grecia a partir del s. IV a. J. Representan de hecho el polo opuesto a las Tesmoforias. En las Adonias participaban hombres y mujeres, ciudadanos y extranjeros; eran privadas, no interviniendo la ciudad en su organización y se celebraban durante la noche, acaciendo en su transcurso y al amparo de las sombras toda clase de actos licenciosos y desenfrenados¹², descritos con frecuencia en la Comedia Nueva.

Aparte de las fiestas y cultos mencionados, los mejor conocidos por nosotros al contar para ellos con testimonios escritos y fuentes artísticas como los vasos cerámicos ya citados, tenemos información, procedente casi exclusivamente de inscripciones, para otras partes del mundo griego, aunque de una forma no tan explícita como para Atenas. A título de ejemplo, puedo aducir algunos casos procedentes del ámbito minorasiático, extraordinariamente importante por lo que respecta a la temática religiosa, y más tardíos desde el punto de vista cronológico.

El primero de ellos se refiere a la ciudad caria de Estratonicea, uno de cuyos templos más importantes, el de Zeus Panamaros, fue escenario de una intensa vida religiosa. Nuestro conocimiento sobre ella deriva fundamentalmente no de las fuentes antiguas griegas o latinas, como sería lo más habitual, sino de algunos cientos de inscripciones griegas, halladas hace ahora algo más de un siglo por expedicionarios franceses en las ruinas de lo que fue solar sagrado de los carios. Pero en este lugar, vamos a centrarnos únicamente en el papel detentado por las mujeres en el ámbito concreto de las fiestas locales celebradas en el recinto del santuario.

Conviene resaltar en todo caso, antes de adentrarnos en el tema, que si bien el protagonismo divino corresponde absolutamente al dios local de Panamara, Zeus, el culto allí celebrado era doble, pues Hera compartía con él los honores religiosos. Así se justifica que hubiera dos clases de fiestas locales, unas dedicadas a los hombres (*Komyria*) y otras a las mujeres (*Heraia*)¹³.

¹¹ Cf. I. M., Zeitlin, "Cultic models of the feminine: rites of Dionysus and Demeter", *Arethusa* 15, 1982, pp.132 y ss.

¹² Para un estudio detallado de ellas y su interpretación, véase M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, Paris 1972, p. 152 y ss.

¹³ Para el contenido de ambas, la documentación sobre ellas y su interpretación, véase Arminda Lozano, "Festividades religiosas de ámbito local en Estratonicea de Caria", *qerión* 10, 1992, pp.85-101.

Las fiestas femeninas conocían un ritmo doble, anual y pentetérico, aunque es difícil decidirse por el contenido de éste. Por otro lado, las menciones de Heraia superan con creces las de las correspondientes fiestas masculinas, lo cual, siendo el culto panamareo marcadamente masculino, es sin duda alguna sorprendente.¹⁴

El transcurso del tiempo dejó su huella en estas celebraciones de suerte que no escaparon a un proceso evolutivo cuyos resultados se aprecian al cotejar los distintos testimonios, desde el más antiguo, s. III a. J., hasta los últimos, correspondientes a las postrimerías del s. III y comienzos del IV. Vemos, por un lado, cómo no vuelve a haber referencias que conecten las Heraia con sacrificios, atestiguados en un calendario ritual antiguo, del s. III a. J., pues posiblemente esta manera de celebrarlas caería en desuso, siendo sustituida por diferentes clases de donaciones y repartos. La pérdida de ese símbolo de profunda religiosidad quedaría compensada por una mayor popularidad y participación de la gente.

Las fiestas congregaban, como se ha mencionado anteriormente, a las mujeres y era a ellas a quienes iban dirigidas las generosidades sacerdotales destinadas a su celebración. No obstante, como su duración era breve, un único día, hemos de pensar que no comportaban unos gastos excesivamente pesados para la economía sacerdotal.

Las fiestas comenzaban por un recibimiento o acogida de los sacerdotes a las fieles que acudían al recinto sagrado para aquella ocasión, seguido de una salutación presuntamente conjunta a todas ellas,¹⁵ efectuadas en el Heraion, lugar donde se reunían las mujeres participantes y en el que se desarrollaban las fiestas. No podemos saber todos los detalles relativos a esta celebración festiva -no aparecen descritos en ninguna fuente-, pero si existen datos sobre algunos de los actos que tenían lugar, cuya sucesión, no obstante, se nos escapa.

Lo más destacado en todos los epígrafes son las distribuciones de determinados productos, realizadas por los sacerdotes. Entre ellos sobresalen los alimentos, el vino y el dinero. Respecto a los primeros, no se especifica normalmente en qué consistían dichas raciones, pero es lógico suponer que fueran suficientes para comer, siquiera frugalmente, el día de la fiesta¹⁶. Sólo en algún caso aislado se nos habla de la invitación a una de las comidas principales del día¹⁷. También era el vino la bebi-

¹⁴ Tal característica se constata plenamente en una serie de manifestaciones externas, que patentizan lo esfumado del papel desempeñado por Hera en el culto de Panamara. Así lo señala la propia escasez de menciones de la diosa y de dedicatorias realizadas en su honor. Igualmente, en las inscripciones sacerdotales la sacerdotisa aparece siempre después del sacerdote y no siempre en todos los casos. Se suma a ello que, en los epígrafes que recogen las ofrendas de cabelleras, se silencia casi por completo a la sacerdotisa.

¹⁵ Los términos griegos empleados son *dechomai*, con su compuesto *hypodechornai* y en menor medida *dexioomai*. Cf. para su conexión con las Heraia IS 174, 192, 202, 256, 268, 281, 318 y 1025.

¹⁶ Cf., por ejemplo, IS 202.

¹⁷ Así IS 1025 (*deipnon*), 170 (*edeipnisan*), 310 (*hestiasantes*).

da distribuida a las participantes en las Heraia, al igual que sucedía con los hombres durante las correspondientes fiestas masculinas. Mayor número de menciones tienen por objeto los repartos monetarios, si bien su cuantía, cuando la encontramos especificada, no suele alcanzar la dada a los varones en las Komyria¹⁸.

Episódicamente se hace también partícipes de las generosidades sacerdotales a los hombres, a la ciudad, a otros grupos concretos de población o a todos sin distinción¹⁹. En cualquier caso, los hombres no tenían acceso al Heraion, razón por la cual debían permanecer fuera de él, si bien, claro está, dentro del recinto de Panamara.

La extensión a los hombres de los beneficios de las fiestas es, de todas formas, poco frecuente y se dio casi únicamente en los momentos de máximo apogeo del culto²⁰. Sin embargo, en las Komyria, lo contrario, es decir, la inclusión de las mujeres en los repartos efectuados entonces, se da en un número de veces mayor²¹, lo cual si consideramos la disparidad de menciones de unas fiestas y otras, agranda las diferencias respecto a lo observado en las fiestas femeninas.

Una de las características más sobresalientes de estas celebraciones que estamos considerando es su igualitarismo, la ausencia de discriminación social entre las participantes. Este rasgo, no obstante, aunque generalizado²², no es absoluto, pues en los textos aparecen explicitados en ocasiones los grupos comprendidos en ellas en cuanto destinatarios de las larguezas sacerdotales. Dichas menciones poseen, pues, carácter excluyente respecto a los no incluidos en tales expresiones. Así, por ejemplo, se citan a “ciudadanas, libres y extranjeras”²³, o “todas las mujeres habitantes de la ciudad y la *chora*, ciudadanas y extranjeras”, manifestaciones estas que no contemplan obviamente otros grupos de población, en especial los más bajos en la escala social.

¹⁸ Se trata normalmente de dos dracmas (IS 256, 672), o tres (IS 192, 202 242), mientras que los hombres recibían cinco en las Komyria (IS 192). En esta última inscripción se observa de manera palpable la desigualdad de que eran objeto las mujeres cuando esta clase de repartos tenía lugar simultáneamente, pues, frente a los cinco dracmas de los hombres, ellas recibían tres. Sobre la mención contenida en IS 248, remito a lo dicho *infra* a propósito de los Misterios. En IS 352 la cantidad repartida es sólo de una dracma.

¹⁹ Cf. IS 15 (a todos, sin distinción de edad y condición); IS 224, repartos (*dianomai*) en las Heraia para los de toda edad y condición, hombres y mujeres por tanto; IS 259 (a la ciudad, *polin*); 310 (sólo a ciudadanos - *politai*- y *bouletai*-); 672 (a mujeres y hombres, unas en el Heraion, otros en el resto del recinto).

²⁰ Los casos son pocos en conjunto. Los más genéricos de los citados al incluir entre los beneficiarios de las larguezas sacerdotales a “los de toda edad y condición”, corresponden uno a época flavia (IS 224) u otro a la Época de Adriano (IS 15).

²¹ IS 172. 205.

²² Se habla, en efecto, de mujeres “libres y esclavas” (IS 202, 242, 246) y también “todas las mujeres que habitan la ciudad y la *chora*” (IS 192).

²³ IS 248.

Entre las celebraciones festivas puede considerarse la posibilidad de que tuvieran lugar otros actos de distinta clase. Me refiero a espectáculos o *theoriai*.

Otro aspecto controvertido es la presunta vinculación existente entre misterios y fiestas locales femeninas, de suerte que los primeros formarían parte de ellas. Es claro y debe admitirse así, pues las inscripciones lo demuestran de manera inequívoca, que Panamara conoció en el periodo de máximo apogeo de su culto, a partir del segundo tercio del siglo II, la celebración de misterios, explicable en el contexto general de expansión de los cultos místéricos, acaecido durante los primeros siglos del Imperio. Sin embargo, resulta ya más problemático admitir que las celebraciones de esta índole fueran coincidentes con las Heraia y, por tanto, parte de las mismas.

Al analizar con detalle los epígrafes que hablan de ello, resulta sumamente aventurado admitir que una parte de los actos celebrados con ocasión de las fiestas locales femeninas fueran misterios²⁴. Realmente no hay base documental para tal aserto. Lo mismo puede decirse respecto a otro de los ritos supuestamente celebrado allí: el hipotético *hieros gamos* efectuado en el transcurso de las Heraia como ceremonia mística nuclear de ellas, y presuntamente realizado en el interior del templo de Hera. Que tal matrimonio sagrado conformara una de las características de esta diosa griega en tanto que protectora del matrimonio, no es argumento suficiente para suponer su efectiva celebración en la época que nos ocupa, habida cuenta sobre todo de que estamos ante unos cultos de raigambre indígena, similares, pero no idénticos, a los griegos, cuyo nombre adoptaron y para los que no podemos, por tanto, presumir una características culturales iguales a las que se les atribuyeron en suelo griego.

Desde el punto de vista de los rituales seguidos en los diferentes cultos griegos y la participación en ellos de mujeres, me parece interesante comentar una inscripción, precedente, como las fiestas de Panamara en Estratonicea vistas hace un momento, del ámbito minorasiático. Dicho epígrafe -una ley sagrada encontrada en Filadelfia (Lidia), relativa a un culto privado, fechado en la primera mitad del s. I a. J.- constituye un documento precioso sobre cierta clase de normativa o reglamentación existente en el seno de distintos cultos, presente tanto en Grecia como en el mundo griego en general. Se refiere sobre todo a las exigencias de pureza, conocidas desde antiguo para todo lo que estuviera en contacto con la divinidad, pero que en el Helenismo alcanza un protagonismo cada vez mayor, relacionado con la creciente angustia y temor de los hombres que determinaron el desarrollo de la propia religión griega. Por lo demás, la influencia sobre ésta de los llamados cultos orientales no hizo sino aumentar la presencia de dicha clase de reglamentación en las distintas manifestaciones culturales, recogidas en las leyes sagradas.

²⁴ IS 248 y 310.

El culto mencionado en Filadelfia fue instituido por un tal Dioniso, dueño del *oikos* o “casa del culto” mencionado en la inscripción, en la cual había altares dedicados a diferentes divinidades, Zeus Eumenes, Hestia su paredros, los demás dioses salvadores (*theoi soterai*), Eudaimonia, Plutos, Arete, Hygieia, Agathe Tyche, Agathos Daimon, Mneme, las Charites y la Nike. No obstante, la auténtica patrona es Agdistis por cuanto aparece más adelante (1.51 y ss.) como la guardiana y dueña del *oikos*, bajo cuya protección se coloca esta ley sagrada. Se trata de una serie de dioses y abstracciones personificadas, tan típicas del Helenismo, cuya aparición en este contexto se explica por su carácter de protectoras de la casa y la vida humanas.

El contenido de las prescripciones establecidas se considera como revelado expresamente por Zeus a Dioniso, “que se cumplieran los ritos de santificación (*agnismoi*), las purificaciones (*katharmoi*) y los misterios según las costumbres patrias” (ln. 13-14).

Las prescripciones de limpieza o *katharmoi* en los templos tenían por objeto de modo general proteger a la divinidad de cualquier clase de impureza. Esta podía producirse por múltiples causas que afectaban a diferentes aspectos de la vida ordinaria, por ejemplo la comida (algunos alimentos como judías, carne de cabra, queso etc. producían impureza), la muerte, es decir el contacto con cadáveres, el nacimiento de un niño (referido, claro está, al contacto con la parturienta), las relaciones sexuales etc. Todo el que hubiera estado en contacto con alguna o varias de estas circunstancias debían abstenerse de entrar en los templos durante un periodo determinado de tiempo y someterse a prácticas destinadas a liberarse de la mancha producida. Entre ellas, las más importantes eran los lavados, que podían ir desde auténticos baños en el mar o en instalaciones apropiadas, es decir baños, existentes en los recintos de los grandes templos, hasta el simple rociado con agua “bendita”. También antes de cualquier plegaria u oración era preceptivo lavarse las manos (*chernips*).²⁵ En muchos templos o recintos sagrados helenísticos se colocaban en el exterior, a la entrada, grandes recipientes con agua para efectuar tales lavados, así como otros ya en el interior del temenos de dimensiones más reducidas, utilizados para el salpicado o rociado a que me he referido²⁶.

Por supuesto, todo delito de sangre producía asimismo impureza. Entre los sistemas o productos que la borraban, además de los mencionados lavados con agua, sin duda el medio más primitivo, existían otros, como el fuego, más efectivo que el anterior, aunque diferente²⁷, o la sal, cebolla etc.

Junto a esta clase de *katharmoi*, es decir, medios estrictamente catárticos para liberarse de la impureza, existían otros de tipo apotrópico, destinados a protegerse de espíritus o démones, de cuya introducción se responsabiliza a Orfeo y

²⁵ Cf. W. Burkert, *Greek Religion*. Oxford 1985, p. 73, 77.

²⁶ Cf. R. Gínouvès, *Balaneutiké* 1962, pp. 233-344.

²⁷ La distinción entre una y otra es comentada por Plutarco, *Quaestiones rom.* 1.

Epiménides. Fue a partir de estos *katharmoi* de carácter apotropáico de donde se desarrollaron los médicos, es decir, los curativos²⁸.

En todo caso, la finalidad de los *katharmoi*, tanto catárticos como apotropáicos, consiste en evitar o mantener apartadas las fuerzas o poderes considerados malignos, perjudiciales o impuros. De acuerdo con la explicación ofrecida por Friedrich Pfister²⁹, las prescripciones culturales mágico-religiosas nacieron cuando al hecho cierto de la suciedad material, de la impureza material se le añade una creencia mágico-religiosa, según la cual la impureza contiene fuerzas perjudiciales, malos espíritus, idea todavía hoy aceptada entre las creencias populares. Esta creencia en la fuerza mágica o demoníaca de la suciedad conduce a la tendencia a alejar tal impureza por medios racionales o mágicos, es decir, a purificaciones. Este es, por tanto, su primitivo sentido, el alejar las fuerzas malignas. Posteriormente tales purificaciones pasaron a tener un contenido más profano, convirtiéndose en un sistema de mantenerse limpio. Sólo más tarde se otorgó a ellas un contenido ético en el sentido de que la impureza es pecado y el pecado es mancha.

En cuanto al otro término mencionado junto a los *katharmoi*, los *agnismoi*³⁰, constituyen el otro sistema para mantener el estado de pureza, exigido a los hombres para relacionarse con la divinidad. Son prescripciones profilácticas para defenderse ante posibles manchas. Así, determinadas normas de conducta como el ayuno, la castidad y otras prácticas de pureza. Respecto al ayuno, es decir, la abstinencia de algunos alimentos o bebidas durante un cierto lapso de tiempo, su finalidad era originariamente de carácter apotropáico: se evitaban, siempre o en algunas circunstancias, aquellos alimentos que se creían llenos de fuerza maligna. Lo mismo cabe decir de la castidad, habida cuenta de que la práctica de relaciones sexuales producía impureza; abstenerse de ellas implicaba evitar la contaminación y mantenerse limpio como demandaba la divinidad a todo el que quisiera ponerse en contacto con ella³¹.

Sigue el texto con la especificación de aquellas acciones que deberían ser evitadas por los fieles una vez llegados al santuario: "Dentro del santuario, hombres y mujeres, libres y esclavos juren por todos los dioses que no darán conscientemente a ningún hombre o mujer fármaco perjudicial alguno (veneno) ni funestos conjuros; que no conozcan ni den bebida mágica (filtros), ni abortivos, anti-conceptivos, ni ninguna otra cosa para matar a un niño, y no lo aconsejarán a otro ni le enseñarán" (Is. 15-22). De este párrafo se pueden sacar las siguientes conclusiones: en principio la no exclusión de nadie al culto por su situación per-

²⁸ Cf. art. "Katharmós", PW X, 2, cols. 2513-2519.

²⁹ Cf. Art. "Katharsis" PW VI Supp. col. 151.

³⁰ Cf. los artículos de PW citados en notas anteriores.

³¹ Un tratamiento general de esta cuestión fue realizado por E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen 1910.

sonal y social, quedando admitidos de manera expresa también los esclavos. Esta situación está de acuerdo con esa tendencia hacia la universalidad de los cultos que se manifiesta durante el Helenismo en consonancia con las directrices del pensamiento filosófico más influyente de la época. Me estoy refiriendo sobre todo a estoicos, cínicos y epicúreos. Las prohibiciones siguientes nos muestran con claridad la difusión de prácticas de tipo mágico a las que recurría la gente, sobre todo el pueblo llano y más ignorante, ante circunstancias vitales variadas como las destinadas a prevenir embarazos, o abortos etc. El empleo de esta clase de remedios, así como otros dañinos para el hombre, debe ser, según el texto de la ley sagrada que comentamos, denunciado y castigado (ls. 24-25): “Si alguien lo hiciera o aconsejara su práctica, que no lo permitan y lo denuncien, sacándolo a la luz pública y procurando eliminarlo”.

Otra clase de prescripciones, enunciadas a continuación, se refieren a cuestiones de carácter sexual. Consideran a hombre y mujer por separado. Rezan de la siguiente forma: “Y que un hombre, que tiene ya mujer, no seduzca a otra ajena, ni libre ni esclava que tenga marido, ni a un niño, ni a una virgen” (ls.25-28); “El que hiciera algo de lo antes escrito no entrará en el santuario, pues los grandes dioses habitan en él y ven estas cosas y no soportan a los que han contravenido las prescripciones” (ls.31-35). A los hombres, por tanto, les estaba prohibido mantener relaciones con mujeres casadas o con muchachas vírgenes, pero no con mujeres solteras, libres o esclavas, que hubieran perdido la virginidad. Tampoco la pederastia les estaba permitida. Dicha prohibición está en consonancia con el cambio de actitud respecto a esta costumbre tan típica griega que se puede detectar ya en Platón y desde luego de manera clarísima en Aristófanes, que se burla despiadadamente de ella, aunque no sin amargura. A partir de entonces, y como consecuencia en buena medida de los estragos humanos ocasionados por la guerra del Peloponeso, se puede rastrear tanto en literatos como filósofos una mejor valoración del amor heterosexual y en concreto del matrimonio³². A juzgar por el texto, los infractores de la normativa quedaban excluidos del santuario (*oikos*). Pero es que además se manifiesta la obligatoriedad de denunciar y no mantener ocultos a quienes hicieran algo de lo prohibido.

De las mujeres se habla algo más adelante: “Que una mujer libre sea pura y no conozca el abrazo y el lecho de ningún otro hombre excepto el suyo; y si lo conociera que ésta tal no sea pura sino manchada e indigna de adorar a este dios ... y no participe de los sacrificios ni ofenda con su presencia los *agnismoi* ni los *katharmoi*, ni tome parte en la ejecución de los misterios; y si hiciera alguna de estas cosas con las que están relacionadas las prescripciones de esta inscripción, recaerán sobre ella

³² Cf. *Ranas* 52 ss. El comediógrafo ateniense consideraba a los homosexuales, sobre todo a los pasivos como el reflejo de la incapacidad de Atenas para seguir gobernando Grecia. Así en *Nubes* 961-1103. Para toda esta cuestión, cf. E. Cantarella, *op. cit.* p. 69-70 y 89 ss.

las maldiciones de parte de los dioses al haber desdeñado estas prescripciones...” (ls. 35-44). La diferencia de tratamiento a hombres y mujeres es palpable. Queda claro que para la mujer libre cualquier transgresión de la norma establecida o de su situación queda excluida, es decir, no le está permitida en absoluto. Su situación de discriminación e inferioridad respecto al otro sexo es pues, evidente. Cabe señalar, no obstante, que las referencias son para las libres, si bien podemos pensar lógicamente que las esclavas no gozarían de una mayor libertad en este terreno, al menos de forma activa. A su vez, la sanción prevista por el infringimiento de las normas es severa, explicitándose más que el caso de los hombres, aunque el resultado es el mismo, quedan excluidas totalmente del culto y sus manifestaciones.

Hasta aquí el contenido de las prescripciones previstas para este culto. Sin embargo, no todo se quedaba en esta esfera de lo externo, por más que éstas tuvieran, como he tratado de mostrar, implicaciones más profundas. Ciertamente las exigencias se pedían también en el ámbito del pensamiento. Cabe señalar en este aspecto otro párrafo de gran interés en esta ley sagrada lidia: “estas prescripciones fueron colocadas bajo la protección de Agdistis, la vigilante y dueña de este santuario, la cual inspirará buenos pensamientos a hombres y mujeres libres y esclavos para que obedezcan a las cosas escritas así y participen en los sacrificios tanto mensuales como anuales cuantos hombres y mujeres tienen fe en ellos mismos...” (ls. 50-56). Se desprende del texto la necesidad de tener buenos pensamientos, es decir, pureza mental, la cual es considerada en nuestro epígrafe una concesión de la divinidad invocada como protectora del cumplimiento de la ley sagrada. Así pues, ya no era suficiente una mera pureza ritual.

Por lo demás, podemos apuntar que la ley de Filadelfia se incardina en este aspecto dentro de lo que era la tónica general de la época, pues fue precisamente durante el Helenismo cuando esta aspiración a una pureza absoluta se hizo sentir de manera llamativa a juzgar por los textos donde expresamente se exige, como nos muestran determinadas inscripciones³³.

Del conjunto de la inscripción lidia podemos sacar, además de los datos comentados, alguna otra conclusión de interés. Así, al observar las prescripciones en su conjunto vemos cómo afectan en realidad a la totalidad de la vida, teniendo como trasfondo un conjunto de hábitos o usos muy arraigados en la práctica y la conciencia populares. La ley pide, por tanto, una moral estricta, dictada, eso es lo importante, por una divinidad, Zeus, y controlada por Agdistis, hecho que constituye una auténtica novedad en el mundo griego. Su explicación hay que buscarla, por tanto, no en un contexto griego sino por otras vías.

³³ Así en la inscripción del templo de Epidauro (*Antol. Palat.* XIV 71 y 74), o la de Priene (Sokolowski, LSAM 35). Uno de los epigramas de Epidauro (74) dice: Los templos de los dioses permanecen abiertos a los buenos y no son necesarios actos de purificación. Ninguna culpa tiene la areté. Pero el que no tenga un corazón digno que se vaya. Pues nunca un cuerpo limpio purifica un alma sucia”. Sobre textos de época más tardía, imperial, con similares exigencias, cf. M. P. Nilsson, GGR II, p. 373 s.

La región a la que pertenece Filadelfia, donde se encontraba la sede de esta ley sagrada, Lidia, tiene dentro de Anatolia unas características muy peculiares en lo que a la problemática religiosa se refiere. Tanto en ella como en las otras circunscripciones geográficas que la rodean, Caria o Frigia, la cuestión religiosa tiene un enorme interés por múltiples aspectos, pero sobre todo por ser expresión de una mentalidad peculiar donde la idea de pecado, el castigo que conlleva y la expiación se manifiesta de modo llamativo. Tales ideas son, en realidad, comunes a toda Asia Menor, pero en Lidia, bastante intocada por la helenización como evidencian las inscripciones, se mantuvieron por esta razón mucho más intactas.³⁴ Así los cultos autóctonos, sus prácticas particulares y esta ideología de pecado, confesión etc., emergen, casi íntegros todavía, en distintos epígrafes de época imperial que atestiguan la vitalidad y actualidad de esta mentalidad específica³⁵. Es en ella donde deben enmarcarse algunos de los aspectos, digamos inéditos, respecto a los hábitos griegos conocidos, que aparecen en la ley de Filadelfia.

Como resumen final, podemos decir que las mujeres se encuentran ampliamente representadas en la vida religiosa griega, la única faceta de la actividad pública donde se nos presentan prácticamente equiparadas a los hombres, puesto que participaban tanto de sacerdocios, como de los distintos aspectos inherentes a los cultos, es decir, fiestas, celebradas unas al unísono con los varones, otras de carácter exclusivamente femenino, y rituales, donde su presencia podía adquirir tintes de protagonismo. Todas estas razones, avaladas por el muestreo de testimonios expuesto, justifican el aserto de que la religión constituyó para la mujer en el mundo griego un auténtico medio de reconocimiento e integración social.

³⁴ Para un comentario general y sobre todo para la bibliografía antigua, con algunos estudios monográficos aún fundamentales, cf. M.P. Nilsson GGR II, p. 578-580, con las notas correspondientes.

³⁵ Cf. P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden 1982, pp. 78 ss. con notas bibliográficas correspondientes.

El ordo matronarum y los espacios femeninos en la Roma antigua. Las fiestas de matronalia y fortuna muliebris

ROSA MARÍA CID

Universidad de Oviedo

En la historiografía de la antigua Roma, junto a los hechos relacionados con nombres de personajes femeninos como Cornelia, Livia o Agripina, entre otros, se alude también a actos colectivos protagonizados por mujeres, tales como el episodio de las Bacanales o las protestas ante algunos magistrados que pretendían promulgar leyes injustas. Estas referencias, en ocasiones bastante conocidas, a las actuaciones de algunas romanas en la sociedad de su tiempo, parecen evidenciar la existencia de una organización femenina, que podía funcionar de manera independiente a la masculina, y que ha sido llamada *ordo matronarum*, dada la especial relevancia otorgada a las mujeres respetables de la aristocracia que disfrutaban de la condición privilegiada de matronas.

Al parecer, las romanas disponían de sus propios mecanismos de expresión y sociabilidad, que se manifestaban fundamentalmente en unas prácticas religiosas con participación exclusiva de mujeres y de las que se apartaba a los varones¹. En este sentido, aunque la categoría social de las matronas nunca disfrutó de un reconocimiento oficial- los términos latinos más próximos serían *conventus matronarum* o *mulierum senaculum*-, resulta difícil cuestionar la realidad histórica del *ordo matronarum*, expresión acuñada por el investigador J. Gagé².

En efecto, las romanas, y en especial las matronas, se reunían y lo hacían fuera del hogar para honrar a sus diosas, de lo que derivó un calendario festivo femenino que se acabó incluyendo en los cultos de la religión romana. Precisamente en este calendario se resalta el papel de la mujer como madre, y en

¹ Vid. N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma, 1993, pp. 281 y 469-471. I. Biezunska-Malowist en "La vie «mondaine» des femmes à Grèce et à Rome", en N. Fick y J. C. Carrière (eds.), *Mélanges E. Bernard*, París, 1991, pp. 20-21, afirma que la vida social de las mujeres se desarrollaba fundamentalmente a partir de costumbres religiosas, aunque tampoco se excluía su participación en algunos ambientes compartidos con los hombres, como el circo, el teatro, etc.

² J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruselas, 1963, p. 68. La expresión *in conventu matronarum* figura en Suetonio (*Galba*, 5, 1) para referirse a las reacciones de las matronas en contra de Agripina, la madre del futuro emperador Nerón, en su fallido intento de seducir a Galba, mientras que el *mulierum senaculum* alude a reuniones convocadas por las mujeres de la familia imperial de Heliogábalo, según los historiadores de la *Historia Augusta* (*Lampr.*, 4, 3). Para estas obras, vid. la edición de H. Ailloud, *Suétone. Vies des Douze Césars*, ed. Les Belles Lettres, 2 vols., París, 1967 y la traducción de A. Gascón de la *Historia Augusta*, ed. Akal Clásica, Madrid, 1989. Sobre la aparición de estos términos y otros similares alusivos a la organización matronal en la literatura greco-latina, vid. N. Böels-Janssen, *ibid.*, p. 271, notas 1 y 2 y p. 276, nota 1.

menor medida como esposa, como evidencian la dedidad invocada o el ritual. Tales fiestas se convirtieron primero en el elemento aglutinador de las matronas o aristócratas casadas, pero luego acabaron integrando a todas las mujeres de la sociedad romana³. De ahí la expresión *religión femenina*, ya que se veneraba a diosas, cuyo culto se relacionaba estrechamente con las devotas en su condición de mujeres⁴.

Esta religión englobaba a las mujeres de la sociedad romana, pero también marcaba las diferencias existentes entre ellas, de lo que el calendario festivo proporciona testimonios elocuentes. Como es sabido, apenas se instituyeron fiestas que incluyesen globalmente a todas las mujeres, de tal forma que cada fiesta incorporaba categorías femeninas según criterios muy variados, tales como la edad, el matrimonio, la condición jurídica, etc⁵. De esta forma, la presencia de las mujeres en determinados cultos y rituales venía determinada por su posición en la sociedad.

Por ello, si la mujer casada, pero en especial la univira -la que había contraído un único matrimonio -, se convirtió en el prototipo femenino de la Roma arcaica, las fiestas que contaban con su exclusiva presencia contenían un especial significado, más social que religioso. Tal situación parece observarse en el caso del culto de Fortuna Muliebris, que agrupaba sólo a recién casadas y univirae, mientras que en las Matronalia se ampliaba la participación a todas las romanas casadas, independientemente del número de maridos que hubiesen tenido.⁶

En ambas fiestas, ha de resaltarse el hecho que provocó sus orígenes, ya que surgieron para conmemorar actos protagonizados por mujeres y beneficiosos para la ciudad, y en los que antes habían fracasado los hombres⁷. Las matronas habí-

³ Sobre la matrona y su posición privilegiada frente a otras mujeres de la sociedad romana, *vid.*, entre otros, M. Lightman -W. Zeisel, "Univira: An Example of Continuity and Change in Roman Society", *Church History*, 1977, 46, p. 20 y S. Shepard Kraemer, *Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford, 1992, pp. 51-52.

⁴ Respecto a la religión femenina, *vid.* N. Boëls-Janssen, *op. cit.*, pp. 12 y 469-471. J. Scheid puntualiza en "«Extranjeras indispensables». Las funciones religiosas de las mujeres en Roma", en G. Duby - M. Perrot, *Historia de las mujeres*, I, Madrid, 1991, p. 446, que los cultos femeninos se consideraban excepcionales y vinculados con ritos específicos, en concreto con las *desviaciones*, ya que la religión de verdad era asunto masculino.

⁵ *Vid.* sobre este asunto bien analizado, E. Cantarella, *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Madrid, 1991 (1ª ed., Roma, 1981) pp. 256-258; R. Shepard Kraemer, *op. cit.*, pp. 50-51 y J. Gagé, *op. cit.*, pp. 5-6.

⁶ Aunque las univirae participaban en otras fiestas como las Matralia del 11 de junio en honor de Mater Matuta, éstas se han excluido de este estudio, ya que las participantes eran madres y esposas de un único marido, prohibiendo el acceso a su templo a las esclavas, pero las primeras realizaban el ritual llevando ante la diosa a los hijos de sus hermanas. Sobre la univira y su presencia en el calendario femenino, *vid.*, entre otros, M. Lightman y W. Zeisel, "art. cit.", p. 20; N. Boëls-Janssen, *op. cit.*, pp. 232-241 y F. Champeaux, *Fortune. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. I*. Roma, 1988, pp. 352-360.

⁷ N. Boëls-Janssen, *ibid.*, pp. 2, 282 y 469.

an relegado sus funciones tradicionales en la domus, interviniendo en asuntos públicos como la guerra o la diplomacia, claramente propios de la población masculina. Precisamente, fueron los hombres quienes utilizaron, -a veces sólo toleraron-, estas actividades de las mujeres como hazañas dignas de ser recordadas en el establecimiento de las fiestas del calendario femenino.

Habida cuenta de la importancia del culto a Fortuna Muliebris y de las Matronalia en el calendario de la antigua Roma, el origen y evolución de estas fiestas aporta interesantes datos sobre la peculiar situación de la mujer romana frente a otras sociedades antiguas o patriarcales. En especial, si se considera la aparente contradicción entre el surgimiento de celebraciones destinadas a resaltar unos valores femeninos opuestos a los masculinos y el recuerdo de hechos protagonizados por mujeres que actúan en el espacio de los hombres.

Las matronas y las fiestas del calendario romano.

La tradición historiográfica antigua atribuyó al rey Numa la organización del calendario religioso romano, pero éste último cambió notablemente a lo largo de la República, época en la que adquirió sus rasgos característicos. En el caso de las fiestas femeninas, la mayoría se implantaron en los siglos V y IV a. d. C., cuando se consolidó plenamente la estructura de la república aristocrática, lo que conllevó claramente la definición del papel de las mujeres en la comunidad cívica.

Más de 100 días festivos figuraban en el calendario republicano, y muchas de las celebraciones religiosas exigían la participación conjunta de hombres y mujeres⁸. No obstante, también se contemplaba la aparición de fiestas con presencia de devotos en función de su sexo, masculino o femenino. Entre otros ejemplos, destacan el sacrificio a Hércules en el Ara Máxima o el culto a Marte Silvano, que competían únicamente a los varones, mientras que Bona Dea era honrada sólo por matronas⁹. Precisamente los hechos ocurridos en el año 62 a. d. C. con ocasión del desarrollo de la ceremonia en honor de esta diosa en casa

⁸ Sobre el calendario romano, vid. H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Londres, 1981, en especial las pp. 259-266, en las que recoge las listas de fiestas del calendario, ordenadas por meses. J. Le Gall en *La religion romaine de l'époque de Caton l'ancien au règne de l'empereur Commode*, París, 1975, pp. 81-87, resalta que el calendario litúrgico conocido por los Fastos de Ovidio abarca sólo los primeros seis meses del año y los otros se conocen por los calendarios epigráficos posteriores a César.

⁹ Vid., entre otros, J. P. V. D. Balsdon, *Roman Women. Their History and Habits*, Connecticut, 1962, p. 243. P. Klossowski en *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, Montpellier, 1968, p. 34, señala que tal exclusividad de la participación femenina en el culto de Bona Dea, se vinculaba con el renacimiento de la naturaleza, como parece deducirse de la divinidad invocada.

del pretor, reflejan la importancia del afán de preservar la exclusiva presencia femenina. Me refiero al conocido episodio protagonizado por Clodio, quien penetró en la casa del magistrado, donde las romanas celebraban la fiesta. Esta acción provocó un enorme escándalo en su época, de lo que da cuenta detalladamente Cicerón.¹⁰

Tales acontecimientos refuerzan la existencia de una clara oposición entre lo masculino y lo femenino en determinadas fiestas del calendario romano, pero que no sólo afectó a la condición de los devotos. El contraste se evidencia aún más si tenemos en cuenta a las deidades homenajeadas y la naturaleza de su culto, la valoración del sacerdocio, los rituales y, por último, la época del año en que se desarrollaban las fiestas.

Respecto a las diosas que presidían las fiestas femeninas, destacan especialmente Juno y Fortuna, acompañadas de epítetos que indican aspectos concretos de su culto; así Juno figura como Primigenia, Regina, Lucina, mientras que Fortuna lo hace como Virilis o Matronalis, por no mencionar más que algunos de los múltiples calificativos de ambas divinidades. A éstas, se pueden añadir los casos de Venus, Ceres, Diana o Mater Matuta. Tales teónimos, junto a Vesta y Minerva, configuraban el panteón de las divinidades preferidas por las mujeres, dada la naturaleza de su culto; en efecto, estas deidades velaban por la fecundidad (de las mujeres, pero también de los campos), e incluso llegaban a asumir funciones tutelares en general o proféticas.¹¹ No obstante, en las fiestas femeninas destaca la fecundidad, pero también las etapas de la vida de una mujer hasta llegar a convertirse en madre (virginidad y matrimonio). En claro contraste, Marte y Hércules, entre otros ejemplos, se vinculaban con la guerra y eran objeto de preferencia por los varones.

El papel que en la sociedad ejercía la sacerdotisa de estas fiestas revela asimismo la consideración de la religión femenina en la comunidad romana. En los cultos cívicos, el ritual lo dirigía un varón, cuyo sacerdocio disfrutaba de un reconocimiento oficial; en este sentido, hay que recordar el gran número de colegios sacerdotales que atendían los cultos romanos, de los cuales sólo aparecen las Vestales con una composición femenina (la flaminica Dialis y la regina sacrorum son esposas de sacerdotes). Si en la Roma antigua el poder de la religión pública pertenecía a los varones, se estaba trasladando a la civitas el modelo de la domus,

¹⁰ La casa era la de César, pretor en ese año, y como consecuencia de estos hechos se divorció de su mujer Pompeya. Vid., entre otros, H. H. Scullard, *op. cit.*, p. 200; J. P. V. D. Balsdon, *ibid.*, pp. 244-245; R. Shepard Kraemer, *op. cit.*, pp. 53-54 y R. Pichon, "Le rôle religieux des femmes dans l'ancienne Rome", *Annales du Musée Guimet*, XXXIX, 1912, p. 101, quien resalta que eran los hombres los encargados de elegir a la mujer que sería la sacerdotisa, función que recaía en la esposa del magistrado.

¹¹ Vid., entre otros, B. Rantz, "Aperçu sur la situation de la femme à Rome", *Comptes Rendues de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1988, pp. 288-290 y N. Boëls-Janssen, *op. cit.*, pp. 472-475.

donde el pater familias era el verdadero actor, mientras que la mater familias aparecía como mera espectadora.¹²

Aunque la matrona pudiese ejercer como sacerdotisa, sólo lo haría en las fiestas de mujeres y en actos culturales que permanecían en el ámbito de lo privado y no oficial. Frente a las posibilidades ofrecidas a los varones, a las mujeres se les vedaba el acceso a las actividades públicas y oficiales, incluidas las religiosas. En última instancia, se pretendía enfatizar la posición del sacerdote como ciudadano, mientras que en el caso de la sacerdotisa se resaltaba su condición de mujer como esposa y madre de ciudadanos, lo que también expresan los rituales de las fiestas;¹³ en éstos, de nuevo, se percibe la oposición entre lo masculino y lo femenino.

En las celebraciones dirigidas por los sacerdotes, eran frecuentes los sacrificios de animales y el uso del vino. Tales prácticas estaban prohibidas a las mujeres, que ni siquiera podían presenciar tales inmolaciones, lo que debía responder a un tabú ancestral.¹⁴ Al parecer, se consideraba que la sangre del animal dedicado a los dioses evoca la muerte y la mujer tiene que relacionarse con los cultos propiciatorios de vida.¹⁵

Posiblemente, por esta vinculación antigua con un ciclo agrícola o con cultos de la fecundidad, las romanas homenajeban a sus diosas con flores o leche en las fiestas de Matronalia o en las Nonae Caprotinae respectivamente y con miel a la diosa Libera. El uso del vino no se toleraba, según admite un gran número de historiadores; no obstante, se ha llegado a pensar que la *leche* mencionada en el ritual de Bona Dea, era una expresión eufemística que encubría la utilización del vino.¹⁶

¹² Sobre la consideración del sacerdocio en la religión romana, vid. especialmente J. Scheid, "art. cit.", p. 422 y *La religión en Roma*, Madrid, 1991 (1ª ed. Roma-Bari, 1983) pp. 6 y 25. Para el caso de las vestales, vid. Fr. Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Nápoles, 1968 y respecto a la *flaminica Dialis*, vid. N. Böels-Janssen, "Le statut religieux de la *flaminica Dialis*", *Revue des Etudes Latines*, 1973, 51, pp. 77-100.

¹³ J. Scheid en "ibid.", p. 432, añade que si las mujeres se encargaban de la celebración de grandes rituales públicos lo hacían cuando se veían involucradas como mujeres y para representar a través de su papel de madres la función de la divinidad homenajeadas. N. Böels-Janssen en *op. cit.*, p. 469, añade que la religión femenina ignora el sacerdocio.

¹⁴ Según R. Pichon ("art. cit.", p. 83), la mujer se limita a ayudar en la preparación del sacrificio. Vid. también J. Scheid, "ibid.", pp. 423-425.

¹⁵ No obstante, ha de señalarse que como casos excepcionales, la *flaminica Dialis* y la *regina sacrorum* en su calidad de esposas de sacerdotes sí podían sacrificar. Sobre la incapacidad de las mujeres para realizar sacrificios, vid. sobre todo O. de Cazanove, "Exesto: L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome (à propos de Plutarque *Quaest. Rom.* 85)", *Phoenix*, XLI, 2, pp. 159-173, en especial las pp. 167-168 y 173.

¹⁶ Vid. J. Scheid, "art. cit.", p. 425; O. de Cazanove, "ibid.", pp. 159-160 y 168-170, nota 49 y N. Böels-Janssen, *op. cit.*, pp. 451-453. D. Mirón en *Mujeres, religión y poder: el culto imperial en el Occidente del Mediterráneo*, Granada, 1996, p. 298, cuestiona la prohibición del uso del vino en los rituales femeninos.

La concentración de las fiestas femeninas en los meses de primavera y verano, coincidiendo con el calendario agrícola, es un dato más que refuerza la relación de los cultos femeninos con la fecundidad de las mujeres y de la naturaleza en general.¹⁷ Tales fechas coinciden con las correspondientes a las celebraciones militares (de marzo a octubre) que marcaban el inicio y final de las campañas del ejército romano. En suma, con un desarrollo paralelo pero con características muy diferentes, se celebraban en Roma fiestas masculinas que reforzaban el papel de los hombres como soldados y femeninas que ensalzaban a las mujeres como madres.

No obstante, independientemente de la clara separación entre los calendarios festivos de hombres y mujeres, éstas imitarán los modelos de actuación masculina en sus prácticas culturales. Para honrar a sus diosas, las romanas, sobre todo las matronas, se reunían, tomaban decisiones y elegían a sus representantes como sacerdotisas, e incluso podían pagar a sus expensas las ofrendas o la estatua divina; con cierta ironía, algunos autores dicen que, en verdad, era la fortuna de sus maridos la que ellas usaban. En estas circunstancias, las matronas se veían obligadas a organizarse y a dotarse de sus propios lugares de expresión, los templos, aunque lo hicieran sólo para tratar cuestiones religiosas y el ámbito privado¹⁸ Muy posiblemente, la experiencia acumulada en las prácticas religiosas favoreció que las romanas, sobre todo las matronas, colectivamente protagonizaran hechos de interés público, en las que demostraron su capacidad de iniciativa, y que tuvieron lugar sobre todo a lo largo de la República.¹⁹

Algunas de estas acciones de las mujeres, como el mito de las Sabinas que se remonta a los orígenes de Roma, o las actuaciones de personajes femeninos del

¹⁷ Salvo el caso particular del mes de diciembre, las fiestas del calendario romano se concentraban entre marzo y octubre, destacando la agrupación de las femeninas entre abril y agosto. Vid. H. H. Scullard, *op. cit.*, pp. 259-276.

¹⁸ N. Boëls-Janssen en *op. cit.*, p. 279-283 refiere que los actos protagonizados por mujeres no se explican si éstas no estaban dotadas de organización.

¹⁹ Algunos de los actos más conocidos de los protagonizados por las romanas de la República son mencionados por L. Peppe en *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna in età repubblicana*, Roma, 1984, pp. 12-13, 17-50 y 118-127. Entre otros, merece la pena citar los siguientes: 449 a. d. C., protestas contra los decemvros; 395 a. d. C., aportación de sus joyas para realizar un voto al dios Apolo, lo que repiten en el 390 a. d. C. por el desastre galo acaecido en la ciudad romana; 331 a. d. C., imposición de la pena de muerte a 170 matronas acusadas de envenenamiento a sus maridos; 207 a. d. C., elección de 25 representantes para recoger las contribuciones de las dotes en plata de las mujeres y realizar una ofrenda a la diosa Iuno Regina en el Aventino; 195 a. d. C., solicitud de la anulación de la ley Opia, que consistía en limitar la ostentación del lujo en público y que al final se abrogó; 186-180 a. d. C., muerte de mujeres implicadas en el episodio de las Bacanales; 42 a. d. C., ante la exigencia del pago de tasas a las 1.400 matronas más ricas, gracias a la intervención de Hortensia, la cifra se rebajó a 400 mujeres. Vid. también sobre estos episodios, C. Herrmann, *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la République romaine*. Bruselas, 1964, pp. 30-115. Partiendo de la existencia de esta serie de hechos, R. Shepard Kraemer (*op. cit.*, p. 52) llega a calificar a las matronas como una clase.

círculo de Coriolano evocan comportamientos matronales que nada tienen que ver con la religión, aunque motivaron el surgimiento de las Matronalia y del culto de Fortuna Muliebris.

Las Matronalia y el homenaje a las mujeres casadas

Todos los años, el día 1 de marzo tenían lugar las Matronalia, fiesta matronal por excelencia en la Roma antigua, en la que se honraba a Iuno Lucina, la divinidad protectora de los partos. Según Ovidio, entre otros autores, en esta fecha se conmemoraba el natalicio del templo del Esquilino y dedicado a esta diosa en el año 375 a. d. C. El hecho de que las Matronalia recuerden las hazañas de las Sabinas, parece indicar que con anterioridad y en la temprana historia de Roma, ya existía una fiesta privada en la que se honraba a las matronas, que adquirió un carácter oficial tras la consagración de este santuario.²⁰

En este sentido, conviene resaltar que la fiesta matronal más notable de Roma se liga directamente a las primeras habitantes de la ciudad. Los acontecimientos supuestamente protagonizados por las sabinas son objeto de constantes panegíricos por los autores antiguos como Ovidio o Livio, entre otros, y aunque suficientemente conocidos, merece la pena recordarlos, dada su importancia para entender el significado de las Matronalia.²¹

Estas mujeres sabinas actuaron como mediadoras eficaces entre sus maridos latinos, quienes las raptaron para luego convertirlas en sus esposas, y sus padres sabinos, que deseaban vengar tal ignominia. Ante el dilema de elegir entre los varones de la familia conyugal o la paternal, las sabinas pidieron la paz a ambas partes. Por su intervención, se evitó una guerra inútil y se unieron sabinos y latinos en una misma comunidad, la que ya había fundado Rómulo.²²

²⁰ Sobre las características de las Matronalia, vid. especialmente N. Boëls-Janssen (op. cit., pp. 309-319), para quien debe tratarse de una fiesta antigua, ya que ni el día ni los ritos se explican por su relación con el templo del Esquilino. H. H. Scullard en op. cit., pp. 85-87 afirma que no era una celebración oficial. Vid. también J. Gagé, op. cit., pp. 66-80 y Ovidio, *Fasti*, III, 167-255; para esta obra, vid. la edición de B. Segura Ramos, *P. Ovidio Nasón. Fastos*, ed. Gredos, Madrid, 1988.

²¹ Una información detallada sobre las acciones de las sabinas figura en Tito Livio, I, 9-13; Ovidio, *ibid.*, III, 195-245; Plutarco, *Rómulo*, 19, 1-10; 20, 4 y 21, 1 y Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades Romanas*, II, 45; 46, 1-2 y 47, 3-4. Sobre estas obras, vid. M. Pérez González, *Tito Livio. Los orígenes de Roma*, ed. Akal Clásica, Madrid, 1989; A. Pérez Jiménez, *Plutarco. Vidas Paralelas. I.*, ed. Gredos, Madrid, 1985 y E. Jiménez y E. Sánchez, *Dionisio de Halicarnaso. Historia Antigua de Roma. Libros I-III*, ed. Gredos, Madrid, 1984.

²² Respecto al mito de las sabinas, vid., entre otros, B. Liou-Gille, "L'enlèvement des Sabines", *Latomus*, 1991, L, pp. 342-348; O. de Cazanove, "art. cit.", pp. 161-163 y C. Herrmann, op. cit., pp. 21-23.

En estos hechos, destaca la actuación de las sabinas como defensoras de los intereses de sus esposos e hijos, pero sobre todo de la ciudad romana, lo que les reconoció el primer rey latino. Rómulo, en efecto, se encargó de llevar a estas sabinas a Roma, donde urdió su rapto como único medio de obtener esposas para los fundadores de la comunidad; de este modo, estas mujeres acabaron compartiendo con sus esposos el mito de generación heroica para la posteridad.²³ Con estas acciones, este monarca definía el estatuto femenino en la Roma primitiva, el matrimonio, pues él se había encargado de empujarlas hacia los esponsales con los varones de su reino.²⁴

Dados sus orígenes, las Matronalia recuerdan sobre todo a las mujeres-matronas para resaltar su condición de esposas y madres, a lo que conduce el matrimonio. Por ello, resulta un tanto sorprendente la fecha elegida para su celebración, que inaugura el mes de marzo, dedicado a Marte y a los cultos guerreros; el mismo día 1, tenían lugar las *Feriae Martis*. De todos modos, es posible entender la elección de esta fecha, si se relaciona esta fiesta con el comienzo del año arcaico lunar, que se colocaba bajo la protección de Juno, quien además también presidía las kalendas de todos los meses. Según algunos autores, la coincidencia con las Matronalia responde al afán de ligar el inicio del calendario con la mujer y el matrimonio, y no sólo con la fecundidad (lo que parece indicar la advocación a Iuno Lucina), para lo que había otras fiestas a lo largo del año.²⁵

El comienzo del año vinculado directamente con Juno y las mujeres reforzó la importancia social y no sólo religiosa de las Matronalia. Pero, dado que la fiesta acogía a todas las casadas, la divinidad homenajeadada no podía ser otra que Juno, la patrona por excelencia de estas matronas y del matrimonio, aunque su culto era muy variado e incluía la tutela sobre otros modelos femeninos, tales como la virgen, la casada con o sin hijos, etc. Fue tal la popularidad de la esposa de Júpiter en la religión femenina, que esta expresión se convirtió en el equivalente para las mujeres del *genius* protector para los varones.²⁶

A pesar de que algunos autores resten importancia a la fecundidad como elemento destacado en el ritual de las Matronalia, y en contrapartida resaltan el papel del matrimonio, la presencia de Iuno Lucina parece contradecir tales planteamientos. Entre los múltiples epítetos de Juno, se optó por la elección de Lucina (término relacionado con *Lux*), la que protege a las parturientas en el difícil momento del alumbramiento de los hijos. En este caso, se enfatiza la condi-

²³ J. Gagé, *op. cit.*, p. 69.

²⁴ O. de Cazanove, "art. cit.", p. 161.

²⁵ N. Boëls-Janssen, *op. cit.*, pp. 311-319. Vid. también G. Dury-Moyaers, "Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.17.1, Berlín-Nueva York, 1981, p. 15.

²⁶ J. Gagé, *op. cit.*, pp. 63-65 y, sobre todo, J. Rives, "The Iuno Feminae in Roman Society", *Echos du Monde classique / Classical Views*, 1992, XXXVI, n.s. 11, pp. 33-49, sobre todo la p. 46.

ción maternal de la mujer, y parece que el matrimonio se justifica esencialmente por la fecundidad de la esposa.²⁷

Fue a esta diosa, Iuno Lucina, a quien las matronas dedicaron el templo del Esquilino, cumpliendo el voto de una tal Albinia.²⁸ Aunque la tradición insista en el protagonismo femenino, resulta extraño que la fundación de un santuario se hubiese realizado por mujeres, ya que se requería la presencia de varones en su calidad de magistrados y sacerdotes públicos.

Independientemente de cuáles fueran las circunstancias de la consagración del templo a Iuno Lucina, lo que se pretendía era que todas las mujeres casadas acudiesen a este recinto sagrado para honrar a la diosa cada primero de marzo. Las que acababan de celebrar el matrimonio llevaban incienso y flores, mientras que las parturientas le pedían un parto feliz; sobre estas últimas pesaba la prescripción de que no llevasen nudos, ni en el peinado, ni en el ornamento o vestido, de ahí que dejaran sus cabellos sueltos; al parecer, los nudos podían impedir el futuro nacimiento de los hijos.²⁹ La presencia exclusiva de las casadas resalta obviamente el homenaje al matrimonio en la fiesta, pero a la vez se destaca asimismo el papel maternal de la esposa.

Junto a la práctica de tales ofrendas, en este día se desarrollaba actos sociales en el hogar, y centrados en el reconocimiento de la matrona. Esta se engalanaba para recibir los regalos de amigos y parientes, en especial de su marido. Tales dádivas entre los esposos parecían garantizar la solidez de su unión y se acompañaban de ritos, en los que la mater familias rogaba pro laude virorum y el pater familias lo hacía pro conservatione coniugii.³⁰ Como muestra de su condescendencia, la dueña del hogar agasajaba a sus esclavos y esclavas, a quienes servía la comida, lo que parece revelar cierta subversión del orden social, ligado quizá a la relación de esta fiesta con el comienzo del año y no con el culto de Iuno Lucina.

²⁷ Sobre las diferentes interpretaciones del término *Lucina*, vid., entre otros, G. Dury-Moyaers, "art. cit.", pp. 149-151, quien añade que el culto a *Iuno Lucina* como diosa de las parturientas adquirió popularidad a partir del siglo IV a. d. C. y J. Gagé, *ibid.*, p. 68. Para la relación de Lucina con *Lux*, vid. H. H. Scullard, *op. cit.*, pp. 86-87 y Ovidio, *Fasti*, II, 445-452.

²⁸ Albinia representa a un personaje histórico, esposa o hija de Albino, según J. Gagé (*ibid.*, pp. 74-80). La elección del Esquilino como lugar de ubicación del templo, sin duda, se relaciona con el episodio narrado por Ovidio (*Fasti*, II, 425-452). Según este autor, las sabinas, preocupadas por su esterilidad, habían acudido a este bosque sagrado para consultar a la diosa Juno y que ella les proporcionara el remedio a sus problemas; Juno les recomendó que se flagelaran con las tiras de la piel de un macho cabrío sacrificado, lo que hicieron y de esta forma se convirtieron en madres. Esta costumbre persistió en Roma, y con ocasión de la fiesta de las *Lupercalia*, las mujeres sin hijos pedían ser azotadas en la espalda para superar su infertilidad. Sobre este templo, vid. G. Dury-Moyaers, "art. cit.", p. 153 y Ovidio, *ibid.*, III, 245-250.

²⁹ Aunque N. Boëls-Janssen en *op. cit.*, p. 309, afirma que no se conocen con precisión los ritos.

³⁰ *Vid.*, entre otros, J. Gagé, *op. cit.*, pp. 67-68 y N. Boëls-Janssen, *ibid.*, p. 308.

Estos últimos elementos festivos (los regalos, el banquete a los esclavos e incluso los disfraces) también están presentes en las Saturnalia, donde el marido era el homenajeado el 17 de diciembre - luego entre los días 17 al 23, a partir del siglo I d. C.-. La celebración de las Saturnalia a finales del año solar revela otros paralelismos entre cultos masculinos y femeninos, en el sentido que las celebraciones de varones parecen marcar el término del año solar, mientras que las fiestas de mujeres indican el inicio del lunar.³¹

Las Matronalia, que parecen haber surgido en la época de los fundadores de Roma, adquirieron una enorme popularidad, que no disminuyó con el paso del tiempo. Ni siquiera el cristianismo consiguió suprimir la celebración de esta fiesta, criticada por Tertuliano y otros autores cristianos posteriores.³² No obstante, da la impresión de que en su evolución, las Matronalia acabaron resaltando el acto social en detrimento de las prácticas culturales. La pervivencia de tales homenajes a las casadas y al matrimonio, aunque estuviesen desprovistos de su contenido religioso, revela el mantenimiento de un modelo femenino a lo largo de la historia de Roma. Con ligeras diferencias, en el culto a Fortuna Muliebris se repite tal prototipo de mujer, donde la univira, casada pero dependiente de un único marido, asume el protagonismo ritual.

El culto a Fortuna Muliebris y el protagonismo de las univirae

A propósito del culto a Fortuna Muliebris, dado que sus orígenes se relacionan con notables acontecimientos de los comienzos de la República, la historiografía antigua proporciona un detallado relato, en el que a veces se aprecian ligeras contradicciones. Los hechos remiten a la victoria de las mujeres sobre Coriolano, de lo que dan cumplida información Tito Livio, Dionisio de Halicarnaso o Valerio Máximo, entre otros autores de la Antigüedad.³³

A partir de la información de los autores greco-romanos, los hechos que motivaron la fiesta dedicada a Fortuna Muliebris habrían sucedido del siguiente modo. En los inicios del siglo V (en el año 493 según Dionisio de Halicarnaso y en el 489/88 según otros autores), Coriolano, un aristócrata romano, se había convertido en el líder de los volscos, enemigos de Roma, la

³¹ Sobre las Saturnalia, vid. H. H. Scullard, *op. cit.*, pp. 87 y 205-207. Sobre sus paralelismos con las Matronalia, vid. N. Böels-Janssen, *ibid.*, p. 318.

³² N. Böels-Janssen, *ibid.*, p. 316.

³³ Tito Livio, II, 40, 1-2; Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades Romanas*, VIII, 39-54 y Valerio Máximo, V, 2, 1 y 4, 1. Para estas dos últimas obras, vid. A. Alonso y C. Seco, *Dionisio de Halicarnaso. Historia Antigua de Roma. Libros VII-IX*, ed. Gredos, Madrid, 1989 y F. Martín Acera, *Valerio Máximo. Hechos y dichos memorables*, ed. Akal, Madrid, 1988. Sobre estos testimonios y otras referencias de Festo (282 L) y Plutarco (*Coriolano*, 37), vid. N. Böels-Janssen, *ibid.*, p. 373, nota 4.

ciudad víctima de sus ataques.³⁴ En vano senadores primero y luego sacerdotes le rogaron que abandonase a este pueblo de los llamados montañeses. Ante el fracaso de la diplomacia masculina, una matrona llamada Valeria toma la iniciativa en una manifestación en el Capitolio y habla con Volumnia y Veturia, esposa y madre respectivas del ahora traidor, con el objeto de que estas mujeres le hicieran desistir de su empresa. Fue precisamente el agmen mulierum, la embajada femenina, presidida por Volumnia, que llevaba a sus dos hijos en brazos, y Veturia, pero sobre todo las palabras que ésta última pronunció lo que hizo que Coriolano abandonase a los volscos, evitándose una nueva guerra.³⁵ A propósito del discurso de esta matrona, Veturia, ha de señalarse que revela el sentir de una mujer que antes vela por los intereses de su patria frente a los de su hijo. Tal y como lo reproduce Tito Livio, Coriolano le oyó decir a su madre frases como las que siguen:

“Espera, antes de recibir tu abrazo sepa yo si me acerco a un enemigo o a un hijo, si en tu campamento soy tu cautiva o tu madre. ¿A esto me han llevado mi larga vida y mi desgraciada vejez, a verte desterrado y después enemigo? ¿has podido devastar esta tierra que te vio nacer y te alimentó? ¿No se te calmó tu ira al atravesar nuestras fronteras, a pesar de que habías venido con ánimo hostil y amenazante? ¿No se te ocurrió pensar cuando Roma estaba ante tu vista: “Dentro de aquellas murallas están mi casa, mi hogar, mi madre, mi esposa, mis hijos”? Así pues, si yo no hubiese dado a luz, Roma no sería sitiada; si yo no hubiese tenido un hijo, hubiera muerto libre en una patria libre. Pero yo nada puedo sufrir más triste para mí que vergonzoso para ti, y, aunque, sea muy desgraciada, no lo seré por mucho tiempo: piensa en éstos, a los que, si prosigues, les espera una muerte prematura o una larga esclavitud”³⁶

Al igual que había ocurrido con las sabinas, de nuevo las mujeres actúan para salvar la patria del terrible mal de la guerra. En ambos casos, los hombres admitían los éxitos femeninos, y cuando lo hacían, reconocían al mismo tiempo su incapacidad. Frente a las armas del ciudadano-soldado o la oratoria del magistrado, las romanas, ostentando su castidad y sobre todo su sentido del deber, lograron con sólo sus palabras convencer y vencer al enemigo.

³⁴ Según J. Gagé (*op. cit.*, pp. 49-50), resulta imposible precisar la fecha en la que se produjeron estos acontecimientos, dada la confusión en las informaciones de la historiografía greco-latina.

³⁵ Sobre estos hechos y su sentido religioso, vid. J. Scheid, “art. cit.”, pp. 433-434; J. Champeaux, *op. cit.*, pp. 335-336. J. Gagé en *ibid.*, pp. 21, 48-50 y 54, considera que este mito no debió originar fiestas en el calendario y resalta que en el relato de Plutarco, la madre y esposa de Coriolano se corresponden con Vergilia y Volumnia respectivamente. De este autor vid. también “Classes d’âge, rites et vêtements de passage dans l’Ancien Latium: à propos de la garde-robe du roi Servius Tullius et de la déesse Fortuna” *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1958, 24, pp. 46-49 y “Matrones ou mères de famille? Sur des formes archaïques d’encadrement féminin dans les sociétés primitives de Rome et du Latium”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1960, 29, pp. 45-50.

³⁶ Tito Livio, II, 40, 4-9.

Con el objeto de que tal hazaña femenina fuese recordada por la posteridad, para honrar a estas mujeres, las autoridades públicas masculinas decidieron elevar un templo y una estatua a Fortuna Muliebris, en el mismo lugar donde había tenido lugar el encuentro con Coriolano; exactamente, a cuatro millas de Roma, en la vía Latina. Las matronas no esperaron a que se consagrara el templo y allí mismo conmemoraron el primer aniversario de este acontecimiento, un 6 de diciembre del año 487.³⁷ El natalicio del templo se desarrolló meses más tarde, el 6 de julio del año siguiente y en esta ocasión, las matronas a sus expensas elevaron una segunda estatua a la diosa. Como muestra de su satisfacción por la iniciativa femenina, esta segunda estatua de Fortuna Muliebris llegó a hablar para agradecer la ofrenda matronal, hecha según las reglas y sus palabras habrían sido las siguientes:

*“Conforme a las sagradas leyes de la ciudad, oh matronas romanas, (...) me habéis ofrecido este templo”.*³⁸

A partir de este año (486?), las matronas veneraban a esta divinidad el 6 de julio y en este recinto extraurbano.³⁹ No obstante, sólo se permitía la participación de las univirae, quienes se encargaban de adornar la estatua de Fortuna Muliebris, y la primera mujer que asumió tal honor fue Valeria. Las recién casadas se limitaban a llevar las guirnaldas de flores, rogando a la diosa que les proporcionara una afortunada fecundidad. Estos rituales evidencian la relación con el matrimonio, dada la presencia exclusiva de las casadas y además una sola vez, lo que implicaba la exclusión de jóvenes vírgenes, cortesanas o de las mujeres que habían tenido más de un marido.⁴⁰

El protagonismo de la univira en el ritual, la elección de una Fortuna apodada Muliebris y la aparición de los tres personajes femeninos del agmen ante Coriolano, son aspectos de esta fiesta que han llamado poderosamente la atención de los investigadores.

En relación a Fortuna, invocada como diosa de la suerte tanto por hombres como por mujeres, la aparición del epíteto de Muliebris en este caso y el conocido de Virilis en otros, evidencian una dualidad de lo masculino y lo femenino en el culto a esta divinidad.⁴¹ Entre las múltiples Fortunas (Primigenia, Virgo,

³⁷ Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas*, VIII, 55, 4.

³⁸ Sobre las frases pronunciadas por la diosa, vid. Valerio Máximo, I, 8, 4 y también Dionisio de Halicarnaso, *ibid.*, VIII, 56, 2 y Plutarco, *Coriolano*, 57. Vid. también, entre otros, J. Champeaux, *op. cit.*, p. 337 y J. Gagé, *op. cit.* p. 53, nota 1.

³⁹ Respecto al templo en honor de Fortuna Muliebris, inaugurado por el cónsul Proculus Verginius, según H. H., Scullard (*op. cit.*, pp. 160-161), éste dato no figura en el calendario. Vid. también, Dionisio de Halicarnaso, *ibid.*, VIII, 55; J. Gagé, *ibid.*, pp. 4 y 53-54 y F. Champeaux, *ibid.*, pp. 368-373.

⁴⁰ N. Boëls-Janssen, *op. cit.*, pp. 373 y 388.

⁴¹ Sobre el culto a Fortuna en general y a Fortuna Muliebris, en particular, vid. sobre todo J. Champeaux, *op. cit.*, pp. 335-373 e I. Kajanto, “Fortuna”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.17.1, Berlín-Nueva York, 1981, pp. 502-558, en especial pp. 511-512. J. Gagé en “Matrones...”, p. 49, destaca el posible origen volsco y sabino de la Fortuna Muliebris.

Virginalis, ...), la conocida como *Muliebris* representaba, sin duda, a la que proporcionaba la suerte, pero específicamente a las mujeres; aunque no se especifique de una manera más concreta en el teónimo, el ritual de su culto claramente se relaciona con el matrimonio, dados los privilegios de las *casadas* y *univirae*, las únicas presentes en las ceremonias.

Debido a que su templo se ubicó fuera de la ciudad, casi a modo de bastión defensivo, esta diosa de rasgos esencialmente matronales, parece que ampliaba su tutela a toda la población romana de la comunidad.

En lo que afecta al papel de la *univira* en el ritual, no cabe duda de que esta matrona adquiere un enorme protagonismo en el relato de Coriolano. La aparición de tres personajes femeninos diferentes en la convocatoria y posterior embajada puede indicar la representación de prototipos de mujeres en función de su edad o estatus; J. Gagé distingue a la anciana, la esposa y la virgen, mientras que otros autores no admiten la presencia de Valeria identificada con la joven-virgen. En ambos planteamientos, se admite que la fiesta encuadraba categorías femeninas de la ciudad, enfatizando a la esposa y a la madre.⁴² A esta consideración se puede añadir el hecho de que, en el fondo, se distinguían tipos femeninos relacionados con las fases de la vida de una mujer, desde su juventud o los comienzos de su matrimonio hasta convertirse en la casta esposa, ya anciana, que correspondería a la *univira*.

Habida cuenta de que el número de *univirae* decrecía a medida que avanzaba la historia de Roma, ello influyó decisivamente en la pérdida de popularidad del culto a *Fortuna Muliebris*, que se mantuvo artificialmente en el Imperio y gracias a las iniciativas oficiales, en especial de las emperatrices.⁴³ Al parecer la presencia de la matrona *univira* recordaba el carácter arcaico y aristocrático de la fiesta, que impulsaba un modelo femenino ideal del que las mujeres de la sociedad imperial de los siglos I y II d. C. se sentían cada vez más alejadas.⁴⁴

El calendario romano y los prototipos femeninos

Muy posiblemente las romanas participaron de forma activa en las fiestas a ellas dedicadas, en las que exponían su *pietas* hacia las diosas, al igual

⁴² Vid. J. Gagé, "Classes d'âge...", pp. 47-49 y *op. cit.*, pp. 48-49, 52 y 54-63 y F. Champeaux, *ibid.*, pp. 349-360. Sobre las distintas interpretaciones de estos prototipos femeninos en la historiografía actual, vid. N. Boëls-Janssen, *op. cit.*, pp. 373-381.

⁴³ *Fortuna Muliebris* figura en una moneda que representa a Faustina la Joven con los atributos de la diosa. El templo del Esquilino se restauró por Livia, primero, y luego en el reinado de Septimio Severo y Caracalla, según se menciona en una inscripción hallada en Roma (C.I. L. VI 883). Vid. sobre estos testimonios, J. Champeaux, *op. cit.*, p. 343.

⁴⁴ N. Boëls-Janssen, *op. cit.*, pp. 381-382.

que hacían los hombres. Pero en sus prácticas religiosas, estas mujeres y sobre todo las matronas, disfrutaban y aprovechaban, sin duda, las escasas ocasiones a su alcance para organizarse y tratar los asuntos que les afectaban como mujeres. Esta situación contrasta con la de los hombres, que utilizaban tanto los pretextos de la guerra o de la política, como los de la religión para poder reunirse. De ahí el interés más social que cultural de las fiestas femeninas, ya que el templo podía llegar a representar para las mujeres lo que el foro para los hombres.

Con la inclusión de esta religión de mujeres en el calendario romano, se pretendían reforzar las funciones tradicionalmente consideradas femeninas, la maternidad o el matrimonio. En este sentido, era preciso venerar a las divinidades que tutelaban los actos cruciales en la vida de una mujer, como ocurría con Iuno Lucina, que protegía los partos, o con Fortuna Muliebris protectora de las mujeres como casadas y fieles a un único esposo.

Si de la matrona romana se esperaba ante todo la función materna, debía cumplirla como esposa de un único marido. En este sentido, los hechos conmemorativos de las Matronalia y del culto de Fortuna Muliebris evidencian el alcance de la tarea maternal en la Roma antigua. No se trataba de tener hijos, sino de que fuesen los hijos de una ejemplar ciudadana para que se pudiese imitar el modelo de los antepasados, masculinos o femeninos, en los servicios a la patria, tal y como partiendo de otras situaciones han afirmado algunas investigadoras contemporáneas.⁴⁵ En este caso, la matrona modélica era aquélla que, llegado el caso, no dudaría en igualar a los varones en valor y dignidad; los propios ciudadanos estaban convencidos de esta situación, ya que el mito y la realidad histórica evocan acciones femeninas que pueden ser, y lo eran, objeto de admiración entre los varones, sobre todo en las situaciones peligrosas para la seguridad de la ciudad.

Las fiestas femeninas, entonces, fomentaban la organización de mujeres, pero no para tratar los asuntos femeninos, sino para que a través de la religión las mujeres se sintieran integrantes de la comunidad cívica, protegida por los dioses y las diosas.⁴⁶ En este sentido, el calendario religioso femenino representa a la matrona ante todo como ciudadana y madre de ciudadanos, y luego como la esposa que proporciona hijos legítimos a su cónyuge.

Esta subordinación de la esposa frente a la madre, quizá explique la permisividad social ante la creciente difusión de los divorcios, aunque evidentemente en ello influyeron de forma más decisiva otros factores. Pero la facilidad con la

⁴⁵ Tal y como se muestra en la obra de S. Dixon, *The Roman Mother*, Londres, 1990, en especial la p. 233.

⁴⁶ Sobre la integración de las romanas como ciudadanas en la religión romana, vid. R. Cid, "Mujer y paganismo romano: la religión como supuesta vía de la emancipación femenina en la Roma antigua", *Mujer e Investigación*, Oviedo, 1995, pp. 157-166.

que se disolvían los matrimonios acabó convirtiendo a la univira en un tipo femenino difícil de encontrar en la realidad, al menos en las clases privilegiadas.⁴⁷

La decadencia del culto a Fortuna Muliebris frente al mantenimiento y constante popularidad de las Matronalia, por su contenido social más que religioso, muestra elocuentemente la evolución de las romanas y de su papel en la antigua Roma. Del modelo arcaico se prescindió de la casta y fiel univira, pero no del matrimonio y la maternidad que convertían a una romana en matrona, ya que ello no cuestionaba su papel como ciudadana. Al final de la Antigüedad, la implantación del cristianismo como religión oficial fomentará el renacimiento de la arcaica univira, como se evidencia en la defensa de la fidelidad conyugal y de la castidad, de la que la esposa debía hacer gala ante su marido.

⁴⁷ En la etapa imperial, el énfasis en la mujer que dependía de un único esposo o **univira** pretendía ante todo la aprobación social, pero, a la vez, por el arcaísmo que representaba, cayó en desuso. Vid. M. Lighthman y W. Zeisel en "art. cit.", pp. 24-25.

Las mujeres y las tumbas de los mártires cristianos

AMPARO PEDREGAL
Universidad de Oviedo

El ámbito propio de las mujeres es el limitado por los muros de su casa. Su medio natural, aquel en el que son útiles, es el espacio abarcable, oscuro, conocido y por tanto seguro, vigilado y silencioso, como el vientre grávido; su tiempo, marcado por la inercia y pautado laboriosamente. Todo lo contrario, y por ello mismo complementario del marco donde se desenvuelven los hombres: unas coordenadas de tiempo y espacio concebidas como infinitas, libres, a la luz del día, abiertas a lo inesperado, a lo peligroso, y a la capacidad de iniciativa¹. Con esta compartimentación las sociedades antiguas estaban sentenciando no sólo la marginación de sus mujeres de la vida pública de la comunidad, sino también su imposibilidad de relacionarse entre sí. Esta regla de funcionalidad genérica encuentra su confirmación en los excepcionales momentos en los que se permite el acceso de las mujeres a los espacios públicos, cívicos. Son situaciones casi siempre propiciadas por los rituales religiosos que, en cualquier caso persiguen, desde el plano ideológico, la perpetuidad de las estructuras patriarcales.

El cristianismo no fue ajeno a estos esquemas. A medida que se afianzaba su posición en la sociedad pagana se fueron recortando los márgenes de movimiento de las mujeres, tanto en el sentido de su participación en las labores organizativas de la Iglesia, como en el sentido físico del término. Así, las mujeres cristianas pueden abandonar su casa para reunirse con otros fieles en el lugar de oración, manteniendo siempre el silencio prescrito en el Evangelio². J. Crisóstomo nos ofrece una versión cristiana de la misma idea intentando justificarla al decir que: "Puesto que los asuntos privados componen la condición humana, tanto como los públicos, Dios los ha repartido: todo lo que está fuera lo ha confiado a los hombres, todo lo que está en la casa a las mujeres... cada uno es mucho más útil que el cónyuge en su propio dominio"³. Y cuando se trata de definir la excelencia femenina cristiana, la patristica oriental y occidental menciona la reclusión doméstica entre los primeros preceptos que debe observar la joven que elige la virginidad. Gregorio de Nissa, Metodio de Olimpo, Ambrosio o Jerónimo testimonian encomiásticamente esta paradójica forma de rechazar la sociedad en la que se vive⁴. La huida hacia adentro, refugiarse en lo más recóndito de su casa, al

¹ J.PVERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia arcaica*, Hestia-Hermes", PP. 143 y ss; 163-65.

² ICor. 14,34; ITim.2, 11.

³ Chrysost. *Sing. Coni.*, 4.

⁴ Greg. Niss, *VSMV*, 18-20; Ambr. *Virg.*, III, III; V; Hier. *Ep.* XxII, 25; CVII, 7; Meth. *Symp.* VIII, 4.

abrigo de cualquier mirada es la marca de este ascetismo femenino anterior en el tiempo al desarrollo del monacato o de la huida real de la comunidad para refugiarse en el desierto⁵

Sin embargo, dentro de estas estrictas pautas de comportamiento cristianas del s.IV d.e. en Occidente se contempla una cierta libertad de movimiento para las mujeres, relacionada con el culto a los mártires y sus reliquias, me refiero a las visitas femeninas a las áreas sepulcrales, los *coemeteria*, como empezaron a denominar los cristianos las zonas de enterramiento colectivo a partir del s. III d. e.⁶, a los *martyria*, o emplazamientos vinculados a la presencia de un mártir o un santo. Quisiera hacer algunas reflexiones sobre este fenómeno, sobre su génesis y significación en el contexto pagano, y su continuidad y función en el afianzamiento y expansión del cristianismo.

Las mujeres y la muerte en la Roma pagana

Tanto las tesis de Delehay⁷ sobre los orígenes y forma del culto a los mártires, como las de Grabar⁸ sobre los lugares y espacios arquitectónicos en los que éste se desarrolla, dejaron claro hace ya tiempo que este fenómeno fundamental del cristianismo a partir del s.IV d.e. tiene sus claros antecedentes en el cuidado y rituales para con los muertos, tanto familiares, como públicos del mundo pagano.

Las mujeres parecen haber desarrollado una especial vinculación con esta parcela de las manifestaciones religiosas. P. Brown en su estudio sobre El culto de los santos⁹, afirma que en el Mundo Antiguo las zonas de enterramientos han sido siempre para las mujeres áreas de “menor solemnidad”, en los que podía moverse y relacionarse con otras personas con más libertad fuera del alcance de la vigilancia masculina y familiar. El aspecto de jardín tranquilo y solitario que

⁵ H.SIVAN, “Holy Land Pilgrimage and Western Audiences: Some Reflections on Egeria and her Circle” *Classical Quarterly* 38, 1988, p. 532. M. SERRATO, *Ascetismo femenino en Roma*, Cádiz, 1993. “Apuntes para una tipificación del ascetismo mundano”, en CANDAU, M.-F. GASCO-A. RAMÍREZ, eds., *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid, 1990, PP. 211-222.

⁶ Tert. *De anim.*, 51. Guyon, “Emerge la città cristiana”, en A. SCHIAVONE-A. MOMIGLIANO, *Storia di Roma III. L'Età tardoantica. 2.1 I loughi e le culture*, Torino, 1993, p. 61.
⁷ H. DELEHAYE, *Les Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles, 1933.

⁸ A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris, 1946. Vid. también F. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, Guissen, 1909-12 dos vols. (reed. Berlín, 1974) y J.B. WARD-PERKINS, “Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church” *Journal of Theological Studies* 17, 1966, PP. 20-37. *Les fonctions des Saints dans le Monde occidental (In-XIII siècle)*. Actes du Colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concurs de l'Université de Rome “La Sapienza”, Rome, 1991.

⁹ P. BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981, p.44.

tenían a menudo estos parajes le permitían además olvidarse momentáneamente de las rígidas normas de compostura que debía seguir en la ciudad. Pero por qué se toleraba esa libertad precisamente en relación con las necrópolis, con las ciudades de los muertos, por qué no elegían o no tenían libertad para hacerlo, como lugar ajardinado de esparcimiento de la villa suburbana, o los bosques próximos a la ciudad, en vez de los cementerios.

Dicha vinculación que está documentada ya en el mundo griego no se limita a la participación como plañideras durante el funeral, sino que tiene una continuidad en el cuidado y aportación de ofrendas periódicamente en la tumba, tal como se representa en algunos lekitos áticos del 5. V a.e.¹⁰ El horizonte de referencia en el que podemos insertar esta realidad es sin duda el papel de eslabón entre la muerte y la vida que juega la mujer en las sociedades antiguas. Pero habría que relacionarla de manera más inmediata con la aversión y la contaminación que produce la muerte y lo que la rodea.

El temor a esa polución aconseja en primer lugar alejar a los muertos de los vivos y no mantener contacto alguno con ellos. En Roma la prohibición de enterrar los cadáveres dentro del recinto de la ciudad fue recogida ya en las Leyes de las XII Tablas a mediados del s. V a.e. y revitalizada y reafirmada en el 381 d.e.¹¹ por la legislación bajoimperial teodosiana precisamente para frenar la práctica cristiana de depositar los restos de los mártires dentro de la ciudad. Los muertos deben constituir otra ciudad distinta en los márgenes, allí donde termina la de los vivos.

Los rituales obligados para con los occisos consistían en ceremonias de conmemoración y consolación, como los banquetes fúnebres *-convivia-*, celebrados durante los funerales y las fiestas anuales dedicadas a tal fin, como las *Parentalia*; y ceremonias de aversión tendentes a mantener alejados de los vivos y encerrados en su mundo subterráneo a los muertos. Durante las *Parentalia*, fiesta cuya institución se atribuye a Numa (Plut. *Rom.*, 21), que se celebraba entre el 13 y el 20 de Febrero, el mes de la purificación (*februa* significa purificar, proteger), se honra colectivamente a los antepasados difuntos, pero para hacerlo la ciudad como tal comunidad juega a ser “la no ciudad”, borrando todos los signos de su esencia: los templos se cierran, los magistrados se despojan de los atributos de su poder como representantes del estado, los matrimonios, es decir, la institución que garantiza la continuidad y estabilidad del grupo, no se realizan (Ov. *Fas.* II, 555-564). Es como si la ciudad llena de vida y actividad se detuviera para que

¹⁰ E. FANHAN, H.P. FOLEY, N.B.KAMPEN, S.B.POMEROY, H.A.SHAPIRO, *Women in the Classical World*, Oxford, 1994, pp.96-97 señalan que el cuidado de las tumbas familiares forma parte de las obligaciones de la mujer y de su contribución a la continuidad de su *oikos* particular y de la ley de la ciudad.

¹¹ “*Funus*”, C.H. DAREMBERG- E.D.M. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et romaines* II/2, p. 1392-93.

durante el regreso momentáneo de los muertos (*corpora functa*) a ella no pueda contaminar sus pilares básicos: los dioses, el estado, la familia. Por otro lado ese aspecto de “ciudad muerta” pretende restarle atractivo para los difuntos, que no hallando grandes diferencias con su mundo subterráneo, no desearán quedarse y volverán a sus tumbas de buen grado.

Como corolario de las *Parentalia*, el 21 de Febrero se celebran las *Feralia*, en honor de los situados *inferi*, bajo tierra¹². El ritual, tal como lo describe Ovidio en sus *Fasfi* (II, 571-583), consiste en lo que algunos investigadores consideran una extraña ceremonia, pero que tiene pleno sentido desde la perspectiva de la vinculación de las mujeres con la muerte y la polución que ésta produce. Se celebraba en honor de *Larunda*, *Mater Larum*, también conocida como *Tacita*, una de las ninfas *Camenae*, cuyo culto se remonta a la época de Numa, el primer rey de Roma después de Rómulo, al que se le atribuyen las estructuras religiosas de la ciudad; estamos pues ante una manifestación de las creencias más arcaicas de Roma. A *Tácita*, Júpiter la privó de su lengua por haberla usado para cometer la indiscreción de contarle a su esposa Juno sus propósitos amorosos hacia Juturna¹³. Mercurio, dios protector de los viajes, y muy especialmente del más importante -el que conduce al viajero de esta vida terrena a la muerte subterránea-, se la llevó al Hades, de la relación violenta a la que la sometió nacieron los Lares, protectores de los caminos y de la ciudad (Ov. *Fast* II, 609-617). La celebrante ha de ser una mujer de edad, rodeada de muchachas jóvenes (*puellae*). La anciana coloca tres porciones de incienso en un hueco practicado en el umbral de la casa, lugar especialmente apetecido por los espíritus de los muertos. Luego, mientras recita una oración, rodea con lana una figura de plomo -metal utilizado en las relaciones con la ultratumba-, que simboliza la figura que quiere hacerse callar; entre tanto, revuelve habas negras en su boca, -el negro es asimismo el color apropiado para los ritos vinculados con las regiones subterráneas-. Después cose con una aguja ambos lados de la boca de un pez y dice: “Las lenguas hostiles y los labios enemigos hemos atado”¹⁴.

Así pues, el propósito de este ritual dedicado a acallar las maledicciones, colocado al final de las *Parentalia* cobra el sentido de ceremonia de aversión con marcados perfiles mágicos consistente en colocar a los muertos bajo la vigilancia de una figura femenina condenada al silencio eterno, habituada a traspasar los límites entre la vida y la muerte, y vinculada a la divinidad que controla y dirige

¹² “*Feralia*”, C.H. DAREMBERG-F.D.M. SAGLIO, Dictionnaire... 11/2, PP. 1040 en tiempos de Augusto se atribuía la institución de las *Feralia* a Eneas, quien las habría realizado por primera vez para mantener el recuerdo de su padre Anquises (Ov. *Fast* II, 543-544).

¹³ E.CANTARELLA, *Passato Prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Milano, 1996, pp. 13-15.

¹⁴ Ov. *Fast* II, 581-582). E.E. BURRIS, *Taboo, Magic, Spirits. A Study of primitive Elements in Roman Religion*, Wesport, 1972 (1ª ed., NewYork, 1931), p. 130.

el viaje postrero. Como en todo ritual mágico su éxito se refuerza con la reproducción material del fin que se persigue; por eso los objetos manipulados son igualmente redundantes en el efecto propiciado: se emplea un pez (*maena*), animal de por sí incapaz de emitir sonido alguno, al que además se le cierra la boca, como símbolo del mutismo eterno que se espera conseguir en el muerto.

En una religión como la romana en la que el correcto desarrollo del ceremonial está supeditado a que todos y cada uno de sus elementos y oficiantes se ajusten a las prescripciones establecidas con gran minuciosidad y precisión, no puede ser casualidad que las protagonistas de esta ceremonia sean mujeres: una anciana, y muchachas núbiles. La polución que este acto desprende exige que no sea realizado por nadie que represente los pilares de la comunidad ciudadana, ni los magistrados, ni los sacerdotes de los dioses del estado, ni los *patres familiae*, sino por unas mujeres todas ellas situadas además en los márgenes del matrimonio, del tiempo femenino útil para la sociedad patriarcal; la una por haberlo rebasado ya, y las otras por no haberlo alcanzado aún.

Las mujeres cumplen para la comunidad cívica patriarcal la función genérica de comunicarla con aquellos momentos de transición, como el nacimiento¹⁵, o en este caso la muerte, que están en los bordes, y condicionan la existencia y continuidad del grupo: es necesaria la generación de nuevos ciudadanos, como es necesario satisfacer las obligaciones para con los que ya han dejado de serlo. Y precisamente por el carácter periférico de ambas situaciones (los que van a nacer y los que ya han muerto) respecto a la vida y actividad del ciudadano, representan una amenaza, y el riesgo de una contaminación, que sin embargo es imposible eludir.

Una vez más son las mujeres, en tanto que no integradas en el cuerpo de la ciudadanía, los elementos más adecuados para ser arriesgados en estas tareas peligrosas, pero imprescindibles para garantizar la tranquila existencia de la ciudad. Paradójicamente la definida por la negación de la ciudadanía, la opuesta/complementaria es la que tiende los vínculos con el pasado -a través del cuidado de los difuntos-, con la memoria que da sentido a la existencia de la comunidad cívica androcéntrica; y también con el futuro, a través de la procreación de proto-ciudadanos que garantizan la continuidad del estado.

Este reparto genérico de funciones determina asimismo la distribución de los espacios y la movilidad entre ellos. Las moradas de los muertos se sitúan más allá de las de los vivos; las necrópolis se extienden al otro lado de los muros de las urbes. Las mujeres traspasan esos límites con una libertad que no tienen para acceder al foro. Su lugar no está en el corazón de la elocuencia masculina, sino en la periferia de los silencios sepulcrales. Podríamos recordar aquí que la divinidad a la que se

¹⁵ En cuanto a la relación de las mujeres con la polución generada por el alumbramiento y la sangre menstrual Vid.E.E. BURRIS, *Taboo, Magic, Spirits...*, pp.43, 57, 111.

encomiendan todos los preparativos y en cuyo templo se pueden adquirir todo lo necesario para los funerales es la diosa *Libitina*, cuyo arcaísmo es semejante al de Juturna, o Larunda, y a la que Plutarco (*Quaest Rom.*, 23) asocia con Venus Lubentina, es decir una diosa del amor y de la muerte, cuyo templo se situaba en el Esquilino, la zona sepulcral de Roma desde los orígenes de la ciudad¹⁶.

El temor al mal uso que puedan hacer las mujeres de esa libertad, sin embargo, genera en las mentes masculinas seres femeninos terribles y monstruosos como la Erichtho de Lucano, la Canidia de Horacio o la Pánfila de Apuleyo, o la vieja de Heliodoro. Viejas magas que se mezclan con la muerte, que vagan por los cementerios rebuscando restos de cadáveres para sus prácticas nefandas.

Las mujeres y la muerte de los mártires cristianos

Uno de los síntomas del triunfo del cristianismo fue sin duda la veneración y el culto desarrollado a partir del s.IV d.e. para honrar a los muertos que había generando su confrontación con el mundo pagano. La vinculación de las mujeres cristianas al culto de los mártires reproduce los aspectos formales de sus predecesoras paganas, y responden a la misma funcionalidad social adaptada a las necesidades de las nuevas creencias.

Durante la celebración de los funerales o del enterramiento del difunto o del mártir, y en el aniversario de su muerte, sabemos que tenían lugar en su tumba, su *martyrium* o la capilla levantada al efecto banquetes fúnebres semejantes a los celebrados en las *Parentalia* paganas.

En su estudio sobre las representaciones de estos *convivia*, Fevrier¹⁷ reseña la aparición de figuras femeninas, casi siempre en funciones de sirvientas de la mesa, y muy escasamente como comensales de un banquete disfrutado por los hombres. Si estas comidas funerarias tenían, como supone Fevrier, el objeto de reforzar y proclamar la unidad y estabilidad de la familia y mostrar su magnificencia a través de las limosnas, es lógico que en ellas las mujeres ocupen el mismo secundario lugar que se les asigna tradicionalmente.

Sin embargo, parece que la celebración del aniversario, y la fiesta en honor del santo o del mártir se prestaba a desviaciones que son criticadas ya por Cipriano, pero sobre todo perseguidas por Agustín y Ambrosio. Tales hábitos llegaron a ser

¹⁶ "Funus" en C.H. DAREMBERG-E.D.M. SAGLIO, Dictionnaire...11/2, 1398. J. BAYET, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, 1984, p. 38. Sobre el Esquilino como zona sepulcral Vid. A. GRANDAZZI, *La fondation de Rome. Reflexion sur l'Histoire*, Paris, 1991, p. 132, *passim*. T.J. CORNELL, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (1000-264 B.C.)*, New York, 1995, p. 55, *passim*.

¹⁷ P.A. FEVRWR, "A propos du repas funéraire: culte et sociabilité" *Cahiers Archéologiques* 26, 1977, PP. 29-45.

en Africa cotidianos excesos (Aug. *Ep.* XXII, 3) en la comida y la bebida que son una rememoración peligrosa, en opinión del obispo de Hipona, de las fiestas paganas. Excesos en la exhibición del poder y del lujo derrochados más para deleite de los vivos, que en memoria de los muertos (Aug. *En. Ps.* 48 1, 15; *Serm.* 361,6 col.1601-1602; 273 8, col.1251; *Ep.* XXII). Excesos, en fin, porque a la comida fúnebre le seguía después la música y el baile en un ambiente que propiciaba la ruptura licenciosa de todas las barreras sociales y sexuales. En la *Vida de Schemute de Atripe* se puede leer: “Es una cosa excelente ir a orar sobre la tumba de un santo o de un mártir, para allí cantar himnos y salmos y purificarse para luego comulgar. Pero aquel que va allí únicamente para charlar, comer y beber, para cometer adulterio y emborracharse, ese es un culpable y un impío.. Los escándalos que no pueden cometerse ni siquiera en las ferias, se cometen en las peregrinaciones de santos y mártires. Si vosotras hijas, y vosotras madres perfumáis vuestra cabeza y os ponéis maquillaje para inducir a tentación a quienes os miran por qué acudís a la casa de oración. . muchos ponen como excusa que no están casados”¹⁸. Teodoreto de Ciro por su parte explica con admiración en su *Historia Religiosa*¹⁹ como un hombre santo mantuvo su virginidad a lo largo de su vida a pesar de haber asistido frecuentemente a los festivales de los mártires en su juventud.

Estas prácticas licenciosas que permiten la ruptura de las normas de segregación social, no sólo representan un mal uso del espacio y el tiempo sagrados, sino que, como sancionan los cánones conciliares de Cartago al prohibirlas, son una afrenta al honor del matrimonio y al pudor de muchas mujeres que van a hacer sus devociones en esos días santos (*Reg. Carth.* c.60, p. 196-97). Incluso a las que han elegido el ascetismo doméstico como forma de vida les está permitido acudir a las capillas de los mártires. J. Crisóstomo en su homilía sobre la llegada de los restos de Focas a Constantinopla exhortaba a sus feligreses para que “ninguna virgen permanezca en casa, ni mujer alguna, vaciemos la ciudad y vayamos todos al sepulcro del mártir”²⁰. Aunque Jerónimo aconseja que estas visitas las hagan siempre acompañadas de su madre (*Ep.* CVII, 9).

Las mujeres cristianas acudían a los cementerios y a las tumbas y capillas de los mártires de manera habitual para hacer ofrendas sobre los sepulcros como cuenta Agustín (*Conf*VI, 2) que hacía su madre siguiendo una costumbre muy difundida en Africa. Mónica llevaba un canastillo con tortas, pan y vino, mezclado con agua. Las viandas se probaban primero y luego se colocaban sobre las tumba; repitiendo el ritual en cuantas fuera necesario.

¹⁸ Cit. en P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines A la conquête arabe*, Paris, 1985, p.241.

¹⁹ *Thdt. h.rel.* 20 PG 82, 1429.

²⁰ *Chrys. pan. Phoc.*, 1 PGL, 699-706.

Cuando la madre de Agustín quiso realizar esta ceremonia en Milán, el portero del cementerio se lo impidió siguiendo las ordenes de Ambrosio, que así pretendía frenar los abusos de una práctica que además tenía, en efecto, claras reminiscencias paganas. El obispo de Hipona nos dice que su madre aceptó obedientemente la nueva norma, que contradecía lo que sin duda era uno de sus hábitos más arraigados; aunque de sus palabras se desprende que, si bien ya no llevaría ofrendas en especie, tenía el propósito de seguir acudiendo a los cementerios y tumbas de los difuntos: “Y en lugar del canastillo lleno de frutos de la tierra, aprendió a llevar a los sepulcros de los mártires su corazón lleno de santos deseos y a dar a los pobres lo que pudiera para celebrar de este modo la comunión del Señor allí donde los mártires habían sido inmolados y coronados a imitación de la pasión del Señor”.

El ejercicio de la caridad era, en opinión de P. Brown, otra de las razones que atraía a las mujeres a los *martyria*: el reparto de limosnas era una magnífica oportunidad femenina para emular las relaciones de patronato-clientela cuyo protagonismo estaba reservado en la vida cívica sólo a los hombres²¹. De hecho, Jerónimo censura a las matronas que van a las tumbas de los santos para hacer mediante sus donaciones pública ostentación de sus riquezas y poder. Pero, por qué elegir los cementerios, situados fuera de los escenarios urbanos para ejercer la caridad. Como señala Agustín en el episodio protagonizado por su madre, se trata de recordar la gran generosidad mostrada por los mártires, que habían dado su vida en testimonio de su fe.

Pero esa capacidad de servicio se manifestaba también en su papel de intermediación y protección que extendían sobre todos los que se acercaban a sus restos. La patrística de los s.IV-V d.e. hizo esfuerzos denodados para canalizar hacia los santos y los mártires la confianza pagana de los recién convertidos cristianos en los saberes y prácticas mágicas, como remedio a los problemas, enfermedades o deseos. La credulidad de las *mulierculae* en los poderes de los amuletos y filacterios de los médicos judíos de Constantinopla que tanto denostaban J. Crisóstomo y Jerónlino, dejó paso a la ferviente devoción hacia los poderes sobrenaturales de los mártires²². Por la muerte, los restos físicos del mártir se convierten en reliquias. Y todos y cada uno de los fragmentos de su cuerpo, por ínfimos que sean, así como los objetos o sustancias que hayan tenido contacto con ellos, transmiten la fuerza sanadora y salvadora, la vida eterna que el mártir obtuvo con el triunfo de su sacrificio²³.

²¹ P. BROWM, *The Cult of the Saints...*, pp. 44-45.

²² Chys. *Jud.* VIII, 6 PG XLVIII, 937; Hier. *Matth.* 23, 5.

²³ E.F. FREY, “Saints in Medical History” *Clio Medica* XIV 1, 1979-80, PP’ 35-70 analiza diversos ejemplos de santos y mártires que propiciaban curaciones o efectos apotropaicos siempre relacionados con las circunstancias más destacadas de su vida o de su muerte. Así entre los sanadores de la ceguera se encuentra Lucía, cuyo nombre significa luz, y Odilia, cuyos ojos ciegos de nacimiento recobraron la visión al ser bautizada; Agata, cuya tortura, bajo la persecución de Decio (s. III d.e.), consistió en que sus senos le fueron arrancados con unas pinzas de hierro, es especialmente poderosa en las afecciones de mama, y es patrona de las nodrizas.

De nuevo el contacto de las mujeres con los muertos. El mismo principio de la magia homeopática según el cual lo semejante produce lo semejante, que aconsejaba evitar el contacto o incluso la proximidad con los muertos, porque contagiaba muerte, explica que desde la perspectiva cristiana tal contacto no sea ya aborrecido, sino deseado y fomentado. La tumba santa cristiana ya no encierra la carne putrefacta, sino que exhala un delicioso olor, síntoma de incorruptibilidad de un cuerpo que no contagia muerte, sino vida, preludio de la salvación eterna.

Por todo el mundo cristiano, desde la Galia a África, desde Hispania a Antioquía los milagros y prodigios producidos por los mártires y los santos atraían a todos aquellos que, como las mujeres se sentían desasistidos por el orden establecido. Algunas como Megetia, matrona de Cartago, que acudía a las capillas de Cipriano en Cartago y Esteban en Uzalis, buscaban en sus visitas, siempre acompañada de otras mujeres, el remedio a sus dolencias físicas²⁴. En otros casos acudían a los *martyria* para acercar los poderes de los difuntos a terceros. Así la madre de Anastasio, futuro patriarca de Antioquía, visitaba y cubría con su velo las tumbas de los mártires para extenderlo después sobre la cabeza de sus hijos cuando regresaba a casa²⁵. Otra mujer hacía lo mismo en la tumba de san Leocio en Trípoli con las vestiduras de su marido que estaba prisionero²⁶.

Era fácil recubrir con fórmulas cristianas los sentimientos de indefensión y las pautas de comportamiento que éstos generaban en unos devotos esencialmente paganos: “Si Dios os pone a prueba con la enfermedad, no vayáis a sus enemigos los judíos, sino a los mártires que son sus amigos todopoderosos a su lado”²⁷. La verdadera curación ya no se obtiene pernoctando en las sinagogas, ni en los templos de los dioses sanadores gentiles, sino en las capillas de los mártires cristianos, como hacía la madre de Simeón Estilita el joven que pasó varios días en el santuario de S. Juan Bautista en Antioquía comiendo solamente pan agua y sal (*V.Sym. StyL J, 2*).

Pero la continuidad de las pautas tradicionales de comportamiento implica también la perpetuidad de sus desviaciones y prácticas erróneas. Si todos los testimonios que hemos mencionado hasta ahora tienen el nombre propio de mujeres significadas por su relación con algún hombre cristiano importante, las críticas y condenas de esas desviaciones tienen siempre en los escritos de los padres

²⁴ La relación de las mujeres cristianas con los sepulcros de los mártires y santos en el Norte de África queda documentada, para épocas posteriores, ya inmersas en la cultura árabe, por F. Mernissi, “Women, Saints and Sanctuaries” *Signs* 3, 1977, PP. 101-112, la cual señala que las mujeres acuden a los templos de los santos en busca de curaciones, pero también de ámbitos propios para su manifestación religiosa, alternativos a los establecidos por la ortodoxia patriarcal.

²⁵ Miguel el Sirio *Chron. X*, 24.

²⁶ *Pass. et Mir Leonii*, 15 AB 82, p. 337.

²⁷ M. SIMON, “La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d’Antiochie” *Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves*, 4, 1936, PP. 418.

unas protagonistas anónimas, aunque numerosas. Así, una mujer sobre la que no se precisan más datos vino al martirio de S.Eutimio para curar su enfermedad mediante la *incubatio* en el recinto, pero debió quedarse fuera por estar prohibida la entrada a las mujeres en aquel lugar sagrado²⁸. Jerónimo denuncia la asistencia a las vigiliat en los templos aprovechadas para las relaciones licenciosas (*Ep. CXLVII*, 4; *Vigil*, 9). A las opiniones de los padres podemos sumar la contundencia de la prueba legislativa. En el Concilio de Elvira, en época tan temprana como el comienzo del s.IV d.e. su canon 35 establece que "*Placuit prohibere, ne foeminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committuntur*". La atención prestada por la deliberación conciliar es la mejor evidencia de la magnitud que pudieron llegar a alcanzar o se temía que alcanzarían dichos *scelera*, crímenes cuya naturaleza no se precisa pero que, como los atribuidos a las magas paganas, acrecentaban su gravedad por el amparo de la noche.

Por otra parte, las mujeres cumplían otra importante función de cara a la consolidación de la cohesión interna de las comunidades cristianas. Del mismo modo que ellas tenían más fácil acceso allí donde los hombres no se toleraban, como las cárceles, donde contactaban con los mártires que iban a morir por su fe, y transmitían su fuerza y bendiciones a los varones cristianos²⁹; su libertad de tránsito entre la ciudad y las áreas sepulcrales adquiere toda su trascendencia si pensamos que a lo largo del Bajo Imperio debieron repetirse las prohibiciones de reunión para los cristianos en los cementerios como las que menciona Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*³⁰; las mujeres propiciaban la relación entre la comunidad cristiana constituida en la ciudad y los restos físicos del mártir que reposaban fuera de ella. Si la basílica constituye dentro de la urbe el punto de reconocimiento de los cristianos de sí mismos como asamblea reunida que se manifiesta a la luz del día, después de abandonar las catacumbas con el fin de las persecuciones. Y si la multiplicación de las iglesias representa una conquista del espacio y del tiempo de la ciudad³¹, el *martyrium* o la tumba del santo, al que acude la comunidad próxima y también peregrinos venidos a veces de muy lejos, es una permanente invitación al desbordamiento de los límites espacio-temporales de la ciudad; un constante recordatorio de la vocación universalista de la religión cristiana tanto en el sentido social, como geográfico. Las idas y venidas de las mujeres a las tumbas de los santos, en tanto que no integradas en las estructuras de poder de la sociedad pagana, son la mejor "cabeza de puente"³², la prue-

²⁸ Cyr.S. *V Euthym.*, 54.

²⁹ Tert. *Ux.* 114,2; *Pud.* XXII, 1.

³⁰ Eus. *he.* VII 11, 10; IX,2.

³¹ C. PIETRI, "La cristianizzazione dell'Impero" en A. SCHIAVONE-A.MOMIGLIANO, *Storia di Roma. II L'Etá tardoantica. Crisi e trasformazioni*, Torino, 1993, p.852.

³² P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, 1993, p. 216.

ba más clara de la voluntad de integración del cristianismo que promete la igualdad tras la salvación para todos, por encima de las diferencias de sexo, de condición o de ciudadanía.

Situadas en la periferia de la comunidad cívica patriarcal en la sociedad antigua, y espacialmente confinadas en su seno, las mujeres van en un movimiento pendular de la oscuridad y silencio uterinos de su hogar a la no menos temible oscuridad y silencio de las tumbas garantizando, sin participar en ella, la deslumbrante y bulliciosa actividad de la “ciudad de los hombres” y de la no menos luminosa construcción de la “ciudad de dios”.

El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina.

ÁNGELA MUÑOZ FERNÁNDEZ

A.C. AL-MUDAYNA

U. Complutense de Madrid

Para Natalia y Vicenta

I. INTRODUCCIÓN

Propongo en este trabajo centrar nuestra mirada en el monacato femenino¹. En el monacato, como espacio privilegiado de desarrollo, perpetuación y difusión de formas diversas de cultura femenina. Porque durante los siglos medievales, no lo olvidemos, buena parte de la cultura hegemónica fue expresada y codificada en el lenguaje de la religión, y hubo mujeres que hicieron uso de los recursos socio-simbólicos que el cristianismo ofrecía, aunque desde una plataforma de acción desigual, a hombres y mujeres.

Los vínculos, muchas veces eficaces, que en el pasado ligaron ciertos contextos monásticos con lo que hoy percibimos y valoramos como expresiones de cultura femenina, codificadas o no en términos de cultura escrita, se fundan, en mi opinión, en las muchas potencialidades que llegan a concurrir en éste marco institucional: un medio capaz de constituirse en espacio femenino, en lugar propio acotado material y simbólicamente; un medio, por tanto, desencadenante de sociedad femenina, la que surge de las relaciones estables entre mujeres, entramado que activa la libre circulación de energías y su reinversión en proyectos afines a sus intereses, sean cuales fueren². La dimensión institucional del monacato, un factor que aporta estabilidad temporal, facilita la consolidación de muchas de estas potencialidades.

¹ Las diferencias comúnmente admitidas entre las formas de vida regular monásticas y las conventuales son perceptibles en el mundo regular masculino y no tanto en el femenino. Por su operatividad, utilizo el concepto “monacato femenino” para referirme a la amplia constelación de órdenes regulares de mujeres que surgieron en el pasado.

² El concepto de “sociedad femenina”, procedente del grupo Diótima de Milán, lo aplica al campo histórico RIVERA GARRETAS, María-Milagros, *Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena*, “Duoda” 5 (1993), pp. 51-71, donde la define como aquella sociedad en la que la energía femenina es redistribuida prioritariamente entre mujeres en vez de ser canalizada a sustentar proyectos de hombres (p. 51). MARTINENGO, Marirí, *Las trovadoras, poetisas del amor cortés*, Madrid, 1997, p. 18, la define como un contexto social en que se tiene en cuenta la palabra de las mujeres.

Significar el monacato como un espacio importante de cultura femenina, donde la subjetividad de las mujeres se revela sede de conocimiento, es un trabajo historiográfico que sugiere orientar la mirada hacia monasterios y conventos puntuales, anclados en circunstancias bien precisas. Porque el monacato femenino, cuando lo contemplamos en sus estructuras globales, se suele significar, sobre todo, desde el registro de las limitaciones, las que derivan de la colocación estructural de las mujeres en el entramado institucional de la Iglesia.

Cuando descendemos a niveles de percepción más conectados con la vida y experiencia de las mujeres, se prodigan otros contenidos. El monacato femenino aparece como un espacio intersticial³, maleable desde los particularismos propios de la tradición local en la que nace y se desarrolla cada convento o monasterio. Y, sobre todo, como una institución potencialmente modulable por factores que tienen mucho que ver con la fuerza personal y estatus socioeconómico de fundadoras, prioras, abadesas o monjas implicadas en su historia, con los niveles de relaciones políticas y sociales de que pueden hacer uso, recursos útiles para arrancar privilegios, inmunidades y libertades personales o comunitarias a las distintas instancias del poder establecido⁴.

Sobre estas premisas de apoyo el campo de análisis que propongo en este trabajo, cuyas primeras páginas tratarán de recoger la encrucijada de significados que convergen en el monacato femenino. Ya en una segunda parte, abordaré el desarrollo teológico e institucional que dieron a la controvertida formulación de la Inmaculada Concepción de María mujeres de los siglos XV y XVI como Beatriz de Silva, fundadora de una orden religiosa dedicada a este misterio, y otras destacadas pensadoras procedentes de distintos conventos hispánicos. Con ello planteo la posibilidad de reconstruir y reconocer en la época redes de pensamiento que respaldan la noción, nada unívoca, de cultura femenina. Forma parte de esta hipótesis la significación de los debates inmaculistas, en los que participaron éstas y otras mujeres, como uno de los frentes más activos y controvertidos de ese otro gran debate filosófico y literario que conocemos como la Querrela de las mujeres.

³ RIVERA GARRETAS, María-Milagros, *El cuerpo sin contrato sexual. Parentesco y espiritualidad femenina en la Europa feudal*, en id., "El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer", Madrid, 1996, pp. 35-52, p. 37. (Originariamente publicado en "Revista d'Història Medieval" 2 (1991), 29-49). De esta autora tomo la aplicación del concepto de liminalidad a las formas de religiosidad femenina. Sobre la liminalidad como espacio de construcción personal femenina, véanse mis trabajos, *La subjetividad femenina y la resignificación en el campo del parentesco espiritual*, "Duoda" 11 (1996) pp. 39-60, 52 y ss.; y *Oria de Villavelayo, la reclusión femenina y el "Movimiento religioso femenino" castellano (siglos XI-XVI)*, "Arenal", vol. 5, nº1 (1998).

⁴ Un ejemplo destacado nos los ofrece doña Constanza, monja y priora, durante buena parte del siglo XV, del convento madrileño de Santo Domingo el Real de Madrid. A ella dedico un capítulo de mi *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, Madrid, 1995. Sobre Santo Domingo el Real de Madrid está realizando su tesis doctoral Juan Ramón Romero, autor que aplica el concepto de "economía del privilegio" a la comunidad dominica.

II. UNA ENCRUCIJADA DE SIGNIFICADOS: LA IGLESIA, EL MONACTO Y LAS MUJERES

Constituida en la fuerza ideológica e institucional más poderosa de la tradición cultural del Occidente europeo, la religión cristiana, en su vertiente eclesiástica, ha contribuido definitivamente a la modelación de lo que en cada tiempo se entendía que hombres y mujeres podían y debían ser en sociedad. Es decir, en su larga andadura histórica, la Iglesia institucional, dominada por hombres, se ha constituido en un frente fundamental de enunciación y fijación de los contenidos del sistema de géneros por el que se rigieron las sociedades medievales de Occidente. En todos sus estadios de evolución histórica, este sistema, que ha actuado en alianza con los sistemas de parentesco, ha interpretado y regulado la diferencia sexual bajo parámetros de asimetría y jerarquía. Estos principios sostienen lo que se ha llamado el régimen del uno, un sistema de significación en el que lo masculino, arropado con envoltorios de neutro universal, asume la representación de la humanidad sexuada.

La participación de las mujeres en las estructuras del cristianismo eclesiástico guarda sintonía con el posicionamiento subordinado al que las confina el sistema de géneros. Históricamente ha estado determinada por su separación del sacerdocio y de las funciones jurisdiccionales, litúrgicas, de predicación e instrucción pública que se le atribuyeron. Esta exclusión los teólogos la cimentaron en el principio de la igualdad espiritual prescindiendo del cuerpo: hombres y mujeres pertenecen en plano de igualdad a la Iglesia invisible; de la Iglesia visible, la terrena, la que opera en este mundo, en cambio, sólo son miembros perfectos los hombres⁵. Tan determinante distinción entre el plano igualitario de la gracia y el jerárquico de la naturaleza, nos explica la insistente apelación de muchas mujeres al régimen de la gracia, como fuente de autorización de su palabra y experiencia de mujer⁶.

El papel eclesial de las mujeres fue progresivamente canalizado por la vía del monacato, la manera más clara para los padres de la Iglesia primitiva de uniformar un panorama de experiencias femeninas individuales e independientes que abrazaban fórmulas como la virginidad o la castidad voluntarias, maneras de sustraerse a las leyes del género y del parentesco. Definido, pues, como un lugar otorgado a las mujeres, el monacato femenino, desde su larga, compleja y diversificada trayectoria histórica, constituye un escenario privilegiado de visibilización de experiencia histórica femenina. Hemos de preguntarnos ahora, ¿qué significados han confluído en él?

⁵ METZ, René, *Le statut de la femme en droit canonique medieval*, en "La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval", Londres, 1985, pp. 59-113. (Inicialmente publicado en "Recueil de la Société Jean Bodin, 12, Bruselas, 1962). Se hace eco de estos planteamientos MURARO, Luisa, *Guillerma y Maifreda. Historia de una herejía feminista*, Barcelona, 1997.

⁶ RIVERA GARRETAS, María Milagros, *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona, 1994, cap. I; y mi trabajo, *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, Madrid, 1995.

En la valoración de la trayectoria secular del monacato femenino, la crítica histórica ha señalado aspectos contrapuestos, no necesariamente excluyentes. La historiografía de las mujeres, con el rico *corpus* de investigaciones que ya cuenta en su haber, ha ido afinando herramientas conceptuales y líneas interpretativas importantes. Ha puesto de manifiesto, por ejemplo, la interrelación de los procesos de constitución y evolución del sistema de géneros y de los modelos monásticos femeninos⁷. La historiografía feminista interpreta el monacato en sus orígenes como la institucionalización de un nuevo estatus de género dirigido a las mujeres, como la gran alternativa reglada al matrimonio. Un estatus que incidía en pautas organizativas de parentesco de dominio masculino, aunque en este caso se tratase de pautas espirituales, es decir, de las llamadas artificiales, mucho más manipulables y abiertas a interpretación⁸.

Desde los estudios de mujeres, se ha hablado de la atopia institucional femenina, entendida como carencia de lugar propio en el seno de la Iglesia. Avalan esta visión hechos estructurales invariables, todos derivados de la integración subordinada de las mujeres al sistema de géneros y de su exclusión del ministerio sacerdotal: las órdenes femeninas, incluso aquellas que en sus orígenes proponen esquemas igualitarios, incurrir o se las hace incurrir en modelos de incorporación subordinada a las estructuras masculinas de una orden masculina. Lo pone de manifiesto la propia nomenclatura para ellas consagrada: órdenes segundas, siempre dependientes en lo jurisdiccional y espiritual de la orden primera a la que están afiliadas.

Otras dinámicas de la historia del monacato respaldan la conceptualización de la atopia monástica. Estas son las más destacadas:

El monacato se suele mostrar en la tradición histórica como un ámbito de innovación espiritual y dominio institucional masculinos. No nacieron o se permitió que nacieran y se desarrollaran en libertad órdenes religiosas específicamente femeninas. De los siglos medievales nos llegan ecos de numerosos procesos renovadores, todos parecen partir de instancias masculinas que capitalizan y gestionan este potencial innovador, potencial que deriva pronto hacia organizaciones religiosas fuertemente institucionalizadas. Paralelamente, se muestran las inquietudes femeninas, los anhelos de renovación de mujeres próximas a estos círculos religiosos masculinos, especialmente vinculadas en ocasiones a sus líderes, con los que comparten proyecto espiritual y deseos de participación en el mismo. Estas mujeres, al principio, suelen ser informalmente acogidas y cuando, no sin dificultades, logran insertarse en las estructuras de familias religiosas masculinas ya constituidas, no incorporan plenamente a su proyecto religioso las

⁷ Véase el interesante trabajo de CABRE, Montserrat, *La dedicación de la mujeres a la vida religiosa y el desarrollo del sistema de géneros feudal en los condados catalanes, siglos IX-XI*, "Arenal", vol. 1 n.º. 2 (1994), pp. 185-208.

⁸ Sobre la manipulación femenina de las formas de parentesco espiritual en el marco de la vida monástica véase mi *La subjetividad femenina y la resignificación...*

puestas que impulsaban la renovación monástica masculina, o si lo logran estas son pronto desplazadas. Las enunciadas son tendencias muy visibles en la coyuntura de renovación religiosa que conocieron los siglos XII y XIII, período que vio cómo el legado monástico benedictino y cisterciense, entonces dominante en Europa, se enriquecía con la aparición de las órdenes mendicantes, la gran novedad de los siglos centrales del Medievo.

Las jerarquías eclesiásticas a lo largo de siglos han contemplado el mundo regular femenino bajo un prisma uniformador. De ahí que las diferencias que comportan los estilos de vida monásticos y los conventuales no se hagan manifiestas en el mundo regular femenino. Se hacen palpables entre quienes dominan las estructuras de poder de la Iglesia unos deseos de simplificación que buscan borrar particularismos, personalidades, neutralizar palabras y prácticas plurales, por encima de los cuales se ha tratado de superponer la norma de la clausura, que cuando se hace obligatoria se convierte en un arma fundamental de control. En la Península Ibérica, esta política monástica femenina se hace particularmente visible a finales del siglo XV, en el contexto conocido como prerreforma, y, al igual que en todo el contexto católico europeo, se mantendrá pertinazmente en las oleadas reformistas que se suceden antes, durante y después de Trento. En el curso de estas reformas, sintomáticamente, las quejas de las religiosas son insistentes y uno el argumento común, ¿cómo medir con el mismo rasero estatutos religiosos dotados de carismas diferentes y compromisos votivos originarios en los que nunca se había incluido el voto solemne de clausura?⁹

De esta y otras importantes confrontaciones de pareceres en las maneras de concebir la vida regular femenina, surge la visión del monacato como espacio en el que se manifiestan e incluso atrincheran procesos de conflictividad social, en particular la que se localiza y significa en el campo de las relaciones sociales entre los sexos, una conflictividad, por tanto, arraigada en el juego de relaciones de poder que articula el sistema de géneros.

La identificación del mundo regular femenino como un campo de conflictividad social inscrita en el campo de las relaciones entre los sexos nos sitúa ante el amplio margen de escisión que puede separar la teoría impuesta y la vivencia subjetiva de las mujeres. Surge así la caracterización del monacato femenino como un universo institucional polisémico, por la diversidad de manifestaciones que en cada contexto geográfico y temporal se han podido dar. Y polisémico, también, por los sentidos que las mujeres han proyectado sobre la institución.

⁹ Son bastantes los trabajos que recogen las quejas y resistencias de las religiosas, sirvan de muestra: CASTRO, Manuel de, *Desamortización de Terciarios franciscanos regulares en el reinado de Felipe II*, "Boletín de la Real Academia de la Historia", CI.LXXX (1983) pp. 12-148; ARANA, M^a José, *La clausura de las mujeres*, Bilbao, 1992; ECHÁNIZ SANS, María, *Las mujeres en la Orden Militar de Santiago en la Edad Media*, Junta de Castilla y León. Consejería de Turismo, 1992; y mi trabajo, *Santas y Beatas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder*, Madrid, 1994.

La acción de fundar un monasterio o convento, siempre que dispusieran de capacidad y recursos para movilizar influencias, fue una actividad abierta a la participación de las mujeres. Es más, fundar se ha mostrado como uno de los pocos campos de acción social permitida y reconocida a las mujeres. Una modalidad de acción que, formalmente, logró integrarse en las expectativas vertidas sobre su género femenino, y cuya valoración se presta a visiones distintas. Hubo reinas o mujeres muy próximas a la corona, que apoyaron en sus orígenes diversas órdenes religiosas femeninas con su empeño fundacional. Ha sido muy alto el número de mujeres de la nobleza implicadas en la creación de conventos o monasterios de diferentes órdenes religiosas. No faltan iniciativas de mujeres provenientes de grupos urbanos, desde los oligárquicos a los menos favorecidos por la fortuna social. Son mujeres que fundan para sí o para otras; que aportan todo su patrimonio a la empresa y a la acción política de la gestión fundacional o que ceden por testamento sus bienes para que otras se vistan con sagrados hábitos¹⁰.

Durante los siglos XV y XVI, se ha demostrado que la variable femenina adquiere nuevas combinaciones en las estadísticas sobre fundaciones monásticas. El período recoge un notable incremento de las fundaciones y, dentro de esta variable, un aumento considerable de las casas religiosas femeninas de nueva creación. Se democratizan los agentes fundacionales, en general, y en particular la presencia femenina se hace más intensa¹¹.

¿Cómo interpretar estos valores estadísticos? ¿Porqué tantas energías femeninas volcadas en el mundo religioso regular?

Los conventos femeninos fundados durante este período no son ajenos a la expresión de valores e intereses de linaje, sean de la alta nobleza o de los grupos urbanos en ascenso y consolidación. Como es sabido, durante el siglo XV se generaliza la figura del patronazgo que vincula la institución regular a la familia del fundador, según las leyes de masculinidad y primogenitura que rigen el mayorazgo.

Pero con el fenómeno de la señorialización monástica, se pueden conjugar estrategias femeninas. Propuestas conscientes de construcción de espacios para sí. Espacios de retiro propio, no sólo apropiado, para la viudedad, mediante fórmulas de uso que incluyen la ocupación de aposentos privados dentro del recinto conventual; derechos de acceso a la clausura, desde finales del siglo XV fuerte-

¹⁰ Véanse, por ejemplo, CASTRO, Manuel de, *Monasterios hispánicos de clarisas desde el siglo XIII al XVI*, "Archivo Iberoamericano", 185-188 (1987) pp. 79-122; numerosos ejemplos pueden obtenerse en los trabajos publicados en MARTÍ MAYOR, José y GRAÑA CID, M^a del Mar, (Coord.), *Las clarisas en España y Portugal. Congreso Internacional*, 4 vols. Madrid, 1994; y *1 Congreso Internacional del monacato femenino en España Portugal y América 1492-1992*, 2 vols, León, 1993.

¹¹ MIURA ANDRADES, José María, *Una aproximación a la presencia de las órdenes mendicantes en el reino de Sevilla durante la Edad Media. Elenco de fundaciones*, "Isidorianum", 8 (1995), pp. 155-194. Del mismo autor, *Las fundaciones de la Orden de Predicadores en el reino de Córdoba*, "Archivo Dominicano", T. IX (1988) pp. 267-372.

mente limitados para las mujeres seglares, lo que hemos de interpretar como un intento de coartar un campo fructífero de relaciones entre mujeres que tiene existencia real; o la propia toma de hábito, acto que muchas veces conlleva la responsabilidad de cargos rectores, como priora o abadesa.

Las mujeres, cuando fundaron conventos o monasterios femeninos, buscaron también levantar espacios para otras. Pusieron en marcha instancias de mediación femenina muchas veces activadas desde la disparidad de clase, palanca posibilitadora de la empresa fundacional, ya que los privilegios de clase de unas, sus influencias y recursos, fueron movilizados para apoyar proyectos de vida social y espiritual de otras mujeres.

Caben aún otras estrategias, como el interés por perpetuar la memoria propia, una consecuencia implícita a la acción de fundar tal y como se practicaba en aquellos siglos, pero que cobra relieve en nuestro caso por ser una de las pocas vías que tuvieron las mujeres de acceso al recuerdo histórico con protagonismo propio. El mismo edificio, soporte heráldico y receptáculo funerario de la/los fundadores, se constituye como vehículo de memoria. También la comunidad de religiosas, con sus rezos y conmemoraciones afianzan esta función. Pero la memoria femenina logra otros caminos de afirmación en los conventos y monasterios de mujeres. En no pocas ocasiones, tradiciones vagas que no alcanza la forma de relato hagiográfico detallado, perpetúan el eco de las virtudes -espacio moral que se acerca a cierta fama de santidad- de fundadoras, prioras o monjas de la comunidad. Muchas veces, el recuerdo de algunas mujeres del convento cristaliza en relatos de rango superior: biografías que transmiten experiencias de vida, tratados religiosos que plasman formas de pensamiento, o crónicas que estructuran la memoria histórica de la comunidad y cimentan su identidad. Durante la Edad Media y primera Edad Moderna, ningún otro contexto logra como éste convertirse en un lugar de memoria, oral y escrita, de mujeres¹². Ya hace tiempo, Natalie Davis, valoró las negativas consecuencias que tuvo para las mujeres de los países protestantes la supresión del monacato, por esa vertiente suya de lecho cultural que surge de la práctica de la relación entre mujeres.¹³

La antropóloga italiana Ida Magli señaló en los años setenta la apertura de campos de acción que supuso para las mujeres la existencia del monacato. Esta institu-

¹² Son muchos los trabajos que directa o indirectamente nos muestran el importante significado que tuvo el monacato como lugar de escritura y memoria femenina. Citaré sólo EVANGELISTI, Silvia, *Memoria di antiche madri. I Generi della storiografia monastica femminile in Italia (secc. XV-XVIII)*, en Cristina Segura (ed.), "La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)", Madrid, 1992, pp. 221-249. Y CABRÉ, Montserrat, *Madruí: genealogia femenina y práctica política*, en Ángela Muñoz (ed.), "De leer a escribir II. Las escritoras", Madrid, 1998, (en prensa).

¹³ DAVIS, Natalie Z., *Mujeres urbanas y cambio religioso*, en James Amelang y Mary Nash, (eds.), "Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea", Valencia, 1990, pp. 127-165. (Inicialmente publicado en su *Society and Culture in Early Modern France*, cap 3, pp. 65-96).

ción, afirma, les permitió rebasar funciones sociales y roles culturales impuestos, como la procreación, la alimentación o el cuidado de otros miembros del grupo. El monacato femenino fue un marco de vida liberador aunque dentro del orden establecido. Esto quiere decir que estuvo sujeto a limitaciones, pues no permitió a las mujeres proponer significados culturales del todo nuevos¹⁴. Desde nuestra perspectiva actual, cabe relativizar el alcance de esta limitación, porque no toma en consideración la subjetividad femenina y su capacidad para resignificar símbolos y valores de la cultura común y experiencias propias. Cuando esta práctica de significación, ilimitada en sus horizontes, la crean y perpetúan relaciones de mujeres, generadoras de contextos de sentido¹⁵, podemos reconocer en ella formas de cultura femenina.

De la polisemia ya referida, ratificada por las diferencias de sentidos y significados impresos en este medio institucional y que enfrentan a los hombres y mujeres de religión, emerge a los ojos de quienes lo historiamos la imagen del monacato como una institución plural, capaz de sostenerse como lugar de relaciones, experiencias, saberes, memorias y cultura femeninas.

III. LA INMACULADA CONCEPCIÓN Y LA QUERRELLA DE LAS MUJERES EN LOS CONVENTOS DE MUJERES

De las numerosas empresas religiosas que impulsaron las mujeres en Castilla, en el período de tránsito de la Edad Media a la Moderna, nos llama la atención una aparentemente fuera de lo común: la fundación de una orden religiosa femenina cuyas señas de identidad van unidas inseparablemente a la figura de María en su dimensión inmaculista, uno de los dogmas más controvertidos de la historia cristiana, en plena efervescencia polémica a finales del siglo XV, cuando se promueve este proyecto fundacional.

Diversas fuentes nos aportan información sobre Beatriz de Silva y su proyecto fundacional, de ellas yo quiero destacar aquí sólo algunos datos, todos significativos y no siempre suficientemente valorados. Recordemos, para empezar, que doña Beatriz nació en Ceuta hacia 1426. Hija de padres portugueses pertenecientes a la nobleza, en 1447 acompañó a Isabel de Portugal en su viaje a Castilla, cuando iba a convertirse en la segunda esposa de Juan II, un matrimonio del que nacería la futura reina Isabel la Católica, pariente, amiga y protectora de la dama portuguesa.

La vida en la corte, a juzgar por las noticias disponibles, no satisfizo demasiado a doña Beatriz. Descontenta, seguramente, por las expectativas de vida que

¹⁴ Me refiero a su conocido trabajo, *Monachesimo femminile*, en Serena Castaldi y Liliana Caruso ed., "L'altra faccia della storia (quella femminile)", Florencia, 1975, pp. 125-132, 130.

¹⁵ RIVERA GARRETAS, María-Milagros, *Teresa de Cartagena: escritura en relación*, en Angela Muñoz, (ed.), "De leer a escribir 2. Las escritoras", Madrid, 1998 (en prensa).

este medio y su posición social le ofrecían; estimulada, posiblemente, por algún tipo de vocación religiosa, entre 1451 y 1453 dejó atrás los círculos palaciegos castellanos¹⁶. Los cambió por la vida en un convento de dominicas, Santo Domingo el Real de Toledo¹⁷. Más de treinta años de su vida transcurrieron dentro de estos muros, pero nunca en todo este tiempo profesó como monja, allí vivió como “dama de piso”, con “hábito onesto de seglar”. Éste es un estatuto monástico, fuertemente combatido por las reformas regulares de finales del siglo XV y del XVI, que muestra la amplia cobertura social que los conventos y monasterios medievales ofrecieron a las mujeres. Un estatuto fronterizo que dice mucho del recinto monástico como espacio propio, sede de relaciones y lugar de intercambio de experiencias entre mujeres consagradas y no consagradas.

Este dilatado período de su vida, testimonio abierto de la insatisfacción que le producían las ofertas regulares femeninas de su tiempo, o de la inadecuación de las mismas para dar curso a sus inclinaciones religiosas, finalizó hacia 1484. Fue entonces cuando doña Beatriz se trasladó a los palacios de Galiana, un edificio toledano que contaba con una iglesia antigua llamada de Santa Fe y que hasta entonces había estado ocupado como casa de moneda. Con ella llegaron su sobrina doña Philipa y once mujeres más; todas vistieron hábito onesto y religioso, aunque sin estar bajo orden alguna, durante cinco años, como tantas otras comunidades de beatas de las que proliferaban por aquel tiempo en Toledo y en otras muchas ciudades de Castilla¹⁸. Allí, la fundadora dio forma a una idea, levantar un monasterio sujeto a orden nueva de inspiración mariana; allí, respaldada por el diálogo y la negociación con sus compañeras, “ordenó la orden y manera de vivir que quería y embióla a Roma”¹⁹.

De los mecanismos de puesta en marcha de este proyecto fundacional me parece importante señalar dos circunstancias que lo caracterizan si bien no son exclusivas de él. Me refiero, en primer lugar, al mecenazgo religioso de la reina Isabel de Castilla, auténtica movilizadora de los recursos materiales e influencias

¹⁶ Por esta última fecha se inclinan las investigaciones más recientes, véase GUTIÉRREZ, Enrique, *Santa Beatriz de Silva. Primera biografía comentada*, Burgos, 1990, p. 26.

¹⁷ Se ha debatido durante tiempo la identidad del monasterio al que se vinculó Beatriz de Silva, la existencia en Toledo de dos casas conventuales con el título de Santo Domingo, uno de monjas dominicas y el otro de cistercienses y la confusión que suministran algunos de los más conocidos documentos de la orden, ocasionaron la confusión. Las dudas las devela una carta dirigida a la reina Isabel por María de Saavedra, criada de doña Beatriz. Véase MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan, *María de Saavedra, sirvienta de Beatriz de Silva*, “Archivo Iberoamericano”, 133 (1974) pp. 349-355.

¹⁸ Sobre las beatas de Toledo y el ámbito territorial de la Meseta Sur remito a mi trabajo, *Santas y beatas neocastellanas. Ambivalencia de la religión y políticas correctoras del poder* (ss. XIV-XVI), Madrid, 1994.

¹⁹ Son datos procedentes de la *Historia de la vida de la venerable Me. D^a Beatriz de Silva fundadora de la orden de la concepción francisca de Toledo*. Una biografía escrita por fray Francisco de Garnica en 1526, cuando vivían aún antiguas compañeras de doña Beatriz, y que nos llega en una copia realizada en 1660 por Pedro de Quintanilla. Para las citas sigo la edición que hace GUTIÉRREZ, Enrique, *La orden de las Concepcionistas en su primera fuente histórica*, “Archivo Iberoamericano”, 116 (1969) pp. 381-398, 387.

políticas necesarias para el logro de la fundación. Con ella había concertado doña Beatriz su salida de Santo Domingo y a ella debía la cesión de un espacio propio, los palacios de Galiana. La monarca, concedora y aficionada a la empresa alentada por la antigua dama de su madre, respaldó, con todo el prestigio e influencia que le otorgaba su estatuto regio, la particular petición que ambas dirigieron al papa. Se hacen eco de ello tanto la *Vida* del padre Guernica, como la bula fundacional del monasterio de la Concepción de Toledo.

En segundo lugar, se destaca el peso que en este proyecto ideado por mujeres tiene la escritura en la delimitación del espacio femenino que inaugura y establece el acto fundacional. Beatriz, respaldada por la reina, solicitaba la aprobación de un monasterio sujeto a clausura con unas señas de identidad muy específicas. Con ello o por ello, quería disponer de autorización para procurarse sus propios estatutos y ordenamientos propios. Documentamos, así, el uso consciente de la escritura femenina, respaldada por el estatuto personal y las mediaciones sociales privilegiadas de la autora, como lugar de enunciación de condiciones de vida, como instrumento de negociación y preservación de cotas de autonomía, tanto personales como comunitarias. Aun no siendo exclusiva de este período, la delimitación del espacio claustral mediante la escritura fue una estrategia habitualmente utilizada por las mujeres de los grupos privilegiados, en la coyuntura histórica de finales del siglo XV y las primeras décadas del siglo XVI²⁰. Un período en el que, como es sabido, se estrecha el cerco de control institucional sobre en los monasterios y conventos de mujeres.

No se conoce, hasta el momento, el documento que Beatriz de Silva y la reina Isabel dirigieron al papa. El testimonio que más nos puede aproximar a su contenido es la bula *Inter Universa*, otorgada por Inocencio VIII el 30 de abril de 1489²¹. Contiene la respuesta a la petición elevada a Roma, un documento que por la originalidad de muchos de sus contenidos permite acercarnos al plan regular inicialmente concebido.

La bula de 1489 autorizaba la creación de un monasterio dedicado a la Inmaculada Concepción, que había de acogerse a la regla del Cister, ¿mera fórmula jurídica, dada la prohibición establecida en el IV concilio de Letrán de creación de nuevas órdenes y reglas religiosas? ¿O primera gran negativa a los planes originales de doña Beatriz?. Es difícil saberlo, pero en la bula se incluyen otras condiciones de vida tan específicas que sólo cabe pensar en ellas como respuestas afirmativas a peticiones puntuales contenidas en la propuesta elaborada por la fundadora.

²⁰ ECHÁÑIZ SANS, María, *María de Zúñiga o la definición de un modelo de vida espiritual dirigido a una comunidad de mujeres*, en Cristina Segura ed., "La voz del silencio I (siglos VIII-XVIII)", Madrid, 1992, pp. 207-220.

²¹ GARCÍA SANTOS, José, *La regla de Santa Beatriz de Silva. Estudio comparado*, "I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992", vol. II, León, 1993, pp. 181-201.

La comunidad entraba en escena con unas señas de identidad novedosas en su contexto histórico. Esta identidad se plasmaba en la intitulación mariana del monasterio, cuna de una nueva orden; en el hábito que cubriría el cuerpo de las religiosas: una túnica y escapulario blanco, ceñidos por un cordón en lugar de correa, y cubiertos por un manto azul celeste, piezas éstas dos últimas a las que se prendía como emblema la imagen de la Virgen María²²; y en un oficio litúrgico específico, igualmente dedicado a la Inmaculada Concepción, una manera de convertir el símbolo mariano en centro referencial de la experiencia cotidiana de las que profesaran en esta religión, una forma notable de desplazar la centralidad cristocéntrica de la liturgia imperante a favor de un referente femenino.

Las mujeres que bajo estas señas iban a vivir en los palacios de Galiana habían de someterse a la jurisdicción episcopal, que en este caso correspondía al arzobispo de Toledo, circunstancia que, en aquellos tiempos de progresiva arborización jurisdiccional de las órdenes femeninas respecto de las respectivas órdenes masculinas, podía reportar a las religiosas la disponibilidad de mayores cotas de autonomía. Un criterio éste compatible con la libertad de acción que se deja a la abadesa en materia de exención de ayunos y disciplinas y en lo tocante a la determinación de la calidad del vestido, dos buenos ejemplos de descolonización del cuerpo de las mujeres por los poderes masculinos. La bula reconocía a las monjas facultad para elegir capellanes o sacerdotes entre el clero secular o regular, medida que hemos de entender como una fuente potencial libertad para las monjas, si tenemos en cuenta la espinosa trayectoria que siguió en los siglos XVI y XVII la cuestión de la dirección espiritual de las mujeres y la rigidez con que se sometió las monjas reformadas a la tutela espiritual de los religiosos nombrados por la orden masculina a la que estaban afiliadas. Se prohibía, también, bajo pena de excomunión, entrar en la clausura de las concepcionistas toledanas sin licencia de su abadesa, un privilegio que no se desliga de la idea de inmunidad del espacio claustral, en un modelo de vida en el que la idea de castidad y aislamiento voluntarios son entendidos como caminos que conducen a recobrar el autodomínio sobre el cuerpo y existencia propios. En este transfondo se inserta, además, la facultad papal para establecer estatutos y ordenaciones, es decir, una regla propia, lo que sin duda hicieron Beatriz y sus compañeras²³.

El monasterio de la Concepción de Toledo se vio inmerso en una inacabable secuencia de cambios y conflictos de los cuales surgió una nueva orden religiosa femenina. El tradicional respaldo franciscano al dogma inmaculista fue uno de los factores que hicieron que una comunidad formalmente acogida a la regla del cister y la jurisdicción episcopal basculase hacia la observancia institucional

²² CUADRA GARCÍA, Cristina-MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, *¿Hace el hábito a la monja?. Indumentaria e indetidades religiosas femeninas*, en Ana Cerrato y Josemi Lorenzo eds., "Las mujeres y sus símbolos", Madrid, 1998. (En prensa).

²³ GARCÍA SANTOS, José, *La regla de santa Beatriz de Silva...*

franciscana. En 1511, diecinueve años después de la muerte de la fundadora, estaba ya consumado el proceso de franciscanización de la nueva orden, en un ambiente de avance y endurecimiento de la reforma de las órdenes religiosas femeninas que dejaría huellas en la organización de las numerosas comunidades concepcionistas que habían ido surgiendo por la geografía castellana²⁴. Pero la identidad inmaculista de la orden siguió en pie, hemos de preguntarnos, ¿qué significados acogió?

Varias autoras contemporáneas se han acercado a los contenidos de esta doctrina mariana. Me referiré aquí a dos de ellas cuyas obras, escritas en los años setenta, comparten una actitud de extrañeza femenina ante el dogma Concepcionista. La antropóloga italiana Ida Magli, por un lado, ha analizado la doctrina como un símbolo masculino que afirma el ideal de la clausura del cuerpo femenino. Sostiene la autora que a los hombres les ha guiado hacer de la madre de Cristo un símbolo perfecto de lo que los varones querrían, un cuerpo cerrado, atravesado por la trascendencia del Espíritu Santo, sin pecado original y sin esa conexión mujer-sexualidad-muerte que aterroriza a los varones y que afirma el Génesis, sin menstruaciones, virgen antes, durante y después del parto²⁵.

También para Marina Warner se trata de una doctrina que niega el vínculo común entre María y nosotras, las mujeres. Durante los siglos XVI y XVII fue un instrumento de afirmación católica frente a las reformas luteranas; de ella se sirvió la iglesia en el siglo XVIII como un desafío eclesástico contra el racionalismo triunfante y solo logró su confirmación dogmática en el siglo XIX, unos años antes de proclamarse la infabilidad papal, en un intento de afirmación pontificia en tiempos de escepticismo²⁶.

Ante valoraciones como estas podemos preguntarnos, ¿admite la doctrina inmaculista otros puntos de vista? ¿Qué núcleos de significado encubren estos debates tal y como se plantearon en la Edad Media y la primera Edad Moderna? ¿Porqué las inacabables discusiones que enfrentaron a los teólogos durante siglos? Y, sobre todo, ¿Qué representó para las mujeres de aquellos tiempos una cuestión con tantas aristas simbólicas?.

Como se sabe, la doctrina sobre la Inmaculada Concepción cobra relieve en el contexto teológico europeo a partir del siglo XII. Pero es sobre todo durante los siglos XIII, XIV y XV cuando alcanza gran proyección polémica. Durante estos dos últimos siglos, los predicadores y teólogos españoles mostraron una

²⁴ GRAÑA CID, M^a del Mar y MUÑOZ FERNÁNDEZ Ángela, *La orden concepcionista: formulación de un modelo religioso femenino y su contestación social en Andalucía*, "Las mujeres en la Historia de Andalucía. Actas del II Congreso de Historia de Andalucía", Córdoba, 1991, pp. 279-298.

²⁵ MAGLI, Ida, *La Madonna*, Milán, 1987; y *Viaje en torno al hombre blanco. Notas sobre mi itinerario a la antropología y en la antropología*, "Duoda" 4 (1993) pp. 83-124.

²⁶ WARNER, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la virgen María*, Madrid, 1991 (1^a ed. 1976), pp. 308-331.

intensa participación en el debate. Como, principales defensores inmaculistas durante mucho tiempo se situaron los franciscanos, en el frente contrario, los dominicos. Unos y otros, a través del púlpito, hicieron de las sutilezas teológicas inmaculistas calaran en amplias capas sociales. Ya en el siglo XV, tanto en la corona de Aragón como en la de Castilla, se afianzó la creencia en el privilegio de María²⁷.

Ello no impidió que en el campo de la teología se librara un combate acalorado, muy diversificado en argumentos, en el que los matices parecían bastarse para desencadenar, a ojos de las y los exegetas, trascendentales consecuencias. Un debate tan complejo que admite diferencias fundamentales de sentido, incluso entre quienes defienden la inmunidad mariana del pecado original. Porque las discusiones no sólo se polarizan entre defensores y detractores de la causa, también entre los primeros hallamos dos grandes corrientes de pensamiento: la más generalizada entre los teólogos, incluidos los franciscanos, defiende un fundamento cristocéntrico del misterio por el cual los méritos de María van subordinados a los méritos del hijo; la otra, desde la cual intervinieron en el debate las pensadoras religiosas más destacadas de estos siglos, confería a María un estatuto privilegiado por méritos propios.

Juana de la Cruz (1481-1534)²⁸, terciaria franciscana en el convento de Cubas de la Sagra, estuvo entre quienes defendieron el símbolo de una María inmaculada. Juana, una de las más notables visionarias castellanas de las primeras décadas del siglo XVI, pronunció durante sus habituales éxtasis y trances visionarios numerosos discursos a los se les ha dado el nombre de sermones místicos, por ser dichos en presencia de un público que expresamente se desplazaba al convento para oírlos. Parte de estos sermones, 72 en total, transcritos al dictado por una o dos monjas de su comunidad, dan contenido al *Conorte*, volumen manuscrito que ha preservado para la posteridad un núcleo importantísimo de su pensamiento. En sus discursos, proponía amplificar las Sagradas Escrituras, desvelando episodios y perspectivas ausentes en los textos canónicos. Se convirtió así en una mujer teóloga cuyo pensamiento abarcó una larga relación de temas y personajes del cristianismo: la creación del primer hombre y la primera mujer; la vida y pasión de Cristo; santos y arcángeles diversos; varias santas, entre ellas Clara de Asís y la Magdalena y, cómo no, la Virgen.

Juana decidió hablar en uno de sus sermones sobre el polémico misterio de la Inmaculada Concepción, porque “aunque los doctores e predicadores e letrados la loan y ençalçan e dizen la verdad, nunca supieron ni sabrá acabar

²⁷ RECIO, Alejandro, *La Inmaculada en la predicación franciscano-española*, “Archivo Iberoamericano”, 15 (1955) pp. 105-200.

²⁸ Sobre esta mística castellana véase SURTZ, Ronald E. *The Guitar of God. Gender, Power and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1532)*, Philadelphia, 1990; y mi *Santas y Beatas neocastellanas...*

de loar e dezir todas las eselencias e virtudes de su preciosa Madre”²⁹. Sintió, pues, la necesidad de dar a conocer su punto de vista, de mostrar evidencias a las que los hombres de Iglesia, aun sin faltar a la verdad, no sabían o querían llegar. Guiada por esta intención, Juana de la Cruz nos ofrece una interpretación de la Inmaculada Concepción cuyo valor simbólico y operatividad política, en mi opinión, fue compartido o entrevistado por muchas mujeres de los siglos XV y XVI.

Al referirse a María Inmaculada, comienza ensalzando, por encima de cualquier medida humana, a la que “mereció ser Madre de Dios e Virgen, que todas las eselencias e previlegios e virtudes tiene e tuvo e terná más aventajadas e altas e perfetas que ninguna otra criatura”³⁰. Una excelencia justificada por méritos propios, por un estatuto que Juana enuncia sin dar lugar al equívoco:

*“E que de quien Dios tomó carne, Dios puede ser llamado, e pues que en Dios no ay ninguna mácula, que no la ay de quien él se vistió, e con quien el se ayuntó, y en quien él moró. E declaró el Señor diziendo: que cómo avía de tener mácula de pecado, la que fue criada e nascida pa rremediar el pecado”*³¹. (Mis subrayados).

Para Juana, María representa la posibilidad de levantar una instancia de sexuación femenina de la divinidad, una dimensión de la mujer que el cristianismo no ha reconocido en su plenitud. En su planteamiento, María es también el vehículo que conduce hacia una relectura de la implicación femenina en el plan de la Historia de la Salvación humana: porque la Redención humana, sin duda el hecho central del cristianismo, es la obra de autoría conjunta de un hombre, Cristo, y una mujer, María. Encarnación y Redención son hechos imposibles de desligar³².

Al hacer Teología, el más clericalizado y potente de los saberes de su tiempo, Juana dio su propia explicación del mundo³³ y de las relaciones que gobiernan sus distintas esferas, la humana y la divina. El transfondo temático de la religión le permitió elaborar un discurso sensible a la cuestión de la conflictividad que suscitan las relaciones entre los sexos. Juana de la Cruz percibe con clarividencia que

²⁹ Ofrece una edición del sermón, GÓMEZ LÓPEZ, Jesús, *El “Conorte” de sor Juana de la Cruz y su sermón sobre la Inmaculada Concepción de María*, “Hispania Sacra”, Vol. XXXVI, nº 74 (1984) pp. 601-627, 20.

³⁰ GÓMEZ LÓPEZ, Jesús, *El “Conorte”...*, p. 16.

³¹ GÓMEZ LÓPEZ, Jesús, *El “Conorte”...*, p. 17.

³² Una María redimensionada en términos parecidos la encontramos en el libro de oraciones y oficios que escribió, en el último tercio del siglo XV Constanza de Castilla. Trato el tema en mi *Acciones e intenciones de mujeres...*, pp.143-155. Una reciente edición del texto, Constanza de Castilla, *Book of Devotions/Libro de devociones y oficios*, Constance L. Wilkins, ed., Exeter, 1998. Quiero destacar la vinculación de Constanza de Castilla, nieta del rey don Pedro, monja y priora del monasterio dominico de Santo Domingo el Real de Madrid, con la corte de Juan II, con cuya primera mujer, la reina doña María, mantuvo un estrecha relación.

³³ RIVERA GARRETAS, María-Milagros, *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona, 1994. En particular, el cap. 1.

en estas relaciones que regula el sistema de géneros se originan los principales escollos que coartan la autoridad de su palabra de mujer. Es por ello que en el *Conorte* estos dos temas, las relaciones entre los sexos y la autoridad femenina, se convierten en dos ejes fundamentales del discurso³⁴. Este nivel de concienciación, precisamente, nos dimensiona en toda su amplitud el valor simbólico y político que tiene para Juana el misterio inmaculista.

Unos años antes de pronunciar Juana de la Cruz su sermón sobre la Inmaculada Concepción de María, en Valencia, en el convento de clarisas de la Trinidad, su abadesa, Isabel de Villena (1430-1490), escribía una *vita Christi*. La obra, pese a integrarse en un género de literatura religiosa muy difundido en la Baja Edad Media, traspasaba las convenciones del género.

Este extenso y conocido texto de la autora valenciana ha sido ampliamente destacada por la crítica literaria e histórica como un “raro” exponente de literatura religiosa femenina medieval con rasgos feministas. La “rareza” parte del protagonismo dominante que asumen en el trazado de la vida de Cristo los personajes femeninos que con él se relacionaron, comenzando por María, su madre, cuya omnipresencia induce a pensar que, más que ante una *vita Christi*, estamos ante una *vita Mariae*³⁵.

Significativamente, Isabel de Villena escribió esta obra para las monjas de su comunidad. En 1497, Aldonça de Montsoriu, entonces abadesa de la Trinidad, la hizo imprimir, para satisfacer así el interés de otra mujer, la reina Isabel I de Castilla, que había pedido para sí una copia de la misma.

Tan singular documento, se ha planteado desde la crítica literaria, podría muy bien haber surgido como respuesta a la agria literatura misógina de su tiempo, concretamente, como réplica a la obra de Jaume Roig. Esto haría de Isabel una autora que, como Cristina de Pizan, toma la palabra para defender a las de su sexo en ese debate que conocemos como la Querrela de las mujeres. Y así es, con una matización. La *Vita Christi*, es algo más que una coyuntural defensa *ad hoc* de las mujeres, contiene un elaborado sistema de pensamiento basado en la potenciación simbólica de lo femenino a través de la figura de María, a la cual, y esto es lo que aquí interesa, la concibe en un régimen de paridad con Cristo, libre de toda mácula.

La aceptación del misterio de la Inmaculada Concepción lleva a Isabel de Villena a retrotraer el inicio de su obra, un relato sobre la historia de la salvación del género humano, no al momento de la encarnación de Cristo en el vientre de María sino a su propia encarnación. Esto supone una reestructuración cronológica de la historia de la salvación humana, que lleva pareja una relectura sexuada

³⁴ Ronald E. SURTZ, *The Guitar of God...* desarrolla ampliamente esta cuestión.

³⁵ ALEMANY FERRER, Rafael, *La Vita Christi de sor Isabel de Villena: ¿Un texto feminista del siglo XV?*, en Cristina Segura Graño, ed., “La voz del silencio I, (siglos VIII-XVIII)”, pp. 251-264.

de la Historia Sagrada. En el pensamiento de Isabel de Villena, el papel de María se dimensiona de tal manera, por su función materna revaluada, que alcanza el estatus de corredentora del género humano. Mediante la Inmaculada Concepción de María, ha escrito Cristina Papa, Isabel proponía a sus monjas y a otras mujeres un modelo “semi-divino” con el cual podían reconocerse en cuanto mujeres³⁶.

Dos siglos más tarde, en el siglo XVII, María de Ágreda, religiosa concepcionista, escribía su *Mística Ciudad de Dios*, una obra extraordinariamente difundida que conoció numerosas traducciones. María Inmaculada, la que, en palabras de la monja de Ágreda, dio “principio a la obra de la encarnación del Verbo divino y a la redención del linaje humano”, “aquella por la que el Verbo encarnado debe ser glorificado”, seguía siendo también en este caso pieza que fundamentaba y organizaba el discurso. Un discurso que reestructuraba del enunciado de los misterios centrales de la cultura cristiana, Encarnación y Redención, en su capacidad para representar en ellos los papeles y valores de la sexuación humana³⁷.

¿Se inscribe la iniciativa fundacional de Beatriz de Silva en este complejo sistema de significación? El hábito que cubría el cuerpo de las monjas inmaculistas, ideado por Beatriz de Silva, hacía uso de los colores blanco y azul como simbología de la pureza mariana. En el pecho, incorporaba un escapulario con la imagen de la Virgen, en solitario, rodeada de estrellas, como la había contemplado en sus visiones de juventud. Representada así, sin el hijo, María dejaba de ser un mero instrumento de la encarnación de Dios. Contrastaba esta manera de representación con aquella otra que durante tiempo los franciscanos plasmaron en numerosas iglesias de su orden: la madre figurada con el hijo en brazos, porque el triunfo de la madre, pensaban, es inseparable del triunfo del hijo y estaba subordinado a él³⁸.

Los planteamientos que desarrollan todas estas autoras se significan, como decía, en el contexto de un debate en lo esencial reducido a unos cuantos argumentos. Fueron planteados en sus posiciones extremas en el concilio de Basilea (1431-1448), en las exposiciones ofrecidas por el franciscano Juan de Segovia y el dominico Juan de Torquemada.

Para el inmaculista Juan de Segovia, María fue predestinada con Cristo antes de la previsión del pecado de Adán, por tanto no se somete a la ley de contracción del pecado, y con él forma un solo principio redentor para todos los hijos de Adán; el papel de María en la redención humana no se restringe a ser la madre del

³⁶ PAPA, Cristina, “*Car vos senyora sou la gran papesa*”. *Mariologia e genealogie femminili nella Vita Christi de Isabel de Villena*, en M^a Mar Graña Cid, ed., “Las sabias mujeres: Educación saber y autoría (siglos III-XVII)”, Madrid, 1994, pp. 213-225.

³⁷ ÁGREDA María de, *Mística ciudad de Dios. Vida de María*, Ángel Solaguren, ed., Madrid, 1970, pp. 101 y 93, respectivamente.

³⁸ GUTIÉRREZ, Enrique, *Santa Beatriz de Silva y el origen de la Inmaculada Concepción*, Burgos, 1976.

Salvador, ella conduce nuestra salvación simultáneamente con el hijo; por su dignidad de madre de todos nosotros, María fue exenta de la ley del pecado original.

Los sutiles argumentos escolásticos esgrimidos en este concilio por Juan de Torquemada, portavoz de la posición maculista, concluían: María no es corredentora del género humano, no es la madre espiritual de Adán. El principio de nuestra redención y vida puede ser solo uno, Cristo³⁹.

Cabían posiciones intermedias, para otros, María estaba sometida de derecho a la ley común del pecado original que rige en todos los descendientes de Adán, una ley de la que sólo se exceptúa Cristo, porque sólo él fue concebido por obra del Espíritu Santo. Pero Dios, autor de esta ley, podía dispensarla y así lo hizo con María, en consideración a los méritos del Cristo futuro.

Cristo y María asociados en el orden de la predestinación, equiparados como primogénitos del padre; María por méritos propios elevada a la condición de corredentora, agente imprescindible en la redención humana. Sobre estos planteamientos se levanta el verdadero frente del conflicto. Y es que los debates sobre el Privilegio de María, sobre su exención del Pecado Original, condición que mayoritariamente se veía necesaria para el normal cumplimiento de la encarnación humana de Dios, fue un campo de especulación teológica dotado de imprevisibles potencialidades sociosimbólicas.

Las polémicas inmaculistas nacían de la reflexión sobre los dos hechos más trascendentes del cristianismo, la Encarnación del Verbo y la Redención. Por ello, la cultura cristiana occidental, en la que participaron hombres, pero también muchas mujeres, ha convertido estos dos hechos en escenario principal de representación de la sexuación humana. Las distintas posiciones del debate inmaculistas inciden en eso, precisamente, en diversas maneras de significar en el orden sociosimbólico el valor de las formas masculina y femenina de la sexuación humana, incompletamente representadas en el esquema trinitario de la divinidad y desigualmente involucradas en la Historia de la Redención.

Cronificados en el tiempo y con una enorme capacidad de implicación social e institucional, los debates sobre la Inmaculada Concepción, ponían en juego esta cuestión, la potencia simbólica de la sexuación femenina. Afirmar la potencia simbólica de las mujeres, una operación política fundamental para la transformación del modelo jerárquico de relaciones sexuales imperante, pasaba, para muchas de las mujeres de estos siglos, por la configuración de un modelo sexuado de la divinidad y por el replanteamiento del papel de la diferencia sexual femenina en la economía de la salvación, operaciones a las que se prestaba el símbolo inmaculista de María.

Inscribir la marca de la diferencia sexual en la economía de la Salvación y en los modelos de representación de la divinidad es uno de los motores que inspi-

³⁹ CARROL, Juniper B., *A History of the Controversy Over the "Debitum Peccati"*, Nueva York, 1978, pp. 19 y ss.

ran, para la filósofa Luisa Muraro, el pensamiento y la práctica de la llamada herejía guillermita, propagada en suelo milanés a finales del siglo XIII y principios del XIV⁴⁰. Hoy, con la perspectiva que nos aporta un cada vez mejor conocimiento de la espiritualidad femenina, en el transfondo de la estrategia de búsqueda guillermita, genialmente percibido por la filósofa italiana, reconocemos uno de los grandes vectores de búsqueda que ha guiado la experiencia y el pensamiento religioso de las mujeres medievales. Estas líneas de búsqueda las vemos inscritas en las representaciones inmaculistas de mujeres como Juana de la Cruz, Isabel de Villena o María de Ágreda.

En la Península Ibérica, las disputas inmaculistas de los siglos XIV y XV deben relacionarse con el debate de la Querrela de las mujeres. La irrupción de obras profeministas y antifeministas en el panorama literario castellano tiene lugar, precisamente, en el siglo XV, centuria en la que los debates sobre la Inmaculada Concepción alcanzan gran intensidad. No es casualidad que sea declaradamente inmaculista la corte castellana de Juan II, con la cual Beatriz de Silva estuvo directamente en contacto entre cuatro y seis años⁴¹. Y que estos mismos círculos palaciegos, debido principalmente al impulso de la reina doña María, primera esposa de este monarca, estimularan la producción de un elenco importante, en número y en valor, de obras destinadas a la defensa de las mujeres. Obras influyentes y de título tan significativo como *El triunfo de las donas*, de Juan Rodríguez del Padrón; o *El libro de las claras e virtuosas mujeres*, del condestable Álvaro de Luna, nacieron en este ambiente.⁴²

Las polémicas sobre el privilegio de María, su triunfo sobre el pecado, dirimidas en el potente lenguaje de la teología, en momentos de plena afirmación de la síntesis cultural escolástica, se convirtieron en el frente más activo de exposición de posiciones profemeninas y antifemeninas. El frente más activo y también el más determinante, por su capacidad para implicar a grandes masas sociales y por, sobre todo, por estar inscrito en el lenguaje de la teología, un lenguaje conformador de orden, hacedor de mundo. De ahí la virulencia del debate inmaculistas y su larga trayectoria temporal.

No extraña la intervención activa de las mujeres en una arraigada polémica que ellas vieron con claridad resolvía o contribuía a reparar algunas de las claves de su miseria simbólica en un orden hecho a la medida masculina en sus formu-

⁴⁰ MURARO, Luisa, *Guillerma y Maifreda. Historia de la herejía feminista*, Barcelona, 1997.

⁴¹ GUTIÉRREZ, Enrique, *La beata Beatriz de Silva y la Inmaculada. Influencia de los franciscanos en ella*, "Archivo Iberoamericano", 25 (1955) pp. 1077-1102.

⁴² Sobre la Querrela en la Península Ibérica, hace su tesis doctoral Ana Vargas. Sobre las obras que surgen en este tiempo véanse los clásicos, OÑATE, M^a del Pilar, *El feminismo en la Literatura española*, Madrid, 1938; ORNSTEIN, Jacob, *La misoginia y el profemenismo en la Literatura Castellana* "Revista de Filología Hispánica", III (1941), pp. 219-232. Más reciente RÁBADE OBRADÓ, M^a del Pilar, *El arquetipo femenino en los debates intelectuales del siglo XV castellano*, "En la España Medieval" n^o 11 (1988), pp. 260-301.

laciones culturales dominantes. Menos extraño aún resulta que estas voces y experiencias nos lleguen en sus manifestaciones más comprometidas y contundentes de medios monásticos fememinos, medios en ocasiones capaces de generar voces femeninas en libertad y capaces de perpetuarlas y propagarlas en medios laicos. Un medio que permitió tomar existencia en el mundo de las representaciones y en la sociedad a la palabra y al pensamiento de las mujeres.

Fueron muchas las mujeres que antes y después de crearse la orden de doña Beatriz de Silva nombraron sus comunidades conventuales, o simples beaterios, con el título de la Concepción de María. Beatriz Galindo, directa conocedora seguramente de Beatriz de Silva y de Juana de la Cruz⁴³ fundó en Madrid un hospital y dos monasterios con esta advocación, uno de ellos, bajo la misma regla ideada Beatriz de Silva. Beatriz Galindo fue dama muy próxima y querida de Isabel la Católica, la monarca que había ayudado a la fundadora de las concepcionistas y que deseó tener consigo un ejemplar de la *vita Christi* de Isabel de Villena, ejemplar que muy bien pudo haber leído la propia Beatriz Galindo. Con ella, otras damas de la casa de la reina Isabel⁴⁴ y otras muchas mujeres, mostraron apego y devoción sin límite hacia este misterio inmaculista.

Beatriz de Silva, Isabel de Villena, Juana de la Cruz o María de Ágreda, no representan ejemplos únicos, aislados e inconexos de una forma de pensar, desde la diferencia sexual femenina, algunos de los misterios más importantes de la fe cristiana. A sus reflexiones podemos conferir el rango de exponentes de líneas de pensamiento femenino con capacidad de representación social por diversas y poderosas razones. Todas se mueven en medios conventuales femeninos donde sus palabras encuentran eco en otras mujeres. Pero estas palabras logran proyectarse más allá de los muros de un convento: la propagación geográfica y social de la orden de Beatriz de Silva, la audiencia de los sermones de Juana de la Cruz, el paso por la imprenta de la obra de Isabel de Villena o las múltiples traducciones de la *Mística ciudad de Dios* de María de Ágreda, así lo demuestran. Nos bastan, en fin, para corroborar esta percepción, los notables trazos comunes que comparten las reflexiones de estas mujeres y la constatación de un sólido tejido de relaciones de diverso tipo que nos testimonia, desde la reveladora sintaxis de los contactos personales, encuentros reales, formas de pensamiento o líneas de indagación compartidas.

⁴³ Refiere el cronista local Jerónimo de Quintana, que Beatriz Galindo poseía una de las cuentas de rosario bendecidas por Juana de la Cruz en su Convento de Cubas, la cual heredó una de sus nietas, monjas en uno de los monasterios por ella fundados.

⁴⁴ SEGURA GRAIÑO, Cristina, *Las "Clarías" de Almería*, en José Martí y M^a del Mar Graña (coord.), "Las clarisas en España y Portugal". Congreso Internacional, Actas II, vol. II, Madrid, 1994, pp. 767-774. Sobre las fundaciones concepcionistas en Andalucía véase el trabajo citado de Graña y Muñoz; Para la expansión de la orden en Castilla la Nueva, véase mi trabajo, *Las clarisas de Castilla la Nueva. Apuntes para un modelo de implantación regional de la órdenes femeninas franciscanas (1250-1600)*, en idem, Actas II, vol. I, pp. 455-483.

Las mujeres andinas y el mundo hispánico: descomposición de una sociedad y ritos de supervivencia.

ESPERANZA MÓ ROMERO
MARGARITA E. RODRÍGUEZ GARCÍA
Universidad Autónoma de Madrid.

Los trabajos centrados en la historia de las mujeres andinas, antes y después de la llegada de los españoles, han insistido en la necesidad de tener muy presente la complementariedad y la interdependencia que existía entre el trabajo masculino y femenino. Eleanor Burkett señala que donde el problema básico es sobrevivir, se necesitan con la misma intensidad los esfuerzos de los hombres y los de las mujeres¹.

Para algunos autores, esta complementariedad entre las tareas de los varones y las mujeres era, en los Andes, el reflejo de la relación que unía a sus dioses y diosas. Había divinidades asociadas a lo femenino como *Mamacocha* y *Mamapacha*, madre mar y madre tierra respectivamente, o como la luna, que bajo el dominio inca se convierte en la hermana y la esposa del sol; y deidades asociadas con el mundo masculino, como *Illapa*, el dios del rayo y el trueno que, concebido como un varón que desde el cielo con su honda y porra hacía tronar y llover, era el complemento masculino que necesitaba la *Mamapacha* para dar su fruto².

En el mundo andino, las mujeres eran las responsables de las ceremonias dedicadas a las divinidades femeninas mientras que los varones se ocupaban de los rituales relacionados con los dioses masculinos. Con esta división religiosa, ellas lograron el control de la explotación de las parcelas reservadas para la adoración de las diosas.

La existencia de áreas particulares, tanto de las diosas como de las mujeres, se reflejaba también en otros aspectos muy importantes de la organización andina³. Un ejemplo es la existencia de la *descendencia paralela*, una Institución que según Waldemar Espinoza se explica a partir de la creencia de que los varones se deriva-

¹ Burkett, E., "Las mujeres indígenas y la sociedad blanca: el caso del Perú del siglo XVI", en Lavrin, A. (cord), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, 1985, p.124.

² Silverblatt, I., *Luna, sol y brujas. Género y clase en los Andes Prehispánicos*. Cusco, 1990, pp.16-23. En la misma obra Silverblatt analiza cómo los incas reestructuraron el cosmos. Las divinidades locales o bien fueron presentadas, como en el caso de la Mamacocha, como descendientes de la luna, divinidad que presidía el universo femenino imperial y que, además, era identificada con la esposa del Inca, la coya, o bien, como en el caso de la Mamapacha fueron incorporadas al panteón oficial de tal modo que si antes su adoración garantizaba el fruto para la subsistencia de la comunidad ahora, se había convertido en una benefactora de todo el Tawantinsuyu, pp.30-49.

³ Silverblatt, I., *Luna, sol...*, pp.24-29.

ban del padre y las mujeres de la madre y, por lo tanto, ellos heredarán los bienes inmuebles del progenitor y ellas los de su progenitora. Igualmente, a la hora de encargarse del cuidado de la pareja de momias que se consideraba fundadora y tutelar del grupo de parentesco que constituía el *ayllu*, los varones debían encargarse del cuidado de la momia de su antecesor y las mujeres de la de su antecesora. Por lo arraigada que estaba la descendencia paralela, el Tercer Concilio Limense de 1582 la contempló en uno de sus artículos añadiendo que a partir de entonces los hijos varones llevarían el apellido del padre y las niñas la de su madre. Espinoza señala que esta costumbre ha tenido tanto peso que ha persistido hasta las primeras décadas del siglo XIX y en la sierra ecuatoriana hasta hace poco⁴.

La complementariedad e interdependencia existente entre el trabajo masculino y femenino en el mundo andino era una realidad tal que, bajo el dominio inca, las contribuciones en trabajo al poder, conocidas como *mita*, sólo las realizaban los hombres casados entre 18 y 50 años de edad; lo que implicaba el reconocimiento del valor del trabajo femenino. Mientras se mantenían solteros permanecían en la morada de sus padres, dependiendo de los productos cosechados en la parcela de éstos.

En opinión de Eleanor Burkett, en lugar de decir que el tributo recayó sólo sobre los hombres casados sería más preciso afirmar que éste era una obligación de la casa familiar de la que el varón era el representante. La autora señala que podría contemplarse una división interna del trabajo dentro del hogar, en razón de género, pero todas las actividades serían consideradas esenciales y complementarias puesto que hasta que el hombre no se casaba y recibía la ayuda de su mujer no se le consideraba un tributario⁶. Para apoyar esta última idea, Burkett sostiene que varios estudios antropológicos actuales muestran cómo la existencia de las arras (pago que hacía el prometido al padre de la novia con motivo del matrimonio) indica una activa participación económica de la mujer. El hecho de que las arras formaran parte de las costumbres andinas habría de verse, entonces, como “una compensación que se pagaba a la familia nativa por la pérdida de un miembro económicamente activo de esa unidad de producción”⁷.

Ahora bien, ¿cómo se reflejó esa valoración del trabajo femenino, y la participación de las mujeres en los rituales, en el ejercicio del poder político en el mundo andino?. La respuesta varía bastante dependiendo del momento y la zona

⁴ Espinoza, W., *La civilización Inca. Economía, Sociedad y Estado en el umbral de la Conquista Hispana*, Lima, 1990, p.149.

⁵ La mita era una contribución en trabajo que los campesinos debían cumplir obligatoriamente por turnos y que según Waldemar Espinoza, “generaba rentas al estado cultivando su ganado, explotando sus minas y lavaderos, confeccionando armas, piezas y objetos artesanales o prestando diferentes servicios personales (chasquis, tambos, puentes, caminos, levas de ejército)...”, Espinoza, W., *La civilización Inca...*, p. 232.

⁶ Burkett, E., “Las mujeres indígenas...”, pp.123-124.

⁷ *Ibidem*, p.124.

geográfica a la que dirijamos nuestra atención. Esta bastante documentada la existencia de mujeres, las *capullanas*, que ejercían el dominio de sus curacazgos, en la región de Piura, en tiempos preincaicos⁸. Sin embargo, otros trabajos mantienen que bajo el dominio Inca la mujer no tuvo ninguna participación importante en el poder político⁹.

El territorio andino es muy extenso y generalizar resulta difícil porque ni siquiera durante el período incaico hubo una unificación total de leyes y costumbres para todo el *Tawantinsuyu*, como antes se creía. El dominio hispano produjo una serie de cambios, independientemente de los políticos, en el modo de vida que hasta entonces habían llevado las comunidades. Muchos autores han señalado que, pese a que necesitamos conocer más acerca de lo que representaron para ellas las demandas de las instituciones incaicas, en general, el régimen tributario español puso en peligro la supervivencia del *ayllu*. Fueron cambios que afectaron tanto a los varones como a las mujeres y queremos destacar los dos que nos parecen más importantes.

Hasta la llegada de los españoles el tributo no era una tasa fija. Además de consistir en la realización de ciertos trabajos para el poder, requería fundamentalmente el empleo de la energía humana de los comuneros en las tierras y ganados del Incario y de los *kurakas* y en las destinadas para mantener los cultos. Bajo el dominio colonial, la necesidad de entregar un tributo en especie o en dinero obligaba a los *ayllus* a hacer esfuerzos adicionales cuando una mala temporada o cualquier otra circunstancia aumentaba la dificultad para conseguir lo demandado por los españoles. Rompía con la norma andina que, para asegurar la subsistencia de los comuneros, impedía tributar de lo propio.

Por otra parte, las instituciones, para facilitar el que la colonia contara con la suficiente mano de obra, mantuvieron la mita prehispánica que, como ya hemos señalado, imponía a la población masculina entre 18 y 50 años la realización de trabajos por turnos para el Incario. Se obligó a entregar, como máximo, un séptimo de la población tributaria de un repartimiento que trabajaría fuera de la comunidad hasta la llegada del siguiente turno. Esta medida pretendía asegurar, siguiendo la costumbre incaica, que ese flujo de trabajadores no perturbara las necesidades laborales de la comunidad. Pero en la práctica, el retraso en los pagos a los trabajadores y el hecho de que existieran mecanismos de retención,

⁸ María Rostworowski, a partir del análisis de personajes femeninos pertenecientes al mito y la leyenda y de la existencia de documentos de archivo que revelan la presencia de mujeres kuraka que ejercían directamente el poder durante los siglos XV y XVI, sostiene que el poder no era un privilegio del varón en el mundo andino. "La mujer en la época prehispánica", en *Documentos de Trabajo* N° 17, Serie: Etnohistoria N°1, Lima 1986.

⁹ Burkett señala que bajo la dominación de los incas el único camino que las mujeres tenían para mejorar su posición era conseguir ser reclutadas en el acllahuasi o casa de escogidas donde, además dedicarse a la producción de tejidos y chicha, podían convertirse en sacerdotisas, mujeres secundarias del Inca o servir como recompensa a los soldados, Kurakas y otros servidores del Inca. "Las mujeres indígenas...", pp. 125-126.

como el endeudamiento fruto de la adquisición de mercancías durante la estancia, provocaba que, en ocasiones, una mita se juntara con otra y que los trabajadores tardaran en regresar a sus comunidades mucho más de lo previsto.

Si en los mitayos podía crear una sensación de desarraigo, la quiebra de las relaciones sociales significaba para las comunidades que no contarían con la mano de obra prevista para atender los terrenos, el ganado y el resto de las tareas comunitarias. Esto fue minando la autonomía económica del ayllu, pese a que, cómo señala Steve Stern, fuera un proceso lento, especialmente grave a finales del siglo XVI y que las poblaciones indígenas trataron de paliar en un principio “vendiendo aquellos terrenos que tras el descenso demográfico y la huida de mucha población estaba quedando sobrante, trabajando minas locales por cuenta propia, vendiendo cultivos comerciales y mercancías elaboradas como lana y queso o yendo a los tribunales para defender sus derechos”¹⁰.

Nos interesaba señalar estos dos aspectos porque son una muestra de las presiones que estaba sufriendo la organización comunitaria tradicional y que, por lo tanto, afectaba a toda la comunidad. Pero, además, si recordamos lo que habíamos señalado sobre la etapa prehispánica, el hecho de que bajo el sistema colonial todos los varones indígenas de origen común, entre los dieciocho y cincuenta años, estuvieran sujetos a las exigencias del tributo, independientemente de que estuvieran casados o no¹¹, significaba que el sistema tributario español no estaba teniendo en cuenta el profundamente arraigado concepto andino de la unidad doméstica, la complementariedad del trabajo femenino y masculino como la mínima entidad sujeta a tributo.

Los *Kurakas*, intermediarios ante las autoridades coloniales, tenían que conseguir para éstas el tributo pero, en el interior de sus comunidades y sobre todo en la primera etapa de la colonización, se veían todavía obligados a operar dentro del marco de los valores andinos. Para poder satisfacer las exigencias tributarias hispanas, fueron ellos mismos los que tuvieron que distorsionar las normas indígenas. Por ejemplo, algunos *Kurakas* utilizaron el ardid de casar a los jóvenes antes de que cumplieran la edad apropiada para el matrimonio. Otros obligaban a los hombres a casarse con muchachas que estaban muy por debajo de la edad aceptada, con la finalidad de mantener la ilusión de que eran hombres casados y tributarios. En una visita se recogen las siguientes quejas:

“...el dicho cacique don Gómez los agravió...(a los comuneros)...en darles por mujeres muchachas que no eran para trabajar ni los ayudaban”

“...el cacique don Gomez...cuando repartió los tributos los agravió porque repartió...(a los casados) algunos de los cuales son de dieciocho a veinte años...y que

¹⁰ Stern, S., *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga, hasta 1640*, Madrid, 1986, p.149.

¹¹ Silverblatt, I., *Luna, sol...*, p.93.

*si casaban un indio de quince años y le daban mujer muchacha le repartían tanto como si fuere hombre ya hecho...*¹²

Todo ésto refleja los apuros de los *Kurakas* para cumplir con las obligaciones tributarias. En ocasiones gravaban a solteros y viudos y éstos se quejaban de que no tenían pareja que los ayudara y, finalmente, a medida que las exigencias del tributo aumentaron, las campesinas también cargaron el peso de los gravámenes hispanos.

La siguiente cita muestra cómo los *Kurakas*, rompiendo con las normas tradicionales, empezaron a exigir una mayor contribución de las mujeres para poder atender las demandas coloniales.

*"...en tiempo del ynga tenían menos trabajo porque las mujeres ni los viejos no trabajaban y les hacían las chacaras¹³ a los que se ocupaban y trabajaban en el tributo y que al presente trabajan todos"*¹⁴

Pero, no solamente los *Kurakas* presionaban a las mujeres; también otros representantes del poder colonial reclamaban de ellas diferentes trabajos. El siguiente comentario refleja que consecuencias podían tener las exigencias de los doctrineros en la organización familiar:

"Para alivio de las indias debe V.M. mandar que los doctrineros no apremien a las mugeres a que ilen ni texan para ellos ni sus allegados con ningún pretexto, por que todo el año las traen fatigadas con tareas, de modo que por no hacerles falta todas las semanas con lo que las han repartido, no tienen tiempo para acudir a sus maridos, ni hixos para guisarles una pobre comida quando estan en su pueblo..."¹⁵

En definitiva, aunque bajo la ley española las mujeres nativas se hallaban formalmente exentas del tributo, como se necesitaba el trabajo femenino, éste fue utilizado a pesar de los impedimentos legales.

Otro cambio importante para las mujeres fue que, según Irene Silverblatt, con los españoles, perdieron el acceso autónomo que habían tenido a ciertas parcelas. Según la autora el hecho de que el Virrey Toledo, en la década de 1570, redujera en pueblos a la población indígena que hasta el momento vivía en un habitat disperso, contribuyó enormemente a ello¹⁶: al trasladar a la población, Toledo alteraba las antiguas relaciones sociales y ésto, junto con el descenso de la población, indujo a hombres y mujeres de distintos *ayllus* a casarse entre si, a diferencia de lo que ocurría anteriormente. La consecuencia fue negativa para las mujeres porque al obligar el Virrey a que la pareja estuviera

¹² Iñigo Ortiz de Zúñiga, Visita de la provincia de León de Huánuco (1562), Huanuco, 1967, pp. 73 y 78. Citado por Irene Silverblatt, *Luna, sol...*, p.94.

¹³ Parcelas de tierra.

¹⁴ Iñigo Ortiz de Zúñiga, Visita de la provincia de León de Huánuco, Huanuco, 1972, p.35, citado por Silverblatt, I. *Luna, sol...*, p.95.

¹⁵ "Alivio de las mugeres indias para que hilen ni texan para los doctrineros", en Descripción General de todos los dominios de la América que pertenecen a S.M. (1683). Biblioteca del Palacio Real de Madrid, Manuscritos de América, II/2537, fols. 119 y 120.

¹⁶ Silverblatt, I., *Luna, sol...*, pp. 97 y 98.

solo sujeta a las exigencias tributarias del *ayllu* del marido, en el que además debían de residir a partir de entonces, y al señalar que los niños serían considerados exclusivamente como miembros del *ayllu* paterno, se favorecieron los vínculos patrilineales y patrilocales y se alteraron “los patrones tradicionales de tenencia de la tierra y de la herencia paralela, con los cuales las mujeres mantenían un acceso autónomo a las tierras”¹⁷.

Hasta aquí hemos tratado de mostrar cómo afectaron a las mujeres los cambios que la dominación hispana impuso a las comunidades¹⁸. La reacción de las mujeres indígenas ante las dificultades de sus comunidades para asegurar la reproducción de todo el grupo y ante las presiones que por ello recibieron ellas fue, en bastantes ocasiones, la emigración a las ciudades¹⁹. Pero lo que nos interesa ahora es plantear cual fue la reacción de las que permanecieron en las comunidades.

La primera consideración que habría que preguntarse sería: ¿Que lugar que ocupaban en el sistema colonial hispano?. La sociedad estamental que los castellanos trasplantaron a América estaba concebida como una sociedad de inclusiones y exclusiones en función del estatus que se poseía. La población indígena por su condición de *menores, rústicos y miserables*²⁰ quedaba relegada a una posición de subordinación al considerárseles como un grupo necesitado de amparo y protección por parte de las autoridades coloniales.

Algunos de los varones por su condición de *Kurakas* mantenían sus privilegios y todos, en tanto que tributarios, quedaban registrados en los documentos coloniales. Sin embargo, las mujeres indígenas sumaron a su estatus de indias la subordinación por cuestión de género que las catapultaba a una posición más invisible y secundaria. En la Península, las mujeres sólo tenían cabida dentro de la familia bajo la autoridad ilimitada del *Pater familias*, que sólo rendía cuentas de su conciencia ante Dios. Por ello resulta dificultoso documentar la actuación

¹⁷ Ibidem, p.98.

¹⁸ Glave, L. M., *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI/XVII*, Lima, 1989, p. 336.

¹⁹ En torno a este tema se ha generado una amplia discusión acerca de la relación que estas mujeres mantuvieron con sus comunidades de origen. Autoras como Ann Zulawski o Brooke Larson insisten en la continuidad de las relaciones comunitarias. Sin embargo, otros como Luis Miguel Glave o Eleanor Burkett, sin negar lo anterior, enfatizan el hecho de que el dominio hispano colonial supuso para muchas mujeres la quiebra de las relaciones sociales tradicionales y el nacimiento de nuevas identidades.

Zulawski, A., “Mujeres indígenas y la economía de mercado en la Bolivia colonial” en Stolcke, V., *Mujeres Invasadas. La sangre de la Conquista de América, Cuadernos Inacabados* 12, pp.67-91. Larson, B. “Producción doméstica y trabajo femenino indígena en la formación de una economía mercantil colonial” en *Historia Boliviana*, III/2, 1983, pp.173-188, Glave, L.M., “Mujer indígena, Trabajo doméstico y cambio social en el siglo XVIII” en *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI y XVII*. Lima, 1989, pp.307-362, y Burkett, E.C., “Las Mujeres indígenas y la sociedad blanca: el caso del Perú del siglo XVI” en Lavrin, A., (coord) *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, 1985, pp. 121-152.

²⁰ Clavero, B., *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, 1994, pp. 11-20.

de las mujeres fuera de ese mundo doméstico porque cualquier actuación legal suya necesitaba de la tutela y representación de un varón. Este esquema de pensamiento es el que se trasladó a América y se aplicó a las mujeres indígenas dando lugar a una categoría de *menores entre menores*.

A la vez que se les otorgaba esa situación jurídica se les exigía, sobre todo tras la introducción de los preceptos tridentinos después del III^{er} Concilio Limense, valores de pureza, castidad y honorabilidad diferentes a los suyos indígenas.

La articulación del mensaje religioso que legitimaba la presencia hispana en América se establecía mediante la imposición de unos preceptos morales cristianos que dirigían la vida de las comunidades y sobre todo la de las mujeres. Sobre ellas se impusieron las mayores restricciones a través del mundo del matrimonio, la definición del pecado, y de toda una larga serie de preceptos que se imprimieron en las conciencias indígenas por la vía del confesor. La religión católica fue el principal reflejo de la dominación hispana en el interior de las comunidades y el confesor fue uno de los protagonistas del intento postridentino de controlarlas. Por ello, los memoriales de los religiosos son una de las mejores fuentes para acercarse al mundo del *ayllu* y a las mujeres indígenas.

Los manuales de confesores se volvieron después del Concilio más metódicos y nada escapa a la mirada y al escrutinio del religioso encargado de la comunidad. Se exigía que las confesiones fuesen profundas y concretas, es decir que no supusiesen una mera formalidad, Alonso de la Peña en su *Itinerario para párrocos de indios*, señala que:

“las personas virtuosas que no saben mucho, y más las mujeres, suelen de ordinario se prolijas, cargándose de preámbulos, generalidades e imperfecciones que no son materia de confesión... particularmente cuando a la relación prolija de sus culpas juntan las historias, cuentos e importunios, relaciones pesadas y razones impertinentes... otras por no hallar culpa que confesar dicen unas generalidades tomadas de memoria. Otras, después de gran rato que dicen y dicen, no han dicho nada ni han dado materia al confesor para que las absuelva. Por tanto conviene enseñarlas”²¹.

En esta cita se puede observar claramente como a la imagen de ignorancia del indio se sumaba la concepción de las mujeres en general como seres ambiguos

²¹ Alonso de la Peña Montenegro *Itinerario para párrocos de indios*, Madrid, 1996, libros III y IV, pp. 106-107, refiriéndose a una cita de Francisco Bermúdez de Castro Reformatión cristiana, Sevilla, 1625. Nos parece oportuno señalar que en estas fuentes religiosas, manuales de confesores, campañas de extirpación de idolatrías, cartas de religiosos... indirectamente podemos encontrar muchas de las claves que nos explicarán los comportamientos de las mujeres indígenas. Así mismo los procesos de Inquisición, aunque ésta no actuó directamente con las indias por su condición de neófitas en la fe, pueden ofrecernos también datos muy interesantes. Las mujeres indígenas aparecen por una parte como proveedoras de filtros, hierbas y hechizos a mujeres españolas, y por otra como responsables de la educación de sus hijas mestizas procesadas por la Inquisición. Para más información sobre este último punto ver, Medina, M. A., Op, *Doctrina cristiana para instrucción de los Indios por Pedro de Córdoba*, México 1544-1548, Salamanca, 1987. Lienhard, M., *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, Venezuela, 1992.

cuya inocencia y falta de conocimientos podía servirles para escapar al control de los doctrineros. **Las indígenas, habían quedado, para las autoridades coloniales, relegadas al mundo doméstico.** Sin embargo, si antes de la llegada de los españoles tuvieron posiblemente una participación abierta en las actividades de carácter político y sobretodo religioso de la comunidad, ahora pudieron, desde ese puesto menos visible, mantener y hasta fomentar las costumbres y ritos tradicionales. Irene Silverblatt opina que, incluso, **cobraron un papel protagonista en algunos cultos en los que antes participaban de forma secundaria.**

Las explicaciones pueden ser varias, en primer lugar no era extraño que los varones huyeran para evadir el tributo o que se ausentaran de la comunidad para cumplir algún servicio mientras que ellas permanecían en sus pueblos natales y seguramente serían las más interesadas en afirmar los lazos comunitarios. Pero sobre todo, al darle sólo a los varones la posibilidad de participar en las instituciones políticas y religiosas coloniales se empujó a las mujeres “hacia las prácticas tradicionales que el régimen dominante definía como diabólicas”²². Ellos, en una posición más visible, debían esconder más firmemente sus prácticas “idolátricas”.

¿Cómo fueron interpretadas estas actividades por las autoridades?, los europeos trasladaron al Nuevo Mundo sus ideas acerca de la lucha eterna entre las fuerzas del bien y del mal. Sólo la presencia del demonio podía explicar en América el culto a los árboles, a las piedras o al sol²³. Paralelamente, las mujeres, a la vez que eran vistas como seres débiles eran también concebidas como poderosas: la propia debilidad les otorgaba, a los ojos de los varones, un poder clandestino porque eran fácilmente susceptibles a las tentaciones del maléfico.

De este modo, toda una serie de prácticas precolombinas, llevadas a cabo por mujeres, empezaron a ser interpretadas como brujería²⁴. Contribuyeron a esta valoración tanto el género de las acusadas como la atribución que en la península se hacía de “peligrosos poderes ocultos a los grupos desprovistos de poder y conquistados, ya fuesen indígenas o moros”²⁵

Sin embargo, si ésta era la valoración que se hacía desde el mundo hispano, en las comunidades la práctica de los rituales antiguos **supuso una afirmación de su papel como organizadoras y mantenedoras de las relaciones comunitarias.** Irene Silverblatt ha analizado el significado que podía tener, en el mundo de las comunidades indígenas sometidas al poder colonial, el ejercicio de ritos tradicionales. Su tesis es que algunas “brujas” se convirtieron en voceras y defen-

²² Silverblatt, I., “El arma de la hechicería”, en Stolcke, V., *Mujeres invadidas...*, pp. 155-156.

²³ Fray Juan de San Pedro, *La persecución del demonio, Crónica de los primeros agustinos en el Norte del Perú (1560)*, con estudios preliminares de Luis Millones, John R. Topic y José L. González, Málaga, 1992, p. 13.

²⁴ Silverblatt, I., “El arma de ...”, en Stolcke, V., (comp), *Mujeres invadidas...*, pp. 130-140.

²⁵ Behar, R., “Brujería sexual, colonialismo y poderes de las mujeres: su reflejo en los archivos de la Inquisición Mexicana”, p.186, en Stolcke, V., (comp), *Mujeres invadidas...*

soras de las reglas normativas de la vida aldeana. Una de ellas, Juana Icha, mujer que tenía fama de auxiliar a los hombres que acudían a trabajar a las minas de Potosí o a las refineras de azúcar, fue acusada de amenazar al alcalde con que el diablo iba a pasarle la cuenta por haber azotado a una de sus hijas. En las otras ocasiones en las que Juana había intervenido, se trató, por ejemplo, de ayudar a una mujer a evadir al mayordomo de un cura doctrinero o de hechizar a un cobrador de tributos. Silverblatt señala que los cargos presentados en contra de Juana muestran que sus ataques estaban dirigidos contra hombres que supuestamente habían abusado de su posición de poder en la sociedad colonial “desafiando las tradicionales expectativas andinas sobre la conducta de las autoridades comunales”. La autora presenta varios casos más de mujeres que fueron acusadas de preparar bebedizos para hombres que siempre tenían alguna posición de autoridad (135-140)²⁶.

Ese papel de protectoras de las tradiciones y reglas de la aldea, que Silverblatt atribuye a las “hechizeras” porque castigaban a los que violaban abiertamente las normas comunitarias, resulta coherente con algunas de las prácticas religiosas andinas que siguieron desarrollándose bajo el dominio colonial. Tanto el jurista Polo de Ondegardo²⁷ como el jesuita y extirpador de idolatrías, Arriaga, mencionan la “confesión idolatra” a la que debían someterse los indígenas de la comunidad. Ambos coinciden en señalar que ésta era llevada a cabo tanto por hombres como por mujeres. Lo interesante es que, en la apreciación de Arriaga, los indígenas se acusaban de haber tenido actitudes anticomunitarias, de haber incumplido normas de convivencia²⁸.

“no confiesan pecados interiores, sino de haber hurtado, de haber maltratado a otros, tener más de una mujer...acúsanse de haber ido a reverenciar al Dios de los españoles y de no haber acudido a las huacas”²⁹

Polo de Ondegardo señala que **bajo el dominio Inca**, además de toda esa serie de faltas contra la comunidad que ya hemos mencionado, “...por muy notable pecado tenían el descuido en la veneración de sus Huacas, y el quebrantar sus fiestas y el decir mal del Inga y el no obedecerle...”³⁰. Este autor presenta siempre al Incario como un poder que controlaba ferreamente la vida de las comunidades, en este caso, por medio de la confesión.

²⁶ Silverblatt, I., “El arma de...”, en Stolcke, V., (comp), *Mujeres invadidas...*, pp.135-140.

²⁷ Polo de Ondegardo, *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios*, Colección de libros y Documentos referentes a la historia del Perú, Tomo III, Lima, 1916, p. 12.

²⁸ Pérez Cantó, P., “Las muchas caras de la idolatría”, en Fernández Albaladejo, P y otros (coord), *Política, religión e inquisición en la España moderna en homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, Madrid, 1996 p.558.

²⁹ Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Pirú*, en BAF, T. 209, Madrid, 1968, p.212. Citado por Pilar Pérez Cantó, *Ibidem*.

³⁰ Polo de Ondegardo, *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios*, Colección de libros y Documentos referentes a la historia del Perú, Tomo III, Lima, 1916, pp.12-13.

Sin embargo, ya mencionábamos al principio de esta comunicación que esta imagen debe ser muy matizada. Polo, al hablar de las hechicerías, señala que son practicadas tanto por hombres como por mujeres pero señala que aquellos que son "...diestros en hazer confecciones de yervas, y rayzes para matar al que las dan...son casi siempre mugeres...Y en sintiéndose alguno enfermo acude luego a estos hechizeros para que deshagan el daño, que sospechan averseles hecho por algún mal suyo...Por lo cual son estas hechizeras en gran manera temidas aun de los caziques...Ni los Indios osan descubrirlas, de temor porque lo vno temen ser hechizados de nuevo y lo otro de que también ellas manifestarían los males suyos. Este género de hechizeros de poncoña castigavan los Yngas matando los tales hechizeros hasta sus descendientes"³¹

El relato del Licenciado, nos trasmite varios estereotipos sobre la función que tenía la manipulación de hierbas. Por un lado se atribuye a las mujeres el conocimiento de como mezclarlas para un determinado fin y además, se da por supuesto que la manipulación de esas sustancias llevaba parejo provocar algún daño. De nuevo aparecen las mujeres como el grupo que más fácilmente acudía a éstas pócimas para envenenamientos premeditados. Nos resulta difícil apartar la interpretación que hace éste autor y otros muchos, de lo que estas mujeres representaban en la comunidad, porque tal vez, los miembros de la comunidad acudían a ellas como sanadoras. Pero, ¿por qué los Incas reprimieron a algunas de ellas de manera tan severa?. ¿Interpretaron que éstas mujeres podían suponer un peligro para su dominio?.

Las Crónicas nos refieren un complejo mundo de prácticas comunitarias a las que se fueron enfrentando. En los primeros momentos permitieron algunas de ellas pero la ortodoxia tridentina impuso una visión más severa de las costumbres indígenas, todo fue visto con otros ojos. El nivel de exigencias se hizo más complejo, los ritos indígenas se consideraron como ritos de brujería, por tanto de inversión de la doctrina cristiana y había que convencer a los feligreses de la bondad del mensaje de Cristo. Todas esas prácticas fueron consideradas como tratos con el demonio y por tanto de resistencia al orden social. De ahí la necesaria persecución de sus protagonistas. El confesionario se convirtió en uno de los caminos para averiguar, a través de preguntas precisas, quienes continuaban con éstas prácticas. Las mujeres que los españoles calificaban como hechiceras se negaban a acudir a misa o a la doctrina. Deberemos seguir investigando sobre lo que representaron estas mujeres andinas en las comunidades a lo largo del tiempo.

³¹ Ibidem, p.28.

La hechicería en la Andalucía Moderna: ¿una forma de poder de las mujeres?

AURELIA MARTÍN CASARES

Instituto de Estudios de las Mujeres de la Universidad de Granada
École des Hautes Études en Sciences Sociales de París

El estereotipo de la mujer-bruja nació en la Europa medieval. La denominada “caza de brujas” fue un fenómeno europeo relacionado más con la adoración al diablo que con el culto mágico en sí mismo. Según los datos de Jean Michel Sallman,¹ al oeste de Londres, entre los años 1560 y 1580 se procesaron a 270 sospechosos de brujería, de los cuales el 91% eran mujeres; porcentajes parecidos encontramos en Francia, Suiza o Alemania. Las brujas eran ahorcadas o quemadas vivas y se estima que 60.000 mujeres fueron ejecutadas en Europa,² pero una cifra notablemente mayor se reserva al total de mujeres procesadas por brujería que fueron torturadas, desterradas o azotadas.

Se las acusa de mantener contactos con el diablo, asistir a reuniones clandestinas nocturnas para adorarlo (*sabbat*) y de hacer orgías, de infanticidio, de canibalismo, de volar para asistir a sus reuniones, y de tener poderes mágicos (sanar o enfermar, hacer conjuros, brebajes, causar impotencia, etc.). Sin embargo, la culpabilidad en el sentido jurídico del término era más que difícil de probar. Las acusaciones o las confesiones de las propias brujas constituían las únicas pruebas oficiales. No hay que olvidar que quienquiera que dejara de acusar a una bruja se exponía a la excomunión y al castigo corporal. Jamás fueron encontradas reunidas en flagrante delito. Las autoridades no efectuaron una sola incursión en un nido de brujas, en realidad no existen pruebas fiables de esas supuestas grandes reuniones de mujeres en Europa, y mucho menos de su “capacidad de volar”.

Las autoridades las torturan bajo el pretexto de obtener testimonios verdaderos. De hecho, en los procesos de brujería estudiados por Brian. P. Levack,³ la confesión de adoración al diablo nunca se realiza antes de la tortura. Podemos concluir, por tanto, que la tortura crea la brujería diabólica ya que aquellas mujeres prefirieron confesar antes que soportar el dolor. A menudo tuvieron incluso la esperanza de obtener clemencia, una esperanza fundada en falsas promesas.

Los tribunales eclesiásticos creían también en Satán y en la posibilidad de pactar con el diablo, considerándolo como una amenaza para el cristianismo. En

¹ SALLMANN, Jean-Michel: “La bruja” en *Historia de las mujeres*, p. 473.

² LEVACK, Brian.P: *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Alianza Universal, 1995 (traducción de la 2ª ed. en inglés), Madrid, p. 49.

³ Op.cit.

cierto modo, por tanto, el cristianismo fue responsable del nacimiento del estereotipo de las brujas. Incluso existieron grandes demólogos en el siglo XVI como el jesuita español Martín del Río.⁴

Entre otras cosas, a las brujas se las identifica por su incapacidad para llorar, eran lo que no debían ser las mujeres: insensibles. En un manual de magia y hechicería se decía lo siguiente de las brujas:

*“Por mucho que las maltrataban, no conseguían que aflorase una lágrima, aunque trataran de herirlas nunca les brotaba sangre y, aún sumergiéndolas en las aguas más profundas no lograban que se ahogaran”*⁵

La mujer virtuosa desde Aristóteles a la Edad Moderna⁶ era aquella que se quedaba entre las paredes de su casa, que no salía de día ni mucho menos de noche, que se sujetaba al consejo del padre o a la voluntad del marido, que guardaba silencio y que nunca estaba ociosa. Frente a este modelo de recogimiento y sumisión, las brujas se reunían fuera del espacio doméstico, a horas prohibidas, desafiando la autoridad masculina y rompiendo el silencio. El miedo a que las mujeres reaccionaran colectivamente, que se organizaran (ellos dirían “que cotillearan”) fue, en cierto modo, lo que despertó una reacción tan desmesurada como fue la caza de brujas. Los lamentos individuales, las quejas aisladas de las mujeres que no estaban de acuerdo con el papel que les había tocado jugar, no constituían una amenaza para el patriarcado; sin embargo, las reuniones clandestinas de mujeres podían poner en entredicho el poder masculino. Pero, las brujas jamás llegaron verdaderamente a organizarse. El delito de aquellas mujeres fue alejarse del modelo de mujer que el cristianismo predicaba. El odio mezclado con el miedo a las mujeres creó a las brujas a través del reconocimiento implícito de la posibilidad de que éstas alcanzaran algún poder. En realidad, existía una profunda misoginia que hizo volar la imaginación de los representantes de la iglesia y del estado. Si analizamos los delitos de las brujas, lo que en realidad se intentaba reprimir era la posibilidad de un poder de las mujeres: que las mujeres se organizaran, que las mujeres experimentaran placer sexual; en definitiva, que se rebelaran contra la opresión que sufrían, etc.

En la península ibérica, la acusación de adoración colectiva al diablo fue muy excepcional. Sólo la zona norte fronteriza con Francia, y por tanto, más influenciada por la corriente europea experimentó importantes procesos de superstición como el aquelarre de Zugarramurdi en 1610.⁷ Si España se encuentra entre los países con menor índice de brujería; de todas las regiones españolas, Andalucía es la menos proclive a la apostasía diabólica.

⁴ SALLMAN, Jean-Michel: *Las brujas, amantes de Satán*, Aguilar, 1991, Madrid.

⁵ PEGASO, Oswaldo: *Manual de magia y hechicería*, Barcelona, 1968.

⁶ Véanse las obras de Alonso de Andrade, Juan de la Cerda, Jean Bodino, Antonio de Guevara, Fray Martín de Córdoba y un largo etcétera, dirigidas a las mujeres.

⁷ LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Las brujas en la Historia de España*, Temas de hoy, 1992, Madrid.

La meta en España era purificar la fe y proteger a la sociedad de una conspiración de mujeres. Más que de una brujería herética, en Andalucía debemos hablar de hechicería, es decir de superstición. Los conjuros, maleficios, oraciones y filtros de amor o la adivinación del porvenir eran los recursos de nuestro pueblo para luchar contra la dureza de los tiempos.

En cuanto a las investigaciones sobre las brujas y las hechiceras españolas no ha habido avances relevantes en la metodología con que se ha venido abordando este tema en la Historia. Los tópicos generados han venido transmitiéndose de pluma en pluma sin que apenas se produzcan innovaciones importantes. Es más, algunos trabajos relativamente recientes hacen gala de un arcaísmo en los planteamientos difícilmente superable. Entre otros, Luis Bonilla dice lo siguiente:

*“Las hechiceras auténticas eran aquellas perturbadas mentales cuyo fracaso en la vida, cuya ansia de triunfo o cuyo rencor a la humanidad las llevó a buscar en la magia negra su liberación mental, enmarcado todo en un fondo psíquico de insatisfecho erotismo”.*⁸

En general, podría afirmar que el fenómeno de la hechicería en España se ha entendido y transmitido a través del uso de categorías sexistas y desde el punto de vista de los hombres; por lo que el análisis androcéntrico ha impregnado la casi totalidad de los estudios. Rafael Gracia Boix escribe en su libro *Brujas y hechiceras de Andalucía*:

*“No es necesario aclarar e insistir en que la mujer andaluza por su temperamento y naturaleza es una hechicera nata; que no precisa de muchas oraciones y conjuros para cautivar, encantar y embrujar al hombre más sensible, imbécil, idiota y estúpido de la tierra, pues sólo su presencia y su perfume corporal son suficientes para trastornar todos los sentidos del hombre más cuerdo”.*⁹

En consecuencia, introducir una nueva visión de la hechicería en la España moderna, que incluya el género y las nuevas aportaciones metodológicas de la Historia de las mujeres, es fundamental para la renovación historiográfica. Cómo bien señala Cándida Martínez López:

*“Nosotros/las sabemos que no fallan las fuentes sino las categorías históricas con que se interrogan”.*¹⁰

⁸ BONILLA, L: *Historia de la hechicería y de las brujas*, Madrid, 1962.

⁹ Para confirmar su tesis cita a varios autores españoles, entre los que podemos destacar a Pedro Antonio de Alarcón, a Cadalso o a Becquer. Además, insiste en que “hay otras muchas opiniones que, por ser foráneas, lo confirman y tienen tanto o aún mayor valor” y cita al viajero C. Davillier. GRACIA BOIX, Rafael: *Brujas y hechiceras de Andalucía*, Real Academia de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes de Córdoba, Córdoba, 1991, p. 163-164.

¹⁰ MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida: “Textos para la Historia de las mujeres en la Antigüedad” en MARTÍNEZ LÓPEZ, Cándida y NASH, Mary (ed.): *Textos para la Historia de las Mujeres en España*, Madrid, 1994, pp. 29-124.

Una investigación que analice en profundidad la realidad de las hechiceras en distintos puntos de la península y de las islas sería de gran interés para la Historia de las mujeres. Mientras tanto, este artículo pretende plantear nuevas interrogaciones y trazar otros caminos en el estudio de la hechicería, con el ánimo de incitar al debate.

Las fuentes para el estudio de la brujería proceden en su mayoría de los fondos inquisitoriales; en este caso, he seleccionado exclusivamente ejemplos procedentes de documentos cuyas protagonistas son esclavas hechiceras. Las razones de esta elección tienen que ver con la voluntad de llamar la atención sobre la relación entre esclavitud y hechicería, un vínculo a penas destacado hasta el momento. Y sin embargo, en la literatura española del Siglo de Oro, aparecen numerosas esclavas, sobre todo “moras”, capaces de realizar sortilegios y filtros de amor, lo que significa que la hechicería debió ser un ejercicio bastante habitual entre la población esclava femenina. Y si las regiones de mayor concentración de personas esclavizadas¹¹ se encuentran en la mitad sur de la península y en las islas, la figura de la “esclava hechicera” debió ser un personaje relativamente cotidiano en los siglos XVI y XVII. Esclavas negroafricanas, mulatas y moriscas practicaron, sin duda, las artes del encantamiento en la región andaluza.

La esclavitud urbana en la Andalucía Moderna era más importante de lo que se había creído hasta ahora, aunque varía a lo largo de los siglos. Concretamente, en la ciudad de Granada, el porcentaje de personas esclavizadas oscila entre un 2% y un 14% de la población a lo largo del siglo XVI y, de ellas, la mayoría son mujeres (las esclavas constituyen entre un 55% y un 70% según el periodo).¹²

La Granada del quinientos continuaba formando parte del medio musulmán en su fisonomía. Se comenzaron las obras de la Catedral, el Hospital Real o el Palacio de la Chancillería; se ensancharon las plazas como el Campo del Príncipe o la plaza Bibrambla y se fue poblando el paisaje urbano de iglesias, a la vez que se mantenía la fisonomía árabe particular del barrio morisco del Albaicín. Granada se iría convirtiendo lentamente en un crisol de arquitecturas cuyo aspecto se ha conservado en gran medida hasta nuestros días.

En este ambiente se desarrolla la actividad de la Inquisición que procesó a un buen número de mujeres por hechicería. Según datos de María Isabel Pérez de Colosía,¹³ en la segunda mitad del siglo XVI los delitos de las mujeres grana-

¹¹ He optado por hablar de “personas esclavizadas” primero porque el colectivo así definido no aparece masculinizado y segundo porque esta expresión refuerza la idea de esclavitud como un estado no-natural.

¹² MARTÍN CASARES, Aurelia: *Esclavitud y género en la Granada del siglo XVI*, tesis doctoral, Instituto de Estudios de las Mujeres de la Universidad de Granada y École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, Granada, 1997, p. 117 y p. 219 (en prensa).

¹³ PÉREZ DE COLOSÍA, M^a Isabel: “La mujer y el Santo Oficio de Granada durante la segunda mitad del siglo XVI”, Málaga, pp. 55-69.

dinas procesadas por el tribunal inquisitorial se reparten entre la represión del Islam (28%),¹⁴ la blasfemia (19%),¹⁵ la hechicería (10%), la superstición (6%), y las acusadas de visionarias (4%). Si tenemos en cuenta la difícil frontera entre los tres últimos grupos y procedemos a la suma de los porcentajes, el grupo de mujeres encausadas por acciones relacionadas con la “brujería” ascendería al 20%, colocándose así en el segundo puesto. Muchas de ellas eran, sin duda, esclavas moriscas, berberiscas o negroafricanas.

Según Flora Ivars García,¹⁶ el número de procesadas por hechicería aumentó en Granada durante el siglo XVII. En los casos más graves se las condenaba, tras la “abjuración de leví”¹⁷ a “insignias”,¹⁸ a “vergüenza pública”,¹⁹ a azotes y al destierro (que solía ser temporal de dos a cinco años), pero también son muchos los casos de “reprendidas” o con “suspensión de causas”.²⁰ Eran acusadas de hechicería no sólo las mujeres que se dedicaban a la preparación de filtros de amor o de adivinar el porvenir, sino también aquellas que buscaban cosas ocultas o tesoros. No obstante, ni la tortura ni el miedo fueron tan frecuentes en Andalucía como en el resto de Europa. No debemos olvidar que la primera causa de instalación de la Inquisición española (1478) era la represión de los judaizantes, de ahí su fama de brutalidad. Cabe la posibilidad de que el aumento de procesos por hechicería a partir de 1580 pudiera estar relacionado con el declive de la “amenaza” judía.

El Santo Oficio intervenía más duramente cuando consideraba que se hacían pactos con el demonio; sobre todo cuando se utilizaban palabras suplicantes porque se consideraba acto de idolatría. En Andalucía no se ha descrito ningún caso de adoración colectiva al diablo, y nuestras hechiceras pocas veces hicieron gala de sus “capacidades para alzar el vuelo”, aunque sí mantuvieron relaciones individuales con Satanás. Las hechiceras andaluzas le hablaban y recibían respuesta e incluso llegaron a “mantener relaciones sexuales con Lucifer”, o al menos, así lo expresan los procesos inquisitoriales. Pongamos por

¹⁴ Este grupo estaba primordialmente compuesto por moriscas, entre las cuales había numerosas esclavas que habían sido vendidas a raíz de la sublevación de las Alpujarras y que continuaban practicando ciertos preceptos islámicos: no comer cerdo, hacer baños rituales, utilizar alheña, celebrar bodas con rituales mahometanos o cantar leilas.

¹⁵ Las mujeres blasfemas eran acusadas de verbalizar expresiones irreverentes.

¹⁶ IVARS GARCÍA, Flora: *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada 1550-1819*, Akal, Madrid, 1991.

¹⁷ Salir en Auto de Fé llevando una vela encendida en la mano.

¹⁸ Se les imponían marcas a las hechiceras.

¹⁹ Humillación pública que se aplicaba principalmente a las hechiceras que tenían que pasar por las calles que se le ordenaba acompañadas de un ministro de la Inquisición y un pregonero que en determinados lugares leía su sentencia.

²⁰ “Reprendidas” (advertidas) era la sentencia más leve. La suspensión de causas suponía que podrían disponer de su libertad, pero el proceso quedaba abierto a nuevas pruebas.

ejemplo el caso de María, una esclava morisca natural de la región de Almería, que fue procesada por mover cosas de sitio y ser amante del diablo. Según el texto del proceso, María

*“Llamaba al demonio y a Mahoma para que le ayudasen en las cosas para que los llamava (...) y se le parecía el demonio en forma de hombre negro (...) y tenía sus ajuntamientos carnales con ella como si fuera hombre y tenía el mismo ser myembros y forma de hombre aunque negro (...) y que así muchas noches el demonio la avía sacado por los ayres y la avía llevado a los campos adonde tenía sus accesos carnales con ella y a la madrugada la bolvía a su cama (...) y que quando el dicho demonio tenía los accesos carnales con ella despedía de sí semylla como los demás hombres (...) y questaba preñada del demonio”*²¹

Posteriormente María declaró que había mentido y que

“todo lo dijo por myedo”.

A través del testimonio de María podemos deducir que el estereotipo de la bruja voladora amante de Satán también sembró su semilla en tierras andaluzas aunque no llegara a extenderse.

Es interesante cómo la acusada enlaza el Islam (Mahoma), el infierno (demonio) y la negritud, una relación sobre la que sería necesario profundizar nuestros conocimientos. De hecho, en los procesos de hechiceras esclavas se vincula a menudo el culto diabólico y la religión musulmana, así como el diablo y el color negro. El negro es un tema recurrente en los testimonios de esclavas hechiceras analizados. Así reza, por ejemplo, el conjuro de la ceniza según la declaración de una esclava mulata:

*“Yendo por un camino tres cabras negras encontré, tres gotas de leche negras saqué, tres quesos negros dellas hiçe, a la plaça negra los llevé a vender, los dineros negros que por ellos me dieron a la carnicería los llevé, tres tajadas de carne negra me dieron (...)”*²²

José Augusto Nunes ha analizado en un artículo las representaciones mentales de los africanos para los portugueses, concluyendo que el negro estaba asociado a la muerte, era el color de la tristeza y el sufrimiento, pero también el color del infiel, el color del demonio.²³ Estos valores pueden ser transportados a la realidad española de la época.

En cuanto al modo de hablar de las hechiceras, en los procesos inquisitoriales frecuentemente se subraya que se expresaban *“sin dejarse entender”* o *“sin menear los labios”* o *“entre dientes”* y si eran berberiscas o moriscas, como la hechicera anteriormente citada, a menudo hablaban *“en lengua arábica”* recitando el *“hamdululey”* o invocando a Mahoma en su idioma.

²¹ Archivo Histórico Nacional (A.H.N), Legajo 1.953, expediente nº 19, causa nº 21, fols. 8r-9v.

²² A.H.N, Inquisición, Legajo 2.022, expediente nº 37, causa nº 8, fol. 25v.

²³ NUNES DA SILVA HORTA, José Augusto: “A imagen do africano pelos portugueses”, *Primeiras Jornadas de Historia Moderna*, vol II, Lisboa, 1986, pp. 1013-1036.

En Granada, las moriscas fueron especialmente reconocidas por sus saberes médicos tradicionales. La famosa hechicera de Montilla, conocida con el sobrenombre de “*la Camacha*”, pasó cuatro meses en Granada aprendiendo sortilegios de la mano de una morisca, la cual le facilitó las hierbas necesarias para hacer ungüentos.²⁴ De hecho, buena parte de las hechiceras andaluzas eran, en realidad, curanderas, que utilizaban hierbas y ungüentos para sanar. Cabe recordar que, según Nuria Solsona, las mujeres fueron las primeras farmacólogas dedicadas al cultivo de las hierbas medicinales.²⁵ Las curanderas de la Edad Moderna mezclaban ritos y creencias del cristianismo con supersticiones populares, pero su intención era llevar a cabo fines benéficos; eran las médicas del pueblo. La represión de las curanderas supuso la exclusión de las mujeres de uno de los pocos trabajos a los que tenían acceso: sanar niños y niñas, y sobre todo, ser matronas en los partos.²⁶ Precisamente, la llamada caza de brujas desacreditó para siempre a las curanderas, de manera que los hombres empezaron a invadir el último bastión de las sanadoras: la obstetricia.²⁷ Se elimina a las mujeres y se crea una profesión médica que se estudia en la universidad a la que sólo tenían acceso los hombres. Esos estudios no eran menos supersticiosos que los de las curanderas, por ejemplo: la creencia en los humores, o las sangrías con sanguijuelas. El propio Paracelso (1572) reconoció que su saber era aprendido de las brujas.

Los conocimientos se transmitían generalmente de mujer a mujer. No resulta extraño encontrar declaraciones de hechiceras que afirman que tal o tal conjuro “*se lo había enseñado cierta mujer*”.²⁸ El corpus de invocaciones y sortilegios utilizado por las esclavas en la documentación consultada era bastante amplio: la oración de Lázaro, el hechizo del espejo, el hechizo de las tres piedras, el conjuro de la ceniza, la suerte de las habas, el conjuro de la sal, etc. Unos implicaban pacto con el diablo, otros se consideraban exclusivamente supersticiones y algunos eran clasificados de meros “embustes”.²⁹ Además, existían diversos grados de especialización según las necesidades de la clientela y las capacidades concretas de la hechicera. Por ejemplo, Magdalena, una esclava india, era especialista en “*adivinar cosas por las rajás de las manos y canto del gallo*”³⁰

²⁴ GRACIA BOLX, Rafael: Op.cit, p. 187.

²⁵ SOLSONA I PAIRÓ, Nuria: *Mujeres científicas de todos los tiempos*, Talasa, 1997, Madrid.

²⁶ Véase ORTIZ, Teresa: *La instrucción de las matronas en la Europa medieval ¿liberación o subordinación?* Colección Laya, Madrid, 1996.

²⁷ ENRENREICH, Bárbara y ENGLISH, Deirdre: *Brujas, comadronas y enfermeras: Historia de las sanadoras*, Cuadernos inacabados, La Sal, Valencia, 1988 (3ª ed, 1ª ed 1973), p. 20. El tema de las hechiceras sanadoras ha sido el único abordado desde una perspectiva de género.

²⁸ A.H.N. Legajo 2.022, expediente nº 37, causa nº 8, fol. 26v.

²⁹ Por ejemplo, el conjuro de la sal implicaba pacto con el demonio, pero la suerte de las habas era sólo una superstición.

³⁰ A.H.N. Inquisición, Legajo 1829, causa nº 3, fol. 71r.

En cuanto a los instrumentos utilizados para realizar los encantamientos, la influencia del universo cotidiano era más que frecuente entre las esclavas hechiceras. Encontramos referencias al uso de habas, sal, vinagre, zafas de agua, huevos, hueso de cabeza de asno o hierbas aromáticas. El uso de las velas (candelas de San Antonio, etc.) aparece en numerosas recetas mágicas. Y no podían faltar los sapos, las culebras y las lagartijas. Curiosa práctica era la que describo a continuación: ir el primer viernes al campo, arrancarle la lengua a una lagartija, envolverla en cera y ponérsela en la boca a la persona amada mientras se rezaba:

*“Cripto corpus meun. El espíritu santo venga sobre ti y tras mí quieras andar como la crisma tras la cristiandad”*³¹

Pero las hechiceras andaluzas también empleaban cabellos de la cabeza o de las “partes vergonzosas”, uñas de las manos y de los pies, “semen de hombre” o “sangre del menstuo”. Estos últimos elementos se destinaban fundamentalmente a la magia amorosa.³² No cabe duda que entre las prácticas supersticiosas más divulgadas en Andalucía se encontraban las de carácter amatorio: concertar el matrimonio, pedir que correspondiera la persona amada, castigar por un desengaño amoroso, impedir que tuvieran otros/as amantes, averiguar el paradero de un marido desaparecido, obtener los favores del amado/a para sí o para un tercero, etc. Un elevado número de mujeres acudían a las hechiceras porque tenían miedo de que sus maridos las olvidaran por otras mujeres o temían que estuviesen amancebados (“*para que cierto hombre la quiera mucho y no la olvidara por otras mugeres*”).³³ Otras reclaman protección porque habían desafiado la autoridad paterna al mantener relaciones amorosas no aprobadas por sus progenitores. No olvidemos que, según la mentalidad de la época, las mujeres no tenían voz en la elección del marido. El jesuita Alonso de Andrade, como tantos otros autores, lo expresa claramente:

*“No escojan marido por su voluntad, sujetándose al consejo de los padres para no errar en cosa tan importante (...) pues de su acierto depende todo su consuelo, felicidad y buena dicha y lo que es más, su salvación”*³⁴

³¹ A.H.N, Legajo 1.953, expediente nº 19, causa nº 21, fols. 8r-9v.

³² “y para que se pudiesen casar, le aconsejó que tomase unas uñas de las manos y de los pies della y del moço y de las partes vergonçozas de entrambos y los polvorizase y los diesse a beber a su padre del moço” A.H.N. Inquisición, Legajo 861, fol.211v, 1623.

³³ A.H.H. Legajo 2.022, expediente nº 37, causa nº 8, fols. 25r.

³⁴ DE ANDRADE, Alonso: *Libro de la guía de la virtud y de la imitación de nuestra Sra. para todos los estados* por el padre Alonso de Andrade de la compañía de Jesús, calificador del Consejo Supremo de la Santa y General Inquisición, natural de la Imperial ciudad de Toledo. Dedicado al excelentísimo Sr. Don Pedro de Castro, Freyre de Andrade, Conde de Andrade, primogénito mayorazgo de la muy noble casa de Lemos. En Madrid, por Francisco Maroto, 1642, fol. 214.

En ocasiones, las relaciones ilícitas habían ido demasiado lejos y las clientas de las hechiceras se encontraban embarazadas de sus amantes clandestinos y tenían miedo.³⁵ Pero su temor estaba más que justificado, ya que su vida podía peligrar como ponen de manifiesto los registros de la Casa-cuna de Granada, donde no es raro encontrar bebés abandonados por mujeres que habían huido de sus casas por miedo a que sus padres o sus maridos las matasen.³⁶ Otras mujeres, sin embargo, visitaban a las hechiceras con la intención de conseguir la amistad “deshonesta” de un hombre, como es el caso de Doña Elvira de la Cerda, esposa de un procurador del número de Jaén.³⁷ Como vemos, los hombres, ya fuesen padres, maridos o amantes, eran una de las principales fuentes de turbación de las mujeres que solicitaban conjuros y sortilegios.

Por lo que se refiere a la mezcla de lo sagrado con lo diabólico, existía contaminación en ambos lados, en la Iglesia y en la hechicería. El cristianismo ejerció una poderosa influencia en las hechiceras, incluso cuando se trataba de esclavas de origen árabo-musulmán o negroafricanas. Hay que tener en cuenta que la mayoría de las personas esclavizadas eran cautivadas en la niñez o la adolescencia. Por ejemplo, la mayoría de las esclavas procedentes de Berbería que se vendieron en la capital granadina a lo largo del siglo XVI fueron cautivadas por los españoles en edades comprendidas entre 6 y 12 años.³⁸ El hecho de ser capturadas en edades tan precoces suponía una mayor interiorización de la ideología dominante y, en consecuencia, de los valores cristianos. La mayoría de las esclavas hechiceras de Andalucía fueron procesadas por la Inquisición entre los 40 y los 55 años, lo que supone que habían pasado la mayor parte de su vida en la península ibérica y, por tanto, habían asimilado en gran medida las formas de la cultura castellana.

Numerosas hechiceras recitaban oraciones a Santa Marta, San Cebrián o San Silvestre y rezaban el Ave María o el Salve Regina en latín mientras practicaban las artes nigrománticas.³⁹ La mulata Juana de Poda, esclava de Doña Ana de Poda,⁴⁰ que fue penitenciada en auto público por hechicera recitó en su proceso inquisitorial un conjuro que decía así:

“Conjúrote con Satanás, con barrabás, con berçebú, con el Marques de Villena, con Marta, no la digna ni la sancta, sino la que los mares salta, y con los

³⁵ “dijo que ella hacía muchos años que veía a cierto hombre y su padre no quería que se casasen y quella estaba preñada y no lo sabía nadie” A.H.N. Inquisición, Legajo 861, fol.212r, 1623.

³⁶ “que dixo ser hija de una moça que se avia salido preñada de casa de sus padres porque no la matasen” 16-2-1577; “que se halló ser de una muger casada y porque el marido no la matase” 11-3-1578. Archivo Municipal de Granada, Casa-cuna, libro de expósitos nº 75, legajo 187/2, parroquia de San Andrés.

³⁷ CORONAS TEJADA, Luis: “Una visita de la Inquisición a Jaén, Baeza y Andújar en 1607”, *Chronica Nova*, nº 18, 1990, p. 94.

³⁸ MARTÍN CASARES, Aurelia: *Esclavitud y género...* p. 147.

³⁹ A.H.N, Inquisición, Legajo 861, fol.212r, 1623.

⁴⁰ Es frecuente que las personas esclavizadas porten el apellido de sus amas/os, pero esto no debe relacionarse con ningún tipo de parentesco o asimilación a la familia sino con el hecho de ser “propiedad de”.

quatro diablos mayores que son galgos corredores, con los diablos mayores del molino, y los de la panadería, carnizería y rinconada que en la sierra de Almería tienen su morada y el diablo cojuelo que es cierto mensajero”.⁴¹

Aunque las edades y condiciones económicas de las hechiceras andaluzas no responden a un tipo único: ya que las había viudas, casadas o solteras; la gran mayoría eran mujeres humildes e incluso marginales, como las esclavas o las libertas, pero también había hechiceras cristianas viejas. En general, podríamos decir que se trata de mujeres “sin poder” y de edad avanzada. De hecho, en 1595, Felipe II dio una orden para los Países Bajos españoles en que se menciona a todas las ancianas como sospechosas de brujería.⁴²

Por su parte, las esclavas procedentes de Senegal o Guinea practicaron ritos animistas que, revestidos de una aureola de misterio y más o menos sincretizados con la religión cristiana provocarían cierta admiración. Cuando Sancho Panza sueña con ser rey de “aquel reino en tierra de negros” señala que el padre de la princesa Micomicona, con quien esperaba desposarse, era “muy docto en el arte mágica”.⁴³

Sin duda alguna la necesidad de conseguir dinero para sobrevivir y los malos tratos que sufrían las esclavas facilitaron enormemente las relaciones con el diablo. María, una esclava maghrebí (“de nación de moros”), que fue procesada cuanto tenía 40 años, estando presa en las cárceles del Santo Oficio pidió una audiencia

“Para dezir cómo estando desesperada de los malos tratamientos que sus amos les hazían de pegarle cada día con berga de buey (...) que se había de ahorcar por que la maltrataban tanto y no le davan de comer, y que un día tomó unas cáscaras de huevos y las picó en un mortero para comérselas y entrando su ama se las tomó y las fue a enseñar a su marido diziendo que la dicha María les quería malzinar y quella no sabe que son malzinas y pidió perdón de todo(...) y así postrada a los pies del señor inquisidor pedía perdón y misericordia”.⁴⁴

Sin embargo, se acordó que le diesen tormentos y fuese interrogada sobre qué pacto tenía con el demonio. Después de las torturas, María confesó, entre otras cosas, que el demonio se le aparecía “*en forma de hombre blanco y verde desnudo*” y el tribunal dictaminó que la esclava fuese “*reconciliada*”,⁴⁵ que saliese con las insignias de penitente y al día siguiente le fueran dados 100 azotes por las calles de la ciudad y fuese desterrada por todos los días de su vida.⁴⁶

⁴¹ A.H.N. Legajo 2.022, expediente nº 37, causa nº 8, fols. 25-27r.

⁴² SALLMAN, Jean Michell: Op. cit, p. 472.

⁴³ CERVANTES; Miguel de: *Don Quijote de la Mancha*, Capítulo XXIX, “Que trata de la discrección de la hermosa Dorotea, con otras cosas de mucho gusto y pasatiempo”.

⁴⁴ A.H.N. Sección Inquisición, Legajo 861, fols. 21r-24r. 1623.

⁴⁵ Delito de importancia mayor por convictos de herejía, implicaba azotes, cárcel perpetua y confiscación de bienes.

⁴⁶ “y declararon aver sido apóstata y haverse apartado de nuestra Santa Fé Católica por tiempo y espacio de dos años y aver recurrido en confiscación de bienes y demás ynabilidades.”.

Las consecuencias de la caza de brujas, un fenómeno localizado fundamentalmente en el norte de Europa aunque con ecos en el sur, han sido duraderas. La mujer-bruja perversa y horripilante sigue siendo un modelo de mujer, que aún hoy día continuamos transmitiendo a través de los cuentos infantiles.⁴⁷ Incluso un modelo que no es específicamente español, como el de las brujas voladoras, ha calado en el imaginario colectivo jugando en contra de las mujeres.

⁴⁷ Cito, por ejemplo, un libro infantil editado por Anaya y que se puede encontrar fácilmente en librerías o grandes almacenes: “Hoy en día, a muy pocas brujas se les paga a cambio de algún truco de magia, así que tiene que ganarse la vida de otro modo. Las profesiones aquí mencionadas (...) son muy adecuadas para las brujas”. Las profesiones son: azafata, profe de gimnasia, recepcionista, dependiente, maestra, telefonista, guardia de tráfico, guía de turismo, acomodadora y camarera. Y continúa: “La escala de murciélagos muestra las cualidades necesarias para cada empleo”. Y las cualidades son: egoísmo, odio a los niños, avaricia, mezquindad, ambición de poder, indiscreción y cabezonería. BIRD, Malcolm: *Manual de la bruja*, Anaya (7ª ed. 1992), Madrid, p.92.

Género y representaciones simbólicas. Indígenas y blancos en la región pampeana (siglos XVIII y XIX)

MARÍA SILVIA DI LISCIA
Instituto U. Ortega y Gasset

1. Introducción

El presente artículo tiene como objeto el análisis de las relaciones interétnicas en la región pampeana y norpatagónica, entre mediados del siglo XVII y aproximadamente 1850¹, en base al estudio de las creencias respecto a la medicina de las sociedades indígenas. Para ello, se toma en consideración fundamentalmente la percepción de una serie de informantes: viajeros, sacerdotes, funcionarios, militares y cautivos. Unos y otros visualizaron de forma diferente prácticas, remedios y, fundamentalmente, a los ejecutores de la curación, varones y mujeres, de acuerdo a circunstancias históricas particulares.

El estudio de las sociedades indígenas que se mantuvieron independientes del control político blanco hasta finales del siglo XIX en amplias regiones de la Patagonia septentrional, la Pampa argentina y la araucanía chilena se ha transformado hace relativamente poco tiempo, con las investigaciones realizadas tanto en Argentina como Chile (Bechis 1984, 1994; Mandrini 1988, 1991a, 1991b, 1992, 1993, Mandrini y Ortelli 1994; Palermo 1986, Bengoa 1985; Casanova Guarda 1994, León Solís 1991). A estos valiosísimos aportes se han sumado otros que específicamente refieren a las funciones femeninas (Palermo 1994, Villar 1996), y a las relaciones interétnicas (Bechis 1984, Ratto 1994a, 1994b y 1996, Villar y Jiménez 1996, Palermo 1991).

No ha sido examinado en forma tan profunda, dada la dificultad que presenta el estudio de frentes elaboradas por blancos, un sistema de representaciones simbólicas de las sociedades indígenas. Consecuentemente, la religión, la magia y la medicina, percibidas en un continuum difícil de separar, no han sido objeto de estudios especializados como las actividades económicas y la estructura socio-política.

Las ceremonias de curación y las prácticas y remedios utilizados tienen una importancia fundamental en el desarrollo de una comunidad para la reproducción social y biológica. Tanto unos como otros fueron observadas por extraños, en general, a las sociedades que describían. En consecuencia, los informantes expresaban su curiosidad ante el uso de algunas medicinas o costumbres curativas, captándolas para sí mismos o para su entorno social.

¹ Agradezco al Prof. Daniel Villar la lectura y comentarios a este artículo, y al Instituto Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (UNLPam) el apoyo permanente desde el inicio del proyecto de investigación sobre "Mujeres y niños indígenas en la región pampeana".

Asimismo, este estudio se plantea un análisis de género, lo cual significa distinguir las relaciones y funciones de varones y mujeres en sociedades indígenas pampenas y norpatagónicas a partir del examen de fuentes históricas del siglo XVIII y XIX. Los estudios de género aplicados a sociedades no occidentales no son frecuentes, ya que a las dificultades emergentes de la observación de pueblos con una cultura diferente, se presentan obstáculos propios: la invisibilidad de una de las partes de ese sistema de relaciones, que impide percibir con claridad a las mujeres². En este caso en particular hemos de añadir además que no disponemos de fuentes elaboradas por mujeres; en todos los casos, se trata de un colectivo masculino que observa desde una óptica propia las acciones y sistemas culturales de varones/mujeres, formulando a la vez interpretaciones para dar significado a procesos que le son ajenos.

Con respecto al periodo de estudio, este abarca desde mediados del siglo XVIII a mediados del XIX. Se trata de una etapa en la que es posible determinar diferencias en las relaciones entre blancos e indígenas, antes del proceso de exterminio y eliminación étnica de las décadas finales del siglo XIX.

En relación al área de estudio, se considerará esencialmente al territorio pampeano, incluyendo a las parcialidades del sur de Mendoza y Neuquén, en estrecha vinculación con la región analizada. Asimismo, se realizarán permanentes referencias a la Araucanía, ya que es preciso recordar nuevamente las relaciones establecidas entre las diferentes sociedades araucanas de uno y otro lado de la Cordillera, con absoluta prescindencia del límite oriental de la Capitanía General de Chile que posteriormente demarcaría también los territorios bajo jurisdicción chilena y argentina, durante el proceso de conformación de los respectivos estados nacionales.

Las sociedades indígenas estudiadas en este trabajo son principalmente las que habitaron las enormes extensiones de las pampas, el norte de la Patagonia y el sur de Mendoza, aunque, como señalamos, sin excluir referencias a los Mapuche de la Araucanía, cuando sea preciso establecer vinculaciones con ella.³

² No creemos iniciar aquí una investigación totalmente original en ese aspecto, ya suficientemente estudiado en otros y mejores análisis referidos a mujeres indígenas (Mandrini 1991a, Palermo 1994, para una revisión más completa de la bibliografía, ver Di Liscia y Zink 1995).

³ A pesar de las evidentes diferencias étnicas y de que no constituyeron un solo grupo o entidad política puede observarse desde el siglo XVII un proceso de "araucanización". Específicamente, éste se caracteriza por prácticas religiosas y culturales el uso de una única lengua - el *mapu-dungum*- para la comunicación inter-tribal las alianzas matrimoniales y los intercambios comerciales que involucraban ganado y otros bienes. Las referencias de pertenencia étnica en las fuentes son difíciles de establecer, ya que no hay un conocimiento profundo de los movimientos territoriales ni del control político, sobre todo entre aquellos viajeros o funcionarios que desconocen el idioma y las costumbres indígenas. En consecuencia, hay poca claridad a la hora de definir étnicamente un grupo determinado. En este artículo, nos ceñimos a la aclaración realizada por Palermo (1994: 67-68, nota 9) para definir a los grupos araucanos o araucanizados que estudiamos: pehuenches (sur de Mendoza y norte de Neuquén) Huiliches (Sur de Neuquén), ranqueles (territorio de la provincia de La Pampa, sur de Córdoba y sur de San Luis), salineros (sur-este de la Pampa y sur-oeste de Buenos Aires). y *günün a küna* (norte de Patagonia entre el río Chubut y el interfluvio Negro-Colorado).

Las fuentes históricas son de diverso tipo, lo cual nos ayudará a observar las prácticas/ejecutores de las curaciones de acuerdo a distintas perspectivas, de acuerdo a los objetivos explícitos o no, de quien escribe. A pesar de ser fuentes editadas, creemos que una relectura de las mismas nos permite examinar bajo otra mirada la información acerca de sociedades indígenas del siglo XVIII y XIX.

Para el lapso que va entre mediados del siglo XVIII y principios del siglo XIX, hemos seleccionado los Diarios y relaciones de expediciones militares de reconocimiento o de apoyo a determinados grupos de indígenas, realizados por Juan Hernández (1770), Pablo Zizur (1781), Francisco de Aguirre (1796-98), Francisco Esquivel Aldao (1788), José Francisco Amigorena (1792) Francisco de Barros (1796) y Francisco González (1798). Entre los misioneros y sacerdotes, se analizan las obras de Fray Pedro Espiñeira (1758) y los jesuitas, Tomás Falkner (1774) y Joseph Sánchez Labrador (1772). Entre los viajeros extranjeros, se reseña la obra de Isaac Morris (1741).

De las fuentes producidas entre 1806 y 1852, se utilizaron las siguientes: El viaje de reconocimiento de Luis de la Cruz (1806), el Diario de la expedición de Pedro Andrés García (1822) y su Viaje a Salinas grandes (1810) y el relato de Santiago Avendaño (1847, publicado en 1868). En los relatos de viajeros que recorrieron la Pampa y la Patagonia en ese período, hemos analizado a William Mac Cann (1846).

Respecto al **contexto histórico**, podemos señalar que entre mediados del siglo XVIII y principios del XIX, es posible señalar dos etapas diferentes respecto a las relaciones interétnicas: un primer momento, señalado por el ingreso al territorio de misioneros que intentaron convertir a los indígenas según otras experiencias análogas en Sudamérica, y una segunda etapa, coincidente con las Reformas Borbónicas, en la que las autoridades coloniales intentaron una política de agresión militar con determinados grupos, al mismo tiempo que se negociaba con otros ciertas condiciones de convivencia mutua. A diferencia de lo sucedido en otras áreas, la tarea misional no tuvo éxito, sin lograr establecer Misiones de carácter duradero.

A principios del siglo XIX es posible advertir distintos esfuerzos de las autoridades coloniales primero e independientes después para lograr algún acuerdo con los indígenas que permitiese circular por su territorio con cierta libertad, sin sufrir ataques. Esta situación demuestra, por un lado, los deseos de expansión territorial y de obtención de recursos económicos, así como la autonomía de la mayoría de los grupos indígenas, con los que era necesario llegar a un acuerdo satisfactorio.

Los cambios económico-sociales, así como el establecimiento de nuevo orden luego de la independencia afectaron la política indígena. Indígenas y blancos aumentaron, sobre todo a partir de 1820, la presión territorial, produciéndose guerras y malones. Las relaciones entre blancos e indios fluctuaron entre la diplomacia, los acuerdos y los conflictos armados, aunque estaba latente entre la sociedad republicana el interés por correr la frontera y obtener más territorios. La

situación caótica de las primeras décadas impidió a los nuevos estados el control de las regiones limítrofes, y acentuó las migraciones de indígenas de un lado a otro de la cordillera (Mandrini y Ortelli 1994).

A partir de la organización del estado argentino, a mediados del siglo XIX, las relaciones con las sociedades indígenas comenzaron a transformarse: la peligrosidad de la población nativa, el robo a que eran sometidas las poblaciones fronterizas y su marcado "barbarismo" fueron los argumentos preferidos para elaborar una política basada en el exterminio, plasmada en la "Campaña al Desierto", es decir, la conquista al indígena de la Pampa y la Patagonia (1879-85).⁴

Para el análisis que nos proponemos realizar, consideraremos los siguientes apartados: La figura central de el/la machi, los ritos de iniciación, el travestismo; el concepto de "daño" y su neutralización, la adivinación y consejo y las prácticas curativas y atención de la salud.

2. La figura central del/la machi:

El sistema religioso mapuche carece de especialistas de tiempo completo ("sacerdotes"), y frente a situaciones de crisis, recurre al machi (mujer o varón), quien desempeña funciones variadas: shamán, hechicero/a, curandero/a y adivino/a. Ante la enfermedad, la mala suerte o la muerte, es decir, la ruptura del equilibrio individual o social, la relación entre la comunidad y la divinidad puede restablecerse a partir del machi. Es el intermediario entre la divinidad⁵ y los hombres y por ello se diferencia en sus funciones de brujos y adivinos, aunque tal distinción no sea siempre tan clara en todos los grupos y en todas las épocas.

Los misioneros denominaron a los mediadores entre comunidad y divinidad como hechiceros, adivinos, sacerdotes, e incluso embusteros y charlatanes (éstos

⁴ En el caso de Chile se asiste más tempranamente a la estabilidad política, con la formación de la República Conservadora en 1830. Sin embargo, la "cuestión araucana" comenzó a ser una preocupación entre 1850 y 60, resolviéndose finalmente con la conquista de la Araucanía a finales de siglo (1883). En el caso de Argentina, en la etapa de la organización y consolidación del estado-nación es posible observar diferentes posturas respecto a las relaciones entre indígenas y blancos. Por un lado, la del gobernador de Buenos Aires, Alsina, que intentaba la defensa del territorio nacional a través de una frontera vigilada y controlada. Por otro lado, la de Julio A. Roca, que proponía una campaña militar de agresión, que condujera a la extensión de la frontera y a la eliminación de las sociedades nativas. La Campaña al Desierto fue entonces la expresión concreta de esta última postura, que se adecuaba por otra parte al marco intelectual de la generación del "80: integración del territorio nacional y unificación étnica, considerando el sustrato europeo como la base fundamental.

⁵ Según Bengoa (en Foerster 1993: 53-54), la relación con la divinidad no tiene un marco rígido de prescripciones. Además, a partir del contacto interétnico, se produce una transformación en las representaciones religiosas que se manifiesta en la modificación progresiva de los *pillán* o antepasados en la figura central de Nguenechén.

últimos epítetos pertenecen a Sánchez Labrador 1936: 56). Fray Espineira se refiere a “machí”, término que no resultaba desconocido para las autoridades coloniales, tal como lo revela el informe de Francisco de Amigorena, en 1792.

En las sociedades mapuches, las creencias y el sistema moral se reafirman en la práctica ritual. Los ritos más importantes son el Nguillatúm, caracterizada como ceremonia sacrificial de consagración, y el machitum, rito de sanación (Foerster 1993:102) que permite la integración social y el retorno al equilibrio perdido por la enfermedad, producida por causas sobrenaturales.

Las funciones del o la machí son múltiples: tienen ingerencia en la curación de enfermedades, lo que realizan a través de ceremonias específicas -machiteum- en las que se manifiesta el carácter de shamán y curandero/a. También actúan como adivinos, y, en virtud de la estrecha relación con poderes o entidades sagradas, pueden ser acusados de brujería.

Los observadores percibieron que las imputaciones de brujería se vinculaban con la muerte de los caciques, es decir, de quienes tenían la mayor jerarquía social y política y ante epidemias que producían alta mortalidad, como las de viruela. En esos casos, se les pedía a los hechiceros que señalasen los culpables o bien se les achacaba directamente el daño.

“Si muere un Cacique o acaece alguna desgracia pública, como por ejemplo, cuando la viruela hace entre ellos grandes estragos, los Sacerdotes son los que lo pasan mal, porque se supone que la desgracia acaece por descuido de ellos, pues no atajaron el mal. En estos casos no tienen otro medio para salvar sus vidas, sino echando la culpa sobre algún otro de los suyos” (Falkner 1954:181)

...“Porque en muriendo el enfermo, los parientes desfogan su dolor dando la muerte al Echicero baladron que no pudo ni supo curarle. Si es cacique el muerto, persiguen a todos los Echiceros de su cacicato, y al que pueden haber a las manos, le quitan la vida”(Sánchez Labrador 1936; 56).

Entre las parcialidades de Sierra de la Ventana, el prestigio de los médicos-médicas se basaba según Pedro A. García en la experiencia y en la capacidad de decisión sobre los demás miembros de la comunidad. En este caso, se trata específicamente de mujeres/varones ancianos, quienes a determinaban la culpabilidad, considerando que toda enfermedad se suponía efecto del gualicho:

“Los sacerdotes, o machis, son los encargados de descubrir ese misterio, y generalmente son los hombres y mujeres más ancianos y de la opinión entre el vulgo. A su arbitrio queda decir fulano o sutano tiene la culpa y entonces todos los parientes y vasallos se arman y lo asesinan o lo queman, haciendo lo mismo con sus mujeres, hijos y ganados o haciendas que tenga. Si por casualidad hay algún indio mal visto o más pobre, o algún otro que haya tenido alguna desavenencia con el difunto, ese que padece la pena inmediatamente” (García 1969b: 626)

También en el relato de De la Cruz se explica que las ancianas,- específicamente refiere a mujeres-, obtenían mayor cantidad de bienes en el reparto que el cacique Carripilum hacía de los regalos, por que les temía como posibles brujas (De la Cruz 1969:280)

Estas personas, que reciben tan distinta denominación, tenían cierto poder e influencia, y, a pesar de que podían sufrir persecuciones y muerte a causa de sus acciones, eran las encargadas de señalar a quienes realizaban el daño, actuando en cierta manera como los guardianes de prácticas culturales propias, y respaldando las posibles afianzas o conflictos con otros grupos étnicos. Es interesante señalar en este punto el prestigio de mujeres/varones ancianos que quizás haya variado a lo largo del tiempo: estos testimonios, de principios del siglo XIX, deben ser matizados con otros recogidos hacia 1870 por el coronel Mansilla entre los ranques de Leuvucó, en los que se señala el permanente temor de las “viejas” ante la acusación de brujería (Mansilla 1959: 157-8).⁶

3. Ritos de iniciación

La manera de acceder a las tareas sagradas reservadas al/la machi, fueron registradas por nuestras principales fuentes. Significativamente, como sucede en otros pueblos americanos, se elegía como tal a los afectados de enfermedades neurológicas, con ataques epilépticos o a los que sufrían el Mal de San Vito o bien a convalescientes, que habían logrado sobrevivir a crisis severas. Estas personas eran las más apropiadas para ejercer como shamanes, dada la posibilidad de entrar en trance (a partir de desmayos o ataques) para comunicarse con la divinidad.

Se requería de un periodo de separación del resto, con ayuno y demostración de resistencia. Estos “ritos de pasaje”, encontrados en numerosas sociedades occidentales y no occidentales, comienzan con apartar de lo cotidiano a la persona cuyo status va a cambiar, para luego integrarla al resto de la comunidad con un rito (Mair 1973: 225). Refiriéndose a quiénes eran elegidos y a al rito de pasaje, se señala que:

“El Sacerdote se encierra y es arrebatado en un éxtasis frenético y parece epiléptico”(...).(Falkner 1954:181)

“Los epilépticos y los atacados del Mal de San Vito son desde luego seleccionados para ese destino (...)(el de sacerdote o hechicero) (Falkner 1954:145)

“Desde chico señalan a algunos, o algunas para médicos o médicas y son aprendices de Echiceros. Otros se graduan en esta profesión siendo ya grandes, sin haber tenido principios ni practica cuando muchachos. Estos graduados adultos de ordinario son algunos convalescientes de alguna grave enfermedad, y ellos dicen, que han resucitado, con que trahen el caudal de Physica del otro mundo, en que vieron tantas cosas que ni ellos las saben.

⁶ Villar (1996) ha analizado en relación con los casos de “geronlicidio” que las ancianas no representaban un aporte significativo de fuerza de trabajo, y su eliminación estaba en relación con otras estrategias grupales para mantener y aumentar la base productiva y reproductiva.

El modo de conferir el grado a estos charlatanes es este: antes de entrar alguno en el empleo de módico, se sale solo al campo, come solas raíces, y frutillas si las encuentra, guardando un ayuno riguroso por muchos días (...) (se pone débil y mareado con la dieta). Ahora se dá unos gritos desaforados, diciendo que vé muchos diablos, y que a todos los tiene a su mandado y disposición (...) nadie duda que es verdad quanto miente (...> todo el mundo le teme en adelante, como a hombre que tiene por auxiliares a los diablos” (Sánchez Labrador 1936: 52-53).

Los ritos de iniciación no son señalados por otras fuentes; ni los informes militares, los diarios de expediciones para realizar acuerdos, o los relatos de viajeros expresan estas características singulares de acceso de algunas personas a condiciones diferentes a las del resto de la comunidad. El interés de los padres jesuitas en constatar prácticas de contacto con la divinidad estaría fundado en su hipotética utilidad en la conversión de indígenas, estableciendo el grado de espiritualidad, para después realizar sucesivas aproximaciones desde la religión católica. Esto significaría la búsqueda de ritos semejantes a los cristianos, para iniciar desde esos puntos de contacto la evangelización.⁷

Por otra parte, estos ritos de pasaje siguieron existiendo entre las sociedades araucanas en el siglo XIX, pese a no estar descriptos por ninguna fuente posterior. La privacidad de los mismos, así como su carácter simbólico debieron hacerlos ininteligibles para la mayoría de los observadores, a quienes no les interesaba mayormente si había algunas personas que se apartaban del resto y ayunaban, o si recibían un mandato divino para curar⁸. La barrera idiomática también actuó en estos casos, haciendo difícil la comunicación de ritos que no tenían “utilidad” concreta para los blancos.

⁷ Por ejemplo, en el caso de México. C. Duverger (1987) ha señalado los esfuerzos iniciales de los franciscanos para comprender el idioma y en parte las costumbres de los aztecas con el objetivo de evangelizarlos exitosamente. Salvando las diferencias - los indígenas que tratamos no formaban una sociedad-estado con igual complejidad religiosa que los pueblos del valle de México y los franciscanos de la escuela de Tlatelolco no son los jesuitas del siglo XVIII, - podríamos estar frente a un proceso similar de descripción etnográfica para comprender y evangelizar. Foerster (1993:15) ha expresado en el caso de los misioneros en Chile, que conocer la religiosidad de los mapuche les permitía elaborar una suerte de diagnóstico sobre las dificultades y perspectivas de la conversión al cristianismo.

⁸ La continuidad de estas prácticas culturales se manifiesta en el relato del cacique araucano-chileno Pascual Coña al padre Moesbach, a principios del siglo XX, aunque refiriéndose específicamente a mujeres. El relato de P.Coña en los aspectos citados en realidad pertenece a otra persona de su comunidad, ya que el cacique era cristiano y se manifestaba en contra de estas prácticas tradicionales. Se trata de todas maneras de la información más detallada acerca de ceremonias curativas e iniciación, en las que se dice, por ejemplo: “Los machis dicen: los machis son creados como tales, el dios del ciclo me ha ordenado, no soy machi del propio intento.

Cierto día se hizo machi una hermana mía. A la entrada de la noche cayó de repente como una muerta. Se le buscaba una machi para que la curara y ésta la sometió al tratamiento tradicional (la machitucó)(. . .) Luego fijaron un plazo para su iniciación de machi. Le buscaron algunas machis viejas como entrenadoras de la aspirante en la fiesta del nguicurehuen. La fiesta del nguicurehuen se lleva a cabo para iniciar y perfeccionar las machis nuevas. También las celebran las machis instaladas cuando renuevan su rehue”(Coña 1984 : 334)

4. El travestismo

En el siglo XVIII tanto varones como mujeres podían ser machi, aunque los primeros debían comportarse y ataviarse como mujeres. Falkner da cuenta de esa curiosa y “nefanda” costumbre relatada también por J. Sánchez Labrador de entre aquellos que realizaban la curación o predecían el futuro:

“Los hechiceros son de dos sexos. Los hechiceros varones tienen que abandonar (por decirlo así) su sexo y vestirse de mujer y no se pueden casar, aunque a las hechiceras o brujas se les permite ésto. La separación de este oficio se hace en la niñez, y siempre se da preferencia a aquellos que en sus primeros años dan señales de un carácter afeminado. Desde muy temprana edad visten de mujer y se les entrega el tambor y las sonajas propias de la profesión que será de ellos” (Ealkner ;954:146)

“Entre los puelches, serranos, cada cacicato mantiene dos o tres médicos y médicas. Una costumbre singular reina entre los Puelches, y es que los Médicos Varones andan vestidos de muger, y en todo traen los ministerios de las mugeres, cocinan, traen agua, etc.”(Sánchez Labrador 1936: 52).

El travestismo, por ser una práctica absolutamente censurable en los códigos morales y religiosos de la época, llamó la atención de los dos jesuitas. A pesar de estar registrada en el siglo XVIII por estos sacerdotes, parece haber sido percibida sólo por otro informante, Pablo Zizur, entre todos los funcionarios, viajeros o militares que recorrieron el territorio indio y que se contactaron con distintas comunidades de la Pampa y Patagonia. Este español fue enviado en 1781 hasta el Fuerte El Carmen, en Viedma, pasando por las tierras del cacique Lorenzo Calpisqui, a quien debía convencer de firmar una paz duradera con las autoridades coloniales. En su Diario, escribe el día 19 de diciembre que

“Pasamos la noche sin novedad alguna, aunque con los justos motivos, que en vista del caracter de estas jentes, deve tener qualquiera. Amaneció el dia y allé la novedad de que a desoras de la noche, havian echo levantar al Cacique Lorenzo, motibado a que el brujo ó adivino de ellos, llamado Matías Gallo (que va vestido de muger) avia dicho, que por la parte de Buenos Ayres, havia gran novedad...” (Zizur 1973: 99)

Sin duda, las preguntas y las miradas de los religiosos se dirigían a prácticas que resultaban poco interesantes o bien directamente invisibles para otros observadores, que no avistaban lo que podrían denominar “anormal”, o que lo percibían pero optaban por silenciarlo. Asimismo, recordemos que estos sacerdotes conocían y habían estado en contacto, incluso por varios años, con sociedades indígenas (en las Misiones guaraníicas) por lo que estaban acostumbrados a interrogar a personas con costumbres muy diferentes a las propias.

Hay una valoración negativa del travestismo y de la homosexualidad, fundada no sólo en las prácticas sexuales que implican sino en el hecho de que los

hechiceros/machis debían también dedicarse a las tareas femeninas, lo cual era doblemente censurable⁹. A tal respecto, agrega Sánchez Labrador que;

“Los hechiceros travestidos) en todo traen los ministerios de las mugeres, cocinan, traen agua, etc. Lo más reparable es que jamás se acompañan con los hombres sino con las mugeres” (Sánchez Labrador 1936: 52).

Esa “subordinación” de los varones a las actividades femeninas, y aún a buscar la compañía tal como fue percibida por las fuentes, implica también una consideración de género hacia las tareas desempeñadas por las mujeres, que degradaban a los varones y los afeminaban.

En el siglo XIX, no hay menciones a travestismo y aparece cierta indefinición en la consideración de género. Luis De la Cruz (1969), en el caso de pehuenches, refiere a machis en femenino y masculino en el mismo texto: “no tienen otro médicos que las machis” (472) (...) “La machi hace tanta fuerza. “(475) “vaticinios de sus adivinos...” (351). Pedro A. García señala también alternativamente al machi como varón o mujer, aún en el mismo párrafo (1969a: 144).

Si bien el lenguaje en plural expresaba -y aún expresa- la consideración de lo masculino como universal, esta indefinición nos demostraría quizás ciertas modificaciones que aparecen en el siglo XX respecto a los/las machis en las sociedades araucanas, que llevarían a una uniformidad femenina posteriormente.¹⁰

Qué significado tendría que los hechiceros varones se vistan de mujer y que actúen como tales, lo cual implica, además de travestismo, homosexualidad? La trascendencia de tales prácticas entre los encargados de contactarse con la divinidad para devolver el equilibrio perdido a la comunidad, a nuestro entender, se vincula con el hecho de que la divinidad más importante, según algunas denominaciones, Guenechén, tenía caracteres femeninos y masculinos. Esto implica

⁹ M Vignail menciona en su edición del texto de P. Zizur que “No es la primera vez que se menciona esa forma de *vestir*. Aún para los indígenas -el uso de maricones era común entre ellos, dice Muñiz- era ja manera más vituperable de mostrar su degradación. Significaba su total abandono del sexo, al punto de tener que realizar a la par de ellas, todos los trabajos inherentes a la mujer” (Zizur 1973: 99)

¹⁰ Steward y Faron (1959) señalaban en base a estudios etnográficos realizados en Chile que el rol del shamán, privilegio de varones travestidos, es desempeñado en la actualidad por mujeres (280-281). También el padre W. Moesbach definía el término “machi” en relación con las mujeres: “En nuestros días casi siempre de sexo femenino la intermediaría entre la gente y el mundo de los espíritus. La machi pretende ser elegida por un ser sobrenatural, muchas veces en contra de su voluntad. Este institutor transforma toda la vida anímica de la elegida y la habilita para su oficio, machis de ejercicio la instruyen e inician la aspirante en su profesión, de ellas (y machis invisibles) recibe la ordenación final en la fiesta de inauguración La machi se cree (de buena fe) acompañada de un espíritu consultor y el rango de este determina la calidad profesional de ella. En su oficio intercede en favor de los que se sirven de ella elevando sus suplicas a la esfera espiritual, es adivina y profetisa, en el acto público religioso del ngllatún no desempeña funciones sacerdotales. Su oficio propiamente dicho es el de médica o curandera y la forma tradicional que lo ejerce es el machitum” (p. 143-44) Moesbach diferenciaba brujos (calcu) de machis, considerándola como shamán y curandera. No creemos que sea posible, en las fuentes que analizamos, percibir esa diferencia.

la asunción de concepciones duales de género y no fuertemente polarizadas acerca de la divinidad, donde existe de todas maneras una jerarquía. La cosmogonía mapuche, según el trabajo de Grebe Vicuña realizado a partir de informes de distintas machis, constituye un sistema basado en una tétada: “Los dioses y espíritus se organizan sistemáticamente en familias compuestas por cuatro seres antropomorfos...” Dos parejas de seres contienen los siguientes principios: joven-viejo, mujer-varón. Esa dualidad no tiene el mismo status, ya que existe una posición preponderante para el sexo masculino y la vejez; en consecuencia, la mujer está subordinada al hombre y el joven al anciano (Grebe Vicuña 1990:234).

5. El concepto de “daño” y su neutralización

Las creencias en la corporización del mal y de la posibilidad de dañar caracterizan la religión y medicina de estas sociedades. Pero, para la cosmovisión mapuche, no existe el bien y el mal separadamente, sino un perpetuo enfrentamiento de esas dos fuerzas antagónicas y a la vez complementarias, que son necesarias para la reproducción del orden y de la sociedad (Casanova Guarda 1994:131-132). El daño está expresado en mapuche por la palabra “huekufü”:

(...) “El principio del mal es Umado Hueccovoe o el vago de afuera. Algunas veces estos (porque son varios) miran, según suponen, por personas en particular, protegen a los que son de ellos y dañan a otros. Estos son también llamados Valichu o moradores en el aire.” (Falkner 1954:181)

La expresión fue posteriormente tomada por los españoles, y ya en el siglo XVIII utilizada corrientemente en referencia al mal y al daño efectivamente causado por personas u objetos. Tal como señala Lehman-Nietsche (1923: 28-29 y 30), Gualicho significaba espíritu malo, y es utilizada como voz corriente entre los españoles.

En el Diccionario del Padre Moesbach, puede leerse otra aclaración del término, expresando el concepto “exterior” del daño, lo cual abre las puertas a la brujería, por un lado, a las denuncias y persecuciones conexas y a la curación y prevención del mal:

“Huecufe (Huecubü): “De afuera y mandado por los brujos, semete el huecubü en las casas, causando desgracias; en el corazón de los hombres, aguzando sus malos instintos, en forma de flechas invisibles (...) de palitos, pelos, especialmente de lagartijas y sapos se introduce en el cuerpo humano, ocasionando enfermedades y muertes. Si no es dominado y sacado a tiempo por su mortal enemigo, el machi y el machitum”. (Moesbach 1952:107)

La existencia de huecubü o gualicho implica una cuestión, a nuestro juicio, fundamental en las relaciones en el interior de la comunidad y entre las etnias: las acusaciones a personas u objetos concretos de llevar el mal a un individuo o a toda la sociedad. La identificación corría generalmente a cargo del/la machi,

quien de esa manera iniciaba denuncias de brujería, que tenían graves consecuencias. El Padre Falkner observó que en los casos de muerte del cacique o de epidemias, el/la machi, para salvar su vida, acusaba a otro de los suyos para salvar su vida (Falkner 1954:181).

El complejo shamánico característico del sistema de creencias mapuche no diferencia claramente entre brujos, adivinos, curanderos y shamanes, sino que integra todas esas categorías, haciendo difícil su sistematización. La brujería ofrece una explicación racional a hechos a los que no se encuentra sentido, y que deberían darse sin ninguna respuesta; se trata entonces de un recurso práctico para resolver problemas que atañen a toda la comunidad, como la enfermedad, la muerte, la mala suerte y la guerra. No se reconoce que la desgracia pueda provenir del azar, sino que es consecuencia de la ruptura de tabúes o bien causada por seres sobrenaturales y perversos, que acechan permanentemente a los mortales. La brujería puede iniciarse en una comunidad a causa de fricciones entre los distintos miembros de una familia, sobre todo, cuando se trata de matrimonios poligínicos donde una serie de esposas se disputan el interés del consorte.¹¹

Sin embargo, a pesar de esas precisiones, no es posible referir la brujería indígena en relación a un único grupo acusado de ejercerla en el interior de las comunidades. Existe un conjunto heterogéneo de personas que pueden ser acusadas de brujería, entre las que puede realizarse una aproximación de género y etaria. Se mencionan en las fuentes tempranas tanto varones como mujeres, en general -pero no exclusivamente- ancianos. Los casos de niños o adolescentes denunciados individualmente como brujos son raros, y han sido documentados en Chile,¹² en el siglo XIX.

La matanza generalizada de mujeres adultas acusadas de brujería fue descrita en el relato de Santiago Avendaño en 1847 en las exequias del cacique Painé Utior.¹³ El sucesor del cacique, su hijo Calvaiú, ordenó

“...Reunir en una junta general todas las mujeres de sus departamentos, a fin de hacer un ejemplar con las brujas que se habían ensañado tan luego con el caci-

¹¹ Casanova Guarda (1994), expresaba en un texto sobre un proceso judicial en Chile -específicamente en Chillán en 1749-, que las mujeres podían ser acusadas de brujería, de atraer los males adrede para enfermar a otra persona o provocarle un daño. Las razones que se presentan para ello reconocen orígenes variados, por ejemplo, entre las consortes de una unión poligínica, la más joven o la preferida del esposo solía ser acusada por las demás de brujería para acabar con sus privilegios. La permanente “envidia por la prosperidad” ajena afirma Casanova Guarda (1994:138) “la ambición y la venganza quebrantan la armonía y el bienestar de los grupos”.

¹² Por ejemplo, puede observarse una mención en el relato de Pablo Treutler en su descripción de la provincia de Valdivia de 1859, en el que señala el ajusticiamiento de una joven de 16 años, acusada de brujería por el adivino de la tribu (Treutler 1961: 91-92).

¹³ El autor de la narración era un refugiado entre los ranqueles, perseguido por el rosismo, y diferentes características propias (el conocimiento del lenguaje la atención a la simbología indígena en el sacrificio de las mujeres) lo hacen un testigo veraz del hecho en cuestión (Rex González. 1979:145).

que de más nombradía. Suponían que es por poder de estas que aconteció la muerte del jefe indio (...) Vino Calvauí y determinó que todo hombre que en aquella reunión de mujeres tuviese dos, dejaría matar una, el que tuviese tres, dejaría matar dos y el que tuviese una, la perdería. Se ejecutó esta bárbara disposición sin que nadie dijera una palabra, porque además era una necesidad, se decía, dar un golpe a las brujas, era un deber cumplir con la ley del caso” (Avendaño 1868 :69-70)

Las mujeres designadas para morir como brujas deben diferenciarse, en el relato de Avendaño, de la esposa con quien cohabitaba el cacique en el momento de su deceso, ya que ésta fue muerta para acompañarlo en su viaje al más allá¹⁴. Dentro de este conjunto de mujeres ajusticiadas, había mujeres en edad fértil y con hijos pequeños:

“Todas lloraban, todas clamaban pero nadie las oía, una decía en el colmo de la desesperación “para que nos tienen así, nosotras no somos brujas”. Otra repetía “yo estoy criando, mi criatura es pequeña». Más allá decía alguna, “mis hijos son chicos y van a quedar chicoíú, huérfanos, pobre mis hijos”! (Avendaño 1968: 70)

Esta eliminación de recursos humanos indispensables para la reproducción social significaría una disminución drástica de la base demográfica comunitaria (Villar 1995: 9), pero la ritualización de la matanza podría ser elaborada dentro de un proceso de centralización del poder y de la decisión en el jefe o cacique, donde un sector pudiera ser separado violentamente de la comunidad. Esta interpretación, de todas maneras, se contradice con el importante papel que desempeñaban las mujeres en las sociedades indígenas en actividades productivas fundamentales¹⁵. La posesión de un número mayor de esposas aseguraba el acceso a bienes y prestigio, en consecuencia, su desaparición no puede explicarse solamente bajo un esquema de racionalidad económica, sino desde estrategias utilizadas por los jefes indígenas para centralizar el poder: es el cacique quien señala a las brujas que han de morir.

Las acusaciones de brujería impulsaban también diferentes conflictos interétnicos,¹⁶ que se saldaban con la muerte del acusado/a, de su familia y allegados, o que podía ser saldado con el pago de una compensación, tal como señala Luis De la Cruz entre los pehuenches (De la Cruz 1969:351).

¹⁴ Alberto Rex González (1979) ha señalado a partir de este testimonio fundamental la existencia del sutee entre los araucanos de la pampa lo que plantea a la vez interesantes cuestiones sobre la consolidación jerárquica de los jefes de los señoríos ranqueles a mitad del siglo XIX (Mandrini 1992).

¹⁵ Palermo (1994) examina sobre todo las relaciones mujer/ganado y mujer/tejido desde fines del siglo XVI al XIX. A partir de la posesión y mejoramiento de lanares y de la textilería, las mujeres intervenían activamente en el comercio, valiéndose de su frecuente conocimiento del español. El autor sugiere además que las mujeres indígenas tenían cierta capacidad de decisión e influencia sobre los varones, aunque no se evidenciaban mecanismos formales del poder femenino. Se abre así una interesante línea de análisis, en torno a una reconsideración del rígido esquema de sujeción en las relaciones de género que las fuentes entregan masivamente.

¹⁶ También en el caso de Chile, Bengoa (1985:129) relata que el malón de Coñopán a Lienán, en Temuco, tuvo como inicio la acusación de brujería a la hija de un cona de Lienán, que se negó a entregar a la acusación al cacique Coñopán.

El daño realizado tiene una contrapartida, que es la ceremonia de la curación; es aquí donde aparece claramente reflejada la figura del o de la machi. En las frentes históricas la curación y el daño son aspectos comunes a los “hechiceros”, tanto como las dos caras de una moneda. La curación se lleva a cabo a partir de lo que podríamos denominar, según la clasificación de A. Wallace “cultos chamanistas” (en Harris 1985: 419). En efecto, los/las encargados/as de la ceremonia son individuos con capacidades reconocidas para entrar en contacto con seres espirituales y tuerzas sobrenaturales; en el trance, al que ingresan con drogas o concentración, actúan como médiums, y pueden identificar causas de las enfermedades, dar curas y consejos para evitar el mal.

En tal sentido, la ceremonia de curación es de participación comunitaria, ya que el mal tiene una connotación social. No tenemos para el siglo XVIII una descripción de la misma, como fue observada más adelante, a principios del siglo XIX (por Luis De la Cruz en 1806: 473-475) y relatada incluso por protagonistas en la región de Chile (Coña 1984: 356-360).¹⁷ Quizás los indígenas no dejaron ver a los misioneros el “machiteum”, tal como expresó Fray Espiñeira respecto a los pehuenches (Espiñeira 1990: 19-20) o bien, éstos generalizaron sus impresiones de tal manera que sólo nos relatan el uso de sonajas y del tambor (Falkner 1954: 145), o de calabazos con cascabeles (Sánchez Labrador 1936: 53)

El uso de instrumentos que provocan sonidos también fue registrado por Morris, un marinero inglés que naufragó en 1741 en la costa patagónica, y que tuvo contacto con un grupo tehuelche septentrional. Se señala que la curación no era realizado por un especialista, sino por un pariente, aunque debernos señalar que Morris no hablaba el idioma indígena, por lo que no pudo haber captado claramente si se trataba o no de un shamán o machi, generalmente emparentado con el enfermo. Los comportamientos que describe son claramente shamánicos (Morris en Vignati 1956: 47).

En las ceremonias, es manifiesta la participación comunitaria; un grupo relativamente importante es testigo de la curación y participa activamente en ella, tomando parte en bailes, cantos y en el banquete final, que para de la Cruz tiene connotaciones festivas: “Muchos que se mejoran al alegrarse con esa fiesta, viven, y otros que se empeoran, mueren en ella “ (De la Cruz 1969:475)

W. MacCann (1969:98) cita también las ceremonias “molviuntun y marcupiguelen” entre los pampas de Buenos Aires, pero parte de su testimonio debió ser tomado de Luis de la Cruz o del abate Molina, y reinterpretado con un lenguaje de descalificación mayor que el que existía en ese texto, marcado por epítetos como “brutal operación”, “procedimientos bárbaros”, “miedo supersticioso”, entre otros calificativos.

¹⁷ Foerster (1993:103) señala, en el caso de mapuches chilenos, que esta ceremonia shamánica tiene tres partes: 1. Diagnóstico del mal, 2. Expulsión del mal, 3. Revelación sobrenatural sobre la sanación.

6. Adivinación y consejo

Las funciones de los intermediarios entre divinidad/comunidad son variadas, y extremadamente importantes para su supervivencia y la transmisión de pautas culturales. Entre todas ellas, aparecen mencionadas en estas fuentes tempranas la de adivinación del futuro y de curación que ya hemos mencionado.

El interés por el devenir social o individual no está, obviamente, limitado a los pueblos indígenas que estudiamos, sino que aparece en la mayoría de las sociedades humanas, aún en el periodo post-industrial. La necesidad de conocer o entrever las acciones futuras implica, en cierta medida, el posible control de fuerzas desconocidas. Si se procede con éxito, el individuo se asegura un prestigio importante; aunque el fracaso signifique el disgusto y probables represalias.

La adivinación fue prohibida como superstición y herejía en la Iglesia católica, aunque sin duda no desapareció totalmente; tanto los sectores de poder como aquellos más modestos utilizaban en forma secreta diversos sistemas mágicos para conocer el porvenir. Los misioneros católicos desaprobaban éstas prácticas, que les acarrearban frecuentemente problemas: por un lado, porque los/las adivinos/as los señalaban como fuente de daños, y además, porque la función de pronosticar el porvenir estaba en directa competencia con la tarea religiosa y evangélica que tenían como objetivo realizar. El padre Falkner señalaba que los pampas,

“Tienen sus sacerdotes y sus sacerdotisas, cuyo oficio es el de mediar con esos Seres, en caso de enfermedad o desgracia. Por la intervención del sacerdote se enteran de los sucesos futuros. En esos casos el Sacerdote se encierra y es arrebatado en un éxtasis frenético y parece epiléptico. Si da una respuesta errada, echa la culpa al Principio malo, que según dice entonces, le engañó, por no haber venido en persona, sino enviado tan solo a uno de sus esclavos. En estas ocasiones, la gente se congrega en torno a su cabina, desde donde ha de pronunciarse el Oráculo, y lo espera con grande ansiedad”(Falkner 1954: 181)

Sin diferenciar específicamente la etnia, el jesuita J. Sánchez Labrador expresaba de igual modo la existencia de adivinos (Sánchez Labrador 1936: 53). La molestia de los sacerdotes ante la tarea del adivino es evidente, ya que tenían ciego poder frente al resto, y elementos para convencer de acciones en conjunto contra la actividad misional o contrariar las alianzas con autoridades españolas.

“Son muy perjudiciales a los misioneros las boberías adivinatorias de los Echiceros (...) El methodo que observa el Echicero en la cura de algún enfermo es un amasado de embustes” (Sánchez Labrador 1936: 54)

También fray Pedro de Espiñeira en un viaje realizado en 1758 desde Chile al territorio pehuenche, señaló que se abstuvo de asistir a una mujer enferma (dándole un remedio o el pésame), hermana del cacique, porque temía que se lo culpara a él su muerte:

“al montar llegó Painequeu diciendo, como no había venido más antes por tener una hermana muy enferma. Ofrecíame pasar a verla con la mira de numerar también el gentío, pero reparando, no ponía a ello el mejor semblante (acaso

por estar curándola a su supersticiosa usanza el machi, lo que dicen ellos no puede lograrse a vista de españoles) y que si moña me podían achacar a mí el daño, porque a todos curan o a mis compañeros, peligrando así toda la empresa, desistí dándole el pésame de su pena, cuyo remedio deseaba” (Espíñeira 1990:19-20)

Este corto relato señala además que la cura típica para los mapuches -machiteum-ya era usado por los pehuenches, y que los españoles no podían asistir a la misma; se trataba de una ceremonia privativa a quienes pertenecen a la comunidad.

Asimismo, Espíñeira deja entrever que su interés no era exclusivamente religioso; sino que al visitar a la enferma podía “numerar el gentío”, es decir, aproximar a las autoridades españolas sobre la cantidad de pehuenches, y seguramente, otros datos de interés más militar que evangélico¹⁸. Los españoles de Chile temían ataques pehuenches a las haciendas de su jurisdicción, en consecuencia, no estaba de más realizar algún tipo de esfuerzo encaminado a “pacificarlos” y evangelizarlos. De hecho, según ha señalado León Solís (1989-1990:186), el contacto entre pehuenches e hispano-criollos hizo a los primeros dependientes de bienes europeos, que introducían en otros grupos indígenas.

La Gobernación de Córdoba y la región de Cuyo los tenía como aliados contra la nación huiliche y ranquelche, por lo que encontramos testimonios de acciones de españoles en apoyo a los indios amigos Pehuenches, en las que se menciona circunstancialmente la figura del adivino y su influencia en la vida de la comunidad, así como las consecuencias de sus predicciones para los blancos.

La expedición de Amigorena, quien sale del Fuerte de San Carlos con unos cincuenta hombres, forma parte de una nueva política borbónica, diseñada en parte por este comandante para el control de los indígenas del sur, en la frontera oeste del Virreinato del Río de la Plata.

Esta política se enmarca en reformas que implicaban una organización militar más profesional y mayor eficiencia que la de las antiguas milicias. De esta manera, se produjo el avance de la frontera en las orillas del río Salado, en la llanura bonaerense (1779) y se adoptó una estrategia básicamente defensiva, a partir de un sistema de fuertes y fortines. La nueva línea entonces formaba un arco desde la Bahía de Samborombón, en el Río de la Plata, al fuerte de San Carlos, en Mendoza, y se mantuvo sin grandes cambios hasta 1820 (Mandrini 1993: 31).

Encontramos así distintas empresas militares en 1788, 1792 y 1796 que relatan avances hacia la región de “las naciones bárbaras del sur”, que hostilizaron a los aliados pehuenches. La expedición de José Francisco Amigorena (1792) plantea cuestiones interesantes acerca de la adivinación del futuro, y, por lo tanto, de la influencia del especialista. Primeramente, en el relato no se menciona que

¹⁸ Los pehuenches eran culturalmente afines a los araucanos chilenos, habitaban la región de Neuquén y Sur de Mendoza; según estudios recientes (Mandrini 1991:120, León Solís 1989-90) se dedicaban a la cría de ganado y al comercio.

éstos frieran mujeres, siempre aparecen bajo la voz “mache” o bien se habla en general de “adivino”:

“Ese día (día 23 de mayo) se trató y quedó concertado con todos los Caciques en cuya conserva caminaba y que habían de entregarme todos los Cautivos cristianos que se rescatasen en la acción que en breve habría de suceder, obligándome yo igualmente a darle todos los Pehuenches que apresasen mis soldados”(-..) Por la mañana (día 25) se dispusieron todos con grande aparato y ceremonia para consultar a su adivino, que llaman Mache con el fin de saber de cierto si sería o no feliz el éxito de la jornada. El Indio después de hacer mil aparatos y simplezas, aparento que hablaba o que se le introducía el diablo, digo que aparentó por que tal me persuado yo que sucede, pero los Indios todos creen que efectivamente habla con el espíritu maligno y que es su amigo y así tiene al Mache en una reputación grande, finalmente les dijo que el éxito de la jornada sería feliz” (Amigorena 1937: 333)

También el día 30, los pehuenches volvieron a consultar al adivino sobre el ataque a moluches y huiliches acampados, con el acuerdo del machi, lo hacen y logran obtener los cautivos pehuenches en manos de sus enemigos (Amigorena 1937: 334). Como podemos observar, no se trata de importantes batallas ni de la eliminación de todo el grupo huiliche, sino de empresas en las que las autoridades coloniales intentaban reafirmar el carácter de aliados de los pehuenches, obteniendo así su apoyo recíproco.

Con respecto a las observaciones realizadas por el comandante José F. Amigorena, se puede deducir que la opinión del machi era atendida. Se realizaba por el contrario una ceremonia comunitaria, a la que asisten las distintas parcialidades aliadas a los españoles, en la que los consejos tienen la fuerza de la predicción, y no son desoídos por los Caciques pehuenches reunidos. En el relato se percibe el proceso de comunicación del especialista con la divinidad, a partir del trance en el que se le introducen “diablos” (espíritus) que hablan por él y que exhortan hacia acciones futuras, en este caso, contra los huiliches. Asimismo, es posible advertir la molestia de Amigorena, a quien fastidian los ritos del machi y su influencia en los Caciques presentes.

En la Patagonia y sur de Buenos Aires, también es posible observar entre tehuelches meridionales la existencia de adivinos, cuya tarea podía asegurar el parlamento y alianza interétnica o bien aconsejar la guerra. El capitán Hernández, quien dirigió una expedición contra los indios tehuelches en 1770, señalaba las técnicas utilizadas por el especialista para pronosticar el futuro, que incluían elementos shamánicos como el trance y la posesión del espíritu, que habla por intermedio del adivino. Estas prácticas no convenían a los blancos, porque no podían entender y controlar los acuerdos en base a elementos culturales comunes. (Hernández 1936: 59).

Igual adversión parece sentir Pablo Zizur, quien años después (en 1781) llevó a cabo una empresa que puede ser caracterizada como “diplomática”, en la que se buscaba la alianza con el Cacique Lorenzo Calpiski, quien habitaba una

región cercana al Fuerte del Carmen, la avanzada más septentrional de la frontera patagónica Zizur es el encargado de pedirle que se dirija a Buenos Aires, para establecer relaciones amistosas con el gobierno colonial.

En su Diario se menciona que el adivino va vestido de mujer, y que le ha dicho al Cacique que a sus porteadores los han corrido de Buenos Aires, por lo que la paz que ansían los blancos no es tal. El cacique, que según el relato, había decidido ir a Buenos Aires, cambió de idea (Zizur 1973: 99)

En este caso, el "adivino" actúa como consejero, analizando hechos del pasado (las acciones de las autoridades contra su gente, impidiéndoles quizás el acceso a Buenos Aires para comerciar) y previniendo al Cacique en contra de la misión que llevaba a Zizur. Este, con gran molestia, se ocupa de convencer al Cacique de la falsedad de los argumentos del "brujo", y además comienza a meditar sobre otras causas probables que hayan opuesto al jefe a firmar la paz con las autoridades coloniales del Río de la Plata, ya que estima que el Cacique tiene otras razones para no acudir.

A pesar de los argumentos y razones, fortalecidos por la entrega de presentes, el Cacique no se convence, y envía a Buenos Aires a su sobrino en vez de viajar personalmente. Lo interesante de esta cuestión es, además, que el jefe niega la ascendencia del adivino sobre sus decisiones, señalándole a Zizur que

"No se ha de hacer, más que lo que el dise" (Zizur 1973: 91).

Francisco de Aguirre, capitán de fragata, expresaba en su Diario del viaje a la Pampa y Patagonia que los indios "pampas" dependían en grado extremo del hechicero o "machy", sobre todo respecto de las relaciones con otros grupos:

"Hay un indio por toldo a quien reverencian como hechicero o médico, llámanle Machy y le consultan sueños y pensamientos siendo por lo regular el órgano de sus determinaciones que creen seguras por sus invocaciones a Gualetehu al parecer padre de las agorerías. Cuando él dice que hay cerca enemigos, que andan sus espías o bomberos, ensillan sus caballos y se pasan sin dormir toda la noche, dispuestos a la guerra" (Aguirre 1949: 339)

Los "embustes" de los adivinos podían incomodar seriamente a viajeros en contacto con indígenas; tal como señala Luis De la Cruz. Este temía que los indígenas reaccionasen en su contra a pesar de los regalos y promesas de amistad que les hacía por

"...que creyendo los vaticinios de sus adivinos, obedecen a éstas como infalibles protectoras de su nación, expuesto que de uno a otro momento inventasen que debíamos ser asolados, porque de nuestra venida se seguiría la perdición de ellos, como no faltaba quienes lo dijese". (De la Cruz 1969:351)

La posibilidad de realizar alianzas o de iniciar conflictos es pues analizada en términos no solo de factibilidad política-militar, o de rentabilidad económica, sino que se vincula estrechamente con todo el sistema simbólico. La función de los adivinos en este sistema es pues fundamental, ya que impulsan o limitan vinculaciones con otros grupos.

A partir del siglo XIX, es posible advertir que también influyen en las decisiones de algunas comunidades los desertores blancos, refugiados en los toldos indígenas. Estos tenían sus razones para impedir la llegada de misioneros y mucho más la de militares o personas vinculadas al Estado nacional posterior a 1853. León Solís ha señalado (1989-90:192 y 209) el pasaje de desertores y delincuentes chilenos a las filas araucanas, y la conformación de una “vida de frontera” donde no estaban vigentes ni las reglas del Ad Mapu ni las leyes o la moral occidental, donde además la permanencia de cautivos y el escaso control estatal daba lugar a un contacto interétnico diferente. Esta situación complicaba la tarea de los enviados por el gobierno central para realizar acuerdos con distintos jefes indígenas, ya que en ocasiones, eran acusados de ser portadores del gualicho por los refugiados blancos, celosos de su autonomía en el seno de las comunidades nativas.

Pedro Andrés García vió gravemente amenazada su misión diplomática ante los caciques serranos, ya que estos recelaban de los presentes entregados, que suponían envenenados (García 1969b:521)

La integración de estas personas en las comunidades, ya fuera permanente o transitoria, es un indicio de que las sociedades indígenas admitían a personas que pudieran ser operarios hábiles en ciertas técnicas. Por ello, se aceptaban a aquellos blancos con problemas con la justicia, o refugiados políticos que hieran de utilidad en los contactos interétnicos. Se privilegiaba a los que supieran leer y escribir, ya que, a través del idioma, se dieran posibilidades de relación con una sociedad de frontera, donde existía la guerra y los malones, pero también el comercio y la comunicación cultural.

7. Prácticas curativas y atención de la salud.

Los informantes en tal aspecto pueden ser sistematizados en dos grupos: los que se refieren a indígenas del norte de la Patagonia (tehuelches septentrionales) y los que relatan enfermedades y remedios de araucanos o araucanizados.

En el primer grupo, consideramos la narración de Isaac Morris, un náufrago inglés quien llega las costas próximas al río Quequén Grande hacia 1741. Junto con tres compañeros, fue tomado prisionero por los tehuelches, a quien acompañó forzosamente durante varios meses.

No pareciera existir entre ellos un especialista encargado de la curación de los enfermos, lo cual es también expresado en el Diario de Francisco González (1798), quien realiza su viaje de Puerto Deseado al Río Negro (Fuerte de El Carmen), en compañía de un grupo de indígenas nómades, presuntamente, tehuelches meridionales. En este relato, se refiere a una pelea entre una mujer y un indio, que ocasiona una herida a éste último en el pie, la cual fue curada sin intervención del machi o de cantos/magia:

“En los toldos, una china, estando viniendo con un indio, le pegó una puñalada en la pantorrilla izquierda que le abrió un largo jeme de herida, por lo cual, otra china le ha cosido la herida” (González 1965:30)

Refiriéndose también a tehuelches, puede citarse también el parto y el cuidado de los niños recién nacidos.

(no tienen más que una esposa, y son muy amorosos con ella) (...) “Cuando alguna ella está de parto, se toma una disposición diferente de las habituales, pues la entrada de la choza, que en otros momentos está siempre abierta, es cerrada con cueros de caballos, tan pronto como la mujer daba muestra de sentir los primeros síntomas, y nadie entra hasta que ella sale con la criatura en sus brazos, la que es preferentemente envuelta en un cuero de oveja (...) Después de dos o tres horas del parto, ellas vuelven al trabajo habitual (Morris 1956: 48-49)

El parto, en consecuencia, a pesar de tener incidencia social respecto a la supervivencia y al desarrollo demográfico, se lleva a cabo en soledad y apartándose del contacto comunitario. Pasado un corto período, las mujeres se reintegraban a las tareas usuales, sin síntomas de dolor o indisposición de algún tipo.¹⁹

Entre los “pampas” (en este caso, indígenas araucanos), luego del nacimiento, se acostumbraba el baño de la parturienta y del hijo (Aguirre 1949: 341). Esto llamó la atención de observadores tardíos, para quienes bañarse no era una cuestión habitual, y la higiene después del parto les resultaba un hábito curioso. Quizás este baño tuviera connotaciones religiosas, y no solamente de limpieza, pero esa característica no está mencionada en ninguna de nuestras fuentes.

Las dolencias mencionadas, según las observaciones de funcionarios y sacerdotes, son la viruela y las enfermedades venéreas. La viruela producía, en el siglo XVIII y XIX grandes epidemias, que ocasionaban la muerte en la mayoría de los casos. En América, el descenso demográfico en los núcleos más densos de población (México y la región Andina), se debió en parte al contacto entre conquistadores y conquistados. Esa situación se repitió en otras áreas americanas, ya que se trataba de una epidemia inexistente en este continente, frente a la cual, posiblemente, los indígenas no habían desarrollado anticuerpos.

Es constante la mención a la viruela, tanto en textos del siglo XVIII como avanzado el siglo XIX (Zaballos 1880, por ejemplo), en la medida que el avance de la frontera blanca implica también el incremento de la epidemia y su generalización. Una de las primeras descripciones de esta afección y de la curación aparecen en el Diario de Aguirre:

¹⁹ Merece citarse aquí lo apuntado por A. Vignati, quien refiriéndose al parto señala que “Es esta una costumbre común a las mujeres de los etnos primitivos, aunque sea desconcertante a nuestras costumbres y progresos de la medicina (...) El dolor es un producto de la civilización” (Zizur en Vignati 1959:105). La veracidad de ésta última aseveración no creemos pueda ser puesta en duda, ya que la medicalización del parto lavo como efecto negativo la certeza, en las sociedades occidentales, de un sufrimiento intolerable.

“Entre los males ninguno les aflige tanto como la viruela, se cree ha hecho en estas gentes tal estrago agregado al de sus guerras que ha disminuido su número respecto del tiempo antiguo considerablemente (sirva esta noticia para los señores extranjeros pues sin ser vasallos de nuestro Rey, ni experimentar el descantado furor español se van acabando estos indios). Conocen que la viruela es contagiosa y así lo mismo es asomar entre ellos que dejan al paciente solo, se muda el toldo lejos y cada tres días vienen algunos a ver a los enfermos por varlovento, les dejan comida y prosiguen haciendo lo mismo con todos hasta que sanen o mueran lo que es común” (Aguirre ; 949: 340-341)

En efecto, existe entre los indígenas el conocimiento -adquirido en base a la observación empírica- de que la transmisión de la infección se acelera con el contacto, por lo que el aislamiento y la separación de los enfermos es la forma de evitar su avance. No hay descripciones de remedios o prácticas curativas destinadas a curar o prevenir la epidemia, aunque se trataba de buscar la causa del mal El Padre Falkner señalaba que la aparición de viruela implicaba directamente al “sacerdote” (machi o adivino), ya que su inacción había dado paso al daño (Falkner 1954:181).

Este sacerdote observó también que los males venéreos, que también provenían del contacto entre blancos-indios, no eran sin embargo percibidos como “externos”, sino que se integraban al núcleo de dolencias existentes desde siempre en la comunidad:

“El mal venéreo es común entre ellos. No hablan del mismo como de un mal exótico, lo que creen que es de origen autóctono” (Falkner 1954:180).

Con respecto a prácticas curativas y a remedios utilizados, se señala el uso de la sangría, común en Europa y en América Colonial La sangría era un método aplicado por la medicina pre-científica en casos muy variados, y estaba basado en la certidumbre de que las dolencias provenían, en muchos casos, de exceso de humores, que se aliviaban eliminando la sangre del organismo. En el caso de los araucanos, se realiza en el sitio del golpe (Aguirre 1949: 339).

No encontramos entre las fuentes consultadas menciones a hierbas específicas que sean utilizadas como remedios, estas descripciones son más comunes en los documentos del siglo XIX.²⁰ De todas maneras, su uso debía estar extendido aunque la

²⁰ El joven francés Guinnard cautivo durante varios años de diferentes parcialidades de tehuelches y ranqueles, señalaba en su relato de 1859 que (entre los ranqueles) “Las únicas indisposiciones que conocen los niños son los dolores en los miembros y una especie de crup. Sus dolores son tratados con masajes y duchas frías. El remedio que emplean los indios para curar el crup es muy violento: consiste en una mezcla de orina podrida al sol, una especie de álcali, y de pólvora procedente de algún saqueo, o bien, a falta de pólvora, álcali solo. Jamás se administra más de una cucharada al niño. El efecto de este remedio violento se traduce prontamente en vómitos, y la curación queda terminada generalmente a las pocas horas. A veces, he visto a los niños cubiertos de una salpicaduras y una comezón insortables, que les hacían lanzar gritos horribles y derramar abundantes lágrimas, entonces, inmediatamente, sus madres se apresuraban a quemar un poco de me vaca- estiércol de vaca- cuya ceniza ardiente empleaban en frccionarles, al mismo tiempo que les mojaban el cuerpo con agua que tenían en la boca (Guinnard 1941:74). También en los relatos de Musters (1964: 258) se expresaba el uso de hierbas con fin medicinal entre el grupo de tehuelches que lo acompañó en su viaje por la Patagonia, en 1871.

manipulación se limitaría a algunas personas, más entrenadas que otras en el reconocimiento y aplicación, así como en las oraciones o rituales que aseguraban su efecto.

El empleo de plantas, según Sánchez Labrador, estaba más extendido entre pehuenches y moluches, a quienes reconoce como “rationales”, por mantener saberes empíricos que aplicaban a la solución de enfermedades. Estos no utilizaban solamente, como otras sociedades indígenas, prácticas mágicas, o “irrationales”:

“Los indios muluches y peguenches en este punto de médicos son más racionales que los puelches, serranos y patagones, pues aún que mantienen tal cual Echicero, tan embustero como todos los de su arte, pero comunmente se curan con yerbas, cuyas virtudes medicinales conocen por experiencia” (Sánchez Labrador 1936: 56)

Entre lo considerado como “irracional”, según este sacerdote jesuita, estaría quizás englobado el sistema de curación a través del shamán (denominado machiteum en fuentes posteriores), en el cual se aplican prácticas en las que se reintegraba, a través de la ayuda de los espíritus, el alma al enfermo y se identificaba y extraía el mal, o bien otras prácticas curativas donde predominaba el uso de magia y no de hierbas (como la que refiere Monís para los tehuelches).

En este sentido, las plegarias y ceremonias religiosas para obtener la curación de enfermos eran habituales entre la población colonial del siglo XVIII (y aún hoy), y contenía suficiente “lógica” como para ser estimuladas por la Iglesia Católica. Por lo tanto, en su mirada etnográfica, Sánchez Labrador, como muchos otros observadores del siglo XVIII, estaba lejos de percibir la complejidad de las prácticas religiosas y médicas de las sociedades que visitó. Aunque nos haya legado extensas descripciones de sus costumbres, persisten la estigmatización de sacerdotes y creencias, acrecentadas sin duda por la convicción que ellos eran los mayores escollos para su tarea misional.

La necesidad de establecer alianzas con indígenas para asegurar las fronteras implicaba también asegurar la salud y bienestar de los jefes o caciques. Si bien consta en un sólo caso, ya que en muchas ocasiones los mismos interesados se negarían a aceptar curaciones extrañas, es interesante observar en este relato de qué manera el Comandante Francisco Barros, en una expedición hecha a favor de indios amigos, se ocupa de procurar el remedio a un cacique pehuenche, herido, y a la vez de evitar la venganza de éste sobre otra parcialidad pehuenche, culpable de su ataque:

(Por intermedio del lenguaraz, Barros le señala que no es conveniente la venganza respecto del cacique agresor)”... les hice entender por el lenguaraz Juan Antonio Guajardo, la superior orden que llevaba a lo que me dieron muchos abrazos, así los chicos como los grandes (se refiere a capitanejos y caciques) en señal de agradecimiento y luego trajeron a consideración, la muerte del cacique Caniguán y diciéndoles yo que no acordasen de lo pasado, que todos habíamos de morir, y que si no tenían al señor comandante para su consuelo, que así como los había socorrido con este auxilio prontamente, así lo haría en lo de adelante. Acabado todo esto, pasé con el cirujano que iba en mi partida a reconocer las heridas del cacique

gobernador y encontró que eran dos: la una cuasi mortal y la otra no tan mala, pero de algún riesgo. Inmediatamente mandé lo curase con mucho cuidado y así lo hizo y siguió en adelante verificando la curación con grande cuidado. Y habiéndose dado parte de las heridas en los términos que eran, la mandé diese una certificación de ellas, para con ellas dar parte a mi comandante” (Barros: 1972: 150)

En este relato de finales del siglo XVIII, no se explica si el cacique se curó o no, pero si se toman en cuenta los pormenores para sanarle, e incluso, se lleva un registro de los avances para el superior de Barros, que era el Comandante Francisco Amigorena. El cuidado puesto en esta cuestión aclara el verdadero objetivo, que obviamente no es humanitario, sino político: mantener con vida a un jefe aliado, o bien obtener a partir de su curación favores y agradecimiento. En consecuencia, la atención médica también formaba parte del complejo de regalos, presentes y apoyo militar que se realizaba para mantener buenas relaciones con los caciques amigos, aunque no fuera parte explícita del trato entre blancos e indios.

8. Reflexiones finales

Si bien estamos todavía en una etapa descriptiva del proceso, es posible acercar algunas interpretaciones generales sobre el mismo, vinculadas a los períodos históricos del contacto, a la actuación de los blancos en las relaciones interétnicas y a algunas modificaciones de las prácticas superestructurales indígenas.

En un primer momento, ya que antes del siglo XVIII las informaciones son escasas, se intentó la evangelización indígena de aquellas “tribus bárbaras” con alta movilidad en el espacio, y con organizaciones socio-políticas poco centralizadas que los hispano-criollos no podían conquistar por las armas. Los avances de jesuitas a mitad del siglo XVIII tuvieron como objetivo la tarea misional, para lo cual era necesario el conocimiento del otro, del extraño.

Los testimonios de Falkner y Sánchez Labrador, que visitaron parte de la Pampa y Patagonia, coinciden en señalar las características esenciales de los sistemas curativos araucanos: el complejo shamanístico, la/el machi, su iniciación y el travestismo. Estos elementos que ya estaban presentes en el siglo XVIII, se describen también en estudios antropológicos más actuales (Steward y Faron 1959, Faron 1969, Foerster 1993), lo cual nos habla de su persistencia en sociedades que atravesaron diferentes transformaciones a lo largo del tiempo.

Los relatos de dos de los tres sacerdotes -el relato de Fray Espiñeira es en este sentido muy escueto-, relevados para el siglo XVIII, pueden ser caracterizados como documentos con información etnográfica de gran importancia y valor para el conocimiento histórico de esas sociedades. El relevamiento de creencias tenía como finalidad la evangelización, ya que los misioneros creían que un mayor éxito podría darse si no se desconocía el lenguaje, ritos y costumbres de las sociedades a convertir. En este sentido, les interesaba averiguar con certeza las funcio-

nes e importancia de posibles competidores como los/las machis y adivinos, y verificar sus influencias en la comunidad en la mediación entre individuos y divinidad. La percepción de prácticas culturales no implica, obviamente, concordar con estas o tener cierta simpatía: los misioneros las descalifican, señalando su irracionalidad, perversión o simpleza. La descripción no implica, necesariamente, interpretación y comprensión. El sistema de creencias de los indígenas pampeanos y norpatagónicos generaba decisiones autónomas frente al mundo hispano-criollo, lo que contribuyó al fracaso misional en la pampa y nortpatagonia.

En las décadas finales del siglo XVIII se produjo un intento de avance militar sobre territorios y etnias indígenas, con una estrategia de alianzas y ataques. Los informes militares se limitan a enumerar las tareas específicas realizadas, aunque aparecen observaciones importantes en relación con los acuerdos de paz. La referencia a la adivinación del futuro, y al poder de los adivinos/as también es constante entre los funcionarios que emprenden misiones diplomáticas en las primeras décadas del siglo XIX, y se debe a una preocupación sobre la influencia difícil de controlar de los/las machis sobre caciques.

Las relaciones interétnicas para lograr acuerdos implicaban la entrega de regalos y presentes a los jefes, así como el cuidado de la salud. En el establecimiento de amistad entre blancos e indios, era peligroso para los primeros ser sindicados como los que introducían el mal a la comunidad. Los especialistas encargados de diagnosticar el origen de enfermedades, muerte o de otros problemas, acusaban a los extraños de llevar el gualicho en objetos, presentes o en sus propias personas. El riesgo de las expediciones militares y diplomáticas en esas cuestiones era importante: podía acarrear la ruptura de las alianzas con los blancos, el acuerdo bélico entre diferentes etnias, y, finalmente, el ataque masivo a los poblados fronterizos.

A principios del siglo XIX, las fuentes mencionan refugiados en las comunidades indias que también entorpecían la labor de los funcionarios y encargados de restablecer relaciones de paz, utilizando para ello los elementos simbólicos de referencia cultural indígena, como forma de mantener la autonomía individual frente al posible control estatal.

Entre los distintos roles de los/las machis, podemos señalar las curaciones y el shamanismo, la detección-eliminación del daño, la adivinación y el consejo. Todos ellos están directamente implicados, en un continuum difícil de separar, pero que podría caracterizarse de la siguiente manera:

1. La curación se vincula con el machitum, como cura shamánica, y tiene una gran extensión. Es posible advertir variaciones entre diferentes etnias y a lo largo del tiempo, ya que se trata de prácticas culturales que ingresan formando parte del proceso de araucanización pero que se adaptan a las necesidades sociales, no son prácticas cristalizadas invariables que se repiten una y otra vez. El complejo shamánico implica una serie pautada de ritos, socializados a aquellos individuos más aptos.

2. La eliminación de daño tiene consecuencias individuales y sociales. La brujería significaba tensiones entre familias y parientes y también conflictos con otras etnias, ya fueran blancos u otros indígenas. La detección del daño implicaba además un movimiento de aglutamiento que proporcionaba unificación social/comunitaria frente a lo que se determinaba extraño y diferente, y, en ese sentido, es fuente de identidad social.

3. La adivinación y el consejo deben considerarse también históricamente. Es posible señalar una transformación en este sentido, que podría asegurarse con mayor certidumbre con fuentes de la segunda mitad del siglo XIX. De ser así, estaríamos en presencia de una función que colocaba en un lugar de prestigio al/la machi, en relación con las jerarquías políticas (jefes y caciques), y que fue tomándose menos visible en la medida que estos últimos concentraron el poder en sus personas, limitando su influencia.

En los casos analizados, se coincide en señalar el prestigio social de los/las machis, así como cierta especialización entre algunos individuos “elegidos” directamente por la divinidad para mediatizar las relaciones con la comunidad. El prestigio tendría en parte relación con la edad y sexo, aunque no es posible, con las fuentes actuales, definir con mayor exactitud las preferencias sociales y sus implicancias negativas. Podemos acercarnos a esta difícil cuestión observando el desarrollo histórico, desde el siglo XVIII al XX, que va de varones travestidos a mujeres. Esto significaría toda una transformación en la condición de género y de los valores culturales vinculados con ella. No se trataría de sociedades con alta subordinación femenina, porque se deja en manos de mujeres la importante tarea de contacto con la divinidad, y se les permite la posesión de bienes y objetos socialmente prestigiosos. De todas maneras, se trata de una cuestión a definir, considerando también la exclusión y la brujería femenina, como dos caras de una misma moneda.

El análisis de las relaciones interétnicas entre blancos e indios se plantea en un periodo en el cual la idea de la aniquilación no estaba instalada entre los sectores de la élite nacional. Las nuevas estrategias del avance occidental implicarían cambios fundamentales en la vida cotidiana, en las relaciones de poder y en los elementos simbólicos de estas sociedades indígenas autónomas.

Fuentes

AGUIRRE, FRANCISCO DE “Diario del Capitán de Fragata Don Juan Francisco de Aguirre”, en: *Revista de la Biblioteca Nacional* tomo XVII, Buenos Aires, Imprenta del Ministerio de Educación, 1949 (1796-98).

AIDAO, FRANCISCO ESQUIVEL “Relación diaria de la expedición que de orden del señor marqués de Sobremonde, gobernador intendente de la pro-

vincia de Córdoba se hizo de la ciudad de Mendoza (donde dicho señor se hallaba) en auxilio de los indios Pehuenches, nuestros amigos, contra las naciones bárbaras del sur, que confederadas hostilizan dicha Provincia y las inmediatas por la parte del Sur, en la que fue de capitán comandante Don Francisco Esquivel Aldao”, en: *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, T. VIII n° 19-20, 1937 (1788).

AMIGORENA, JOSE FRANCISCO “Extracto de la Relación de una expedición que de orden del Señor Comandante de Armas y Fronteras del Distrito de Mendoza Don José Francisco Amigorena, se hizo de dicha ciudad en auxilio de los indios amigos, Pehuenches, contra las naciones enemigas Huiliches, Ranquelches y demás confederados bárbaros que hostilizan las fronteras de este Virreinato”. en: *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, T. VIII, n° 19-20, 1937 (1792).

AUGUSTA, FELIX DE *Lecturas Araucanas*. Santiago de Chile, Padre Las Casas, Imprenta y Editorial San Francisco, 1934.

BARROS, FRANCISCO “Diario de la Expedición hecha en favor de los indios amigos por el comandante don Francisco Barros en 1796, por orden del comandante de armas don José Francisco de Amigorena” en: Gregorio Alvarez, *Neuquén, su historia, su geografía, su toponimia*. Neuquén, Universidad de Neuquén. 1972(1796).

COÑA, PASCUAL *Testimonio de un cacique mapuche: Pascual Coña*. Texto dictado al padre Ernesto Wilhelm de Moesbach. Santiago de Chile, Ed, Pehuén, 1984(1929).

COX, GUILLERMO *Viaje en las Regiones Septentrionales de la Patagonia, 1862-1863*. Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1863.

DE LA RUZ, LUIS *Descripción de la naturaleza de los terrenos que se comprenden en los Andes poseídos por los pehuenches y los demás espacios hasta el Río Chadileuvu*. Buenos Aires, Colección de Pedro de Angelis, Plus Ultra, Tonto 1, 1969 (1806).

DEUS, LORENZO “Memorias de Lorenzo Deus, cautivo de los indios”, En: *Revista Todo es Historia*, n° 215: 76-90, 1985 (1870).

ESPIÑEIRA, FRAY PEDRO A “Relación del viaje misión de 105 pehuenches, 1758”, en: fray Pedro a. Espiñeira, *Misioneros de la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile*, Vol II: Documentos, Bogotá CELAM, 1990 (1758).

- FALKNER, TOMAS *Descripción de la Patagonia y las partes contiguas de la América del Sur*. Buenos Aires Hachette 1954 (1774).
- GARCÍA, PEDRO ANDRES *Viaje a Salinas Grandes y a la Sierra de la Ventana*. Buenos Aires, Colección Pedro de Angelis, Plus Ultra, Tomo IV, 1969 (1810).....*Diario de la expedición a la Sierra de la Ventana*. Buenos Aires, Colección Pedro de Angelis Plus Ultra, Tomo IV, 1969b (1822).
- GONZALEZ, FRANCISCO “Diario del Viaje que hizo por tierra de Puerto Deseado al Río Negro, 1798” en: Milcíades Alejo Vignati coord, *Cronistas y Viajeros del Río de la Plata*. Tomo II Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires, 1965 (1798).
- GUEVARA, TOMAS *Historia de Chile, Chile prehispánico*. Santiago de Chile, Balcella, 1925.
- GUINNARD, A *Tres años de esclavitud entre los patagones (Relato de mi cautiverio)*. Buenos Aires-México, Austral, 1941(1856).
- HERNANDEZ, Juan A. *Diario que el Capitán Don Juan Hernández ha hecho de la expedición contra los indios pehuenches, en el gobierno de S. Don Juan José de Vértiz; gobernador y capitán general de estas Provincias del Río de la Plata, el 1 de octubre de 1 770*, Buenos Aires, Colección Pedro de Angelis, Imprenta del Estado. 1936.
- MAC CANN, WILLIAM *Viaje a caballo por las Provincias Argentinas*, Buenos Aires Hyspanamérica, 1969 (1846).
- MANSILLA, LUCIO V. *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, Estrada, Tomos I y II, 1959(1870).
- MOESBACH WILHEIM *Diccionario mapuche-español* Buenos Aires, Siringa Libros, 1978 (1952)
- MONCAUT, Carlos Antonio *Reducción jesuítica de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas, 1740-1753. Historia de un pueblo desaparecido a orillas del Río Salado bonaerense*. Buenos Aires, Ministerio de Economía, 1981.
- MORRIS, ISAAC “Una narración fiel de los peligros y desventuras que sobrevió Isaac Morris”, en: Milcíades Alejo Vignati, *Viajeros, obras y documentos para el estudio del hombre americana* Buenos Aires, imprenta y Casa Editora Coni, Tomo I ,1956 (1741).

- MOUSSY, MARTIN DE *Description géographique et statistique de la Confédération Argentine*. Paris. Libraire de Fermin Didot Freres et fils, Tome II, 1864.
- MIJSTERS, GEORGE CHAWORTH *Vida entre los patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el estrecho de Magallanes hasta el Río Megro*. Buenos Aires, Solar-Hachette, 1964 (1871)
- O'HIGGINS, TOMAS DE "Diario del Viaje del Capitán Tomás O'Higgins de orden del Virrey de Lima, el marqués de Osorno, 1796-1797", En: Santiago de Chile, RCH HG, 101
- OUTES, FELIX *Vocabulario y fraseario Genakenn (Puelche), reunidos por Juan Federico Hunziker*; Buenos Aires, Imprenta y Casa Editora Coni, 1928.
- SANCHEZ LABRADOR, JOSEPH *Los indios pampas, puelches y patagones* (monografía inédita prologada por Furlong Cardiff), Buenos Aires, *Vian y Zona* ed., 1936(1772)
- TREURTLER, PABLO *La provincia de Valdivia y los araucanos*. Santiago de Chile Imprenta Chilena, Tomo I. 1861.
- ZEBALLOS, ESTANISLAO *Viaje al país de los araucanos*. Buenos Aires, Hachette, 1960 (1880)
- ZIZUR PABLO "Un diario inédito de Pablo Zizur", por Milcíades Alejo Vignati, en: *Revista del A.G.N.V* III, Buenos Aires., 1973 (1781)

BIBLIOGRAFIA

- BECHIS, Martha A. *Interethnic relations during the period Nation-State formation in Chile and Argentina: from Sovereign to Ethnic*. Ami Arbor. MI, University Microfilms International, 1984.
-Matrironio y política en la génesis de dos parcialidades Mapuche, (siglos XIX y XX)". En *Memoria Americana* 3, Buenos Aires, 1994.
- BENGOA, José *Historia del Pueblo Mapuche Siglos XIX y XX*. Santiago de Chile, Ediciones Sur, 1988.
- CASAMIQUELA, Rodolfo "Tehuelches, araucanos y otros en los últimos 500 años de poblamiento del ámbito pampeano-patagónico". En: *Síntomas*,

- 1982, nº 4, julio, p. 17-26.
- CASANOVA GUARDA, Holdenis *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII. Mito y realidad*. Temuco. Ediciones, Universidad de La Frontera., 1987.
-*Diablos, brujos y espíritus maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII*. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, 1994.
- FARON. Louis *Los mapuche. Su estructura social*. México, Instituto Indigenista Americano. 1969.
- FOERSTFR, Rolf *Introducción a la religiosidad mapuche*. Chile, Editorial Universitaria San Francisco, 1993.
- GREBE VICUÑA, María Esther. "Cosmovisión del mundo mapuche. Aspectos antropológicos-sociales". En: Roberto Bárcenas, ed. *Culturas indígenas de la Patagonia*. Madrid, Turner, 1990 [1972], p. 219-241.
- DI LISCIA, María Silvia y Mirra ZINK "Mujeres indígenas de la region pampeana (siglos XVIII y XIX). Estado actual del tema y avances en su investigación" *Jornadas de Arqueología y Etnohistoria de la U. de Río IV*. (en prensa), 1995
- DUVERGER, Christian *La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*. Paris, Editions du Seuil, 1987.
- HARRIS, Marvin *Introducción a la Antropología general* Madrid. Alianza, 1985.
- LEON SOLIS, Leonardo "Comercio, trabajo y contacto fronterizo en Chile, Cuyo y Buenos Aires, 1750-1800. En: *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*, v. XIX. Buenos Aires, ICA- FFy L, UBA, 1989-1990, p. 177-221.
-*Maloqueros y conchavadores en Araucanía y Las Pampas, 1700-1800*. Temuco, Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1991.
- MAIR, Lucy *Introducción a la Antropología Social* Madrid Alianza, 1973.
- MANDRINI, Raúl "Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense". En: *Anuario del Instituto de Estudios histórico-sociales*. U.N. Centro, (ANIEHS), Tandil 1988, p. 71-98.
-"La sociedad indígena de las Pampas en el siglo XIX". En: Mirra Lischetti. *Antropología*. Buenos Aires, EUDEBA, 1991,p. 309-336.

-“Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (siglos XVIII y XIX): el caso del suroeste bonaerense”. En: *Boletín Americanista*, n° 41, Barcelona., 1991, p. 113-135
-”Pedir con vuelta. ¿Reciprocidad diferida o mecanismo de poder?”. En: *Antropológicas*. Nueva Epoca, I, México, 1992, p. 59-69.
-”Guerra y paz en la frontera bonaerense durante el siglo XVIII”. En *Revista Ciencia Hoy*, vol 4, n° 23, 1993, p. 26-35.
- MANDRINI, Raúl y Sara ORITELLI “Repensando los viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas”. En: *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*, Buenos Aires, ICA- FFy L, UBA, 1994.
- PALERMO, Miguel Angel “Reflexiones sobre el llamado “complejo ecuestre” en la Argentina”. En: *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*, y. XVI, Buenos Aires, ICA- FFy L. UBA, 1986, p. 157-178.
-”La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el período colonial”. En: *Revista América Indígena*. México, Instituto Indigenista Americano. 1991. p. 152-193.
-”El revés de la trama. Apuntes sobre el papel económico de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales del sur argentino”. En: *Revista Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, n° 3, Buenos Aires, 1994.,p.63-89
- RATTO, Silvia “Indios amigos e indios aliados. Orígenes del “negocio pacífico” en la Provincia de Buenos Aires (1829-1832). En: *Cuadernos del Instituto Ravignani*, Buenos Aires, n° 5, 1994.
- “El Negocio pacífico de los indios. La frontera bonaerense durante el gobierno de Rosas”. En México. *Revista Siglo XIX*, n° 15, 1994
-”Conflictos y armonías en la frontera bonaerense, 1834-1840”. En: *Entrepasados. Revista de Historia*, Año VI, n° 11, 1996, p. 21-34.
- REX GONZALEZ, A. “Las exequias de Painé- Guör. El suttee entre los araucanos de la llanura”. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol XIII. NS, Buenos Aires. 1979, p. 137-161.
- STEWART, Julien and Louis FARON *Native Peoples of South America*. New-York-Toronto-London, Mac Graw Hill Book Company. 1959.

- VILLAR, Daniel “Una excursión a las indias ranqueles: funciones femeninas y autonomía ranquel a través del relato de Mansilla (1870). Cuba, Casa de las Américas/ México, Unidad Iztapalapa, 1996
- VILLAR, Daniel y Juan F. JIMÉNEZ “Indios amigos. El tránsito progresivo desde la autonomía a la dependencia étnica. El caso de Venancio Coihuepan en sus momentos iniciales (1827, frontera sur de Argentina)”. En: Jorge Pinto Rodríguez, ed. *Araucanía y Pampas; un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco, Ediciones de la universidad de la Frontera, 1996

Feminist rituals in the conquest of public space: a comparative (or: anti-rituals? feminism(s) in Europe and the challenge of “making it up as you go”

KAREN OFFEN

Institute for Research on Women and Gender
Stanford University, California. USA

I begin with questions. Rituals? Women's rituals? Certainly, there have been many. But what of rituals with respect to the history(ies) of feminism(s)? What resonance do such questions evoke for a historian of European feminisms? Can we claim that the concept of ritual applies to the activities of feminists in the European past? In what sense?

There are distinctive differences between writing the history of women (viewed as a form of social history), the history of representations of women, or of their historical experiences, the history of the “woman question” debate, and the history of feminism. To write a history of feminism is necessarily to write political history, encompassing a history of ideas, of actions, and in the more recent past a history of organizational efforts, all centered on contestation of male dominance. To write historically of feminism is to write about the balance of power in male/female relations, and specifically to focus on the remonstrances of women and their male allies who object to male dominance and female subordination as the organizing principles in societal organization¹. How can the notion of ritual illuminate the history of feminism?

A primary concern of historical feminism has been the conquest for women of access to “public space” and to the recorded word — that is, the conquest of the opportunity to speak out, to publish, to organize, to associate, to contest “wrongs” and “injustices.” This activity operated in what we (both before and after Jürgen Habermas probed the notion of *Offentlichkeit*) have come to call “the public sphere” (*l'espace public* in French, *el espacio público* in Spanish)².

¹ For a working definition of feminism, see Karen Offen, “Defining Feminism: A Comparative Historical Analysis,” in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, n° 1 (Autumn 1988), pp. 119-157; in Spanish, “Definir el Feminismo: Un análisis histórico comparativo,” *Historia Social*, n° 9 (Invierno 1991), pp. 103-135.

² For an important critique of the Habermas view, as well as of critics such as Joan B. Landes, see Keith Baker, “Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France: Variations on a Theme by Habermas,” in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun (Cambridge: The MIT Press, 1992), pp. 182-211, and Dena Goodman, “Public Sphere and Private Life: Toward a Synthesis of Current Historiographical Approaches to the Old Regime,” *History and Theory*, vol. 31, n° 1 (1992), pp. 1-20. See also the recent collection, *Shifting the Boundaries: Transformation of the Languages of Public and Private in the Eighteenth Century*, ed. Dario Castiglione & Leeley Sharpe (Exeter: University of Exeter Press, 1995).

Too often, feminism has been written about as though its only goal was political rights - in particular, the vote. In the nineteenth and twentieth centuries this was an increasingly important goal of feminism, but it was never the only goal; indeed, ever since the French Revolution, obtaining the vote for women was never viewed as an end in itself; it was a tool. As the French feminist Hubertine Auclert asserted in 1881, "Political rights are for woman the keystone that will give her all other rights."³

These rights included equal or equitable educational and economic opportunities, as well as civil rights. Indeed since the late seventeenth century, increasing numbers of feminists had concerned themselves with facilitating women's literacy, improving their education, and expediting their emergence into "public space," through access to the published (and spoken) word and, from the French Revolution on, through the possibilities of public association and claims for full citizenship.⁴

What, then, does "ritual" have to do with the conquest of public space by women? One can think about this question in various ways.

From the fifteenth century onward, and especially since the development of printing, overt feminist protest has left a growing record in the press. During the "querelle des femmes" of the Renaissance, though it began with the exceptional and eloquent voice of Christine de Pizan, writing in France, mostly male feminist voices were heard⁵. But increasingly in the seventeenth century, published protests against "women's wrongs" began to flourish, especially in France, reaching a new sophistication with the treatises on the equality of women and men by the cartesian social philosopher, François Poullain de la Barre⁶. Sarah Hanley has uncovered fascinating evidence of these protests in late seventeenth

³ Hubertine Auclert, in *La Citoyenne*, n° 1 (13 February 1881); as translated in *Victorian Women: A Documentary Account of Women's Lives in 19th Century France, England and the United States*, ed. Erna Olafson Hellerstein, Leslie Parker Hume, and Karen Offen (Stanford: Stanford University Press, 1981), p. 445. ["Donc, il ressort de toute évidence que le droit politique est pour la femme la clef de voûte qui lui donnera tous les autres droits." -original article is reprinted in Edith Taïeb, ed., *Hubertine Auclert: La Citoyenne: Articles de 1881 à 1891*, Paris: Syros, 1982, p. 89.)

⁴ On these developments, see Offen, "Reclaiming the Enlightenment for Feminism," in *Perspectives on Feminist Political Thought in European History: From the Middle Ages to the Present*, ed. Tjitske Akkerman & Siep Stuurman (London & New York: Routledge, 1998), pp. 85-103, and "Contextualizing the Theory and Practice of Feminism in Nineteenth-Century Europe (1789-1914)," *Becoming Visible: Women in European History*, 3rd edition, ed. Renate Bridenthal, Susan Mosher Stuard, & Merry E. Wiesner (Boston & New York: Houghton Mifflin Company, 1998), pp. 327-355.

⁵ See Constance Jordan, *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990).

⁶ See Erica Harth, *Cartesian Women* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992), and more recently Siep Stuurman, "L'Égalité des sexes qui ne se conteste plus en France: Feminism in the Seventeenth Century," in *Perspectives on Feminist Political Thought*, pp. 67-84, and "Social Cartesianism: François Poullain de la Barre and the Origins of the Enlightenment," *Journal of the History of Ideas*, vol. 58, n° 4 (Oct. 1997), 617-640.

and eighteenth-century French legal cases, in which female plaintiffs as wronged wives began to take their cases to the streets in print, seeking from the “court of public opinion” the justice that they could not wrest from male judges. Hanley now argues that these publicized disputes set the stage discursively for subsequent feminist protests during the early years of the French Revolution⁷.

Such complaints and suits do demonstrate a ritual aspect, notably in cultures where monarchy was in a state-building mode and where, as in France, monarchs were contesting the hegemony of the Roman Catholic Church - in particular its control of matrimonial affairs. Indeed, it is amid the post-Reformation rivalries between Church and State that “fissures” open up to permit the voicing of feminist complaint (*desafíos, demandas, resentimientos*, appeals to *injusticia*). In the later eighteenth century such complaints adopted the guise of published petitions for redress of grievances. Women’s petitions were addressed variously to the king, or especially the queen, to parliamentary or extraparliamentary bodies, but particularly, as mentioned above, to the “court of public opinion.” These took the forms of tracts, handbills or fliers, posters, and sometimes the form of short stories or longer novels. This outpouring of female complaint in print was not possible in societies where access to print remonstrance was effectively monitored by secular censors or authorities of the Inquisition⁸.

By the time of the French Revolution, a rather well-developed body of such petitions had come into being - but in 1789, when the question of representation in the Estates-General arose, a plethora of women’s petitions elaborated new and highly ritualized expressions of political language that can best be described (retrospectively) as “feminist”.

Consider, for example, the “Cahier des doléances et réclamations des femmes,” par Madame B*** B*** (1789), who objected to the non-representation of property-holding women of the Third Estate⁹. In this manifesto, we glimpse the beginnings of what would become a ritualized

⁷ See, most recently, Sarah Hanley, “Social Sites of Political Practice in France: Lawsuits, Civil Rights, and the Separation of Powers in Domestic and State Government, 1500-1800,” *The American Historical Review*, vol. 102 n°.1 (February 1997), 27-52.

⁸ For French examples in particular, see the recent collection of articles edited by Elizabeth C. Goldsmith & Dena Goodman, *Going Public: Women and Publishing in Early Modern France* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995), and Dena Goodman, “Women and the Enlightenment,” in *Becoming Visible*, 3rd edition, pp. 233-262. For Spain, see especially Sally-Ann Kitts, *The Debate on the Nature, Role and Influence of Women in Eighteenth-Century Spain* (Lewiston, Maine: The Edwin Mellen Press, 1995).

⁹ “Cahier des doléances et réclamations des femmes, par Madame B*** B***. Pays de Caux, 1789,” reprinted in *Cahier de doléances des femmes en 1789 et autres textes*, préface de Paule-Marie Duhet (Paris des femmes, 1981). For a Spanish translation, see “Cuadernos de quejas y reclamaciones de las mujeres: Madame B*** B***” in *1789-1793 - La Voz de las mujeres en la revolución francesa: Cuadernos de quejas y otros textos* (Valencia: LaSal [Institut Valencià de la Donna], 1989), pp. 9-17.

language of appeal to male justice on women's behalf: invocations of the triumph of enlightenment over ignorance, dawn over darkness, reason over prejudice; objections to the dominance of the strong over the weak and application of the analogy of black slavery to describe the subjection of wives to husbands in marriage, along with objections to a sexual double-standard. "Why is it that the law is not the same for both [sexes]? . . . Why does one sex have everything and the other one nothing?" (in French: ...pourquoi faut-il que la loi ne soit pas uniforme entre eux, que l'un ait tout & que l'autre n'ait rien?) Among the most striking uses of what would become feminist ritual language during the next 150 years concerned the political claims made for the rights of propertied women as taxpayers, and - even more significant - the assertion that men could never "represent" women in political assemblies.

A second example, also from France in 1789, is provided by a slightly later text, known as the "Requête des Dames à l'Assemblée Nationale," circulated some time after the women's march to Versailles of early October 1789. This text, whose authors are unidentified, raised the stakes for feminist expression, drawing not only on the themes indicated above, but condemning "masculine aristocracy" [aristocratie masculine] and calling for the "abolition of the privileges of the male sex." [Tous les privilèges du sexe masculin sont entièrement & irrévocablement abolis dans toute la France]. Two other noteworthy features of this remonstrance are its authors' insistence on the pride of womanhood, on women's beauty and grace and their power of attraction - seemingly unusual features to find in a political document — as well as insistence that the "genre masculin" is a sociopolitical construction, not merely a linguistic issue¹⁰. This document, irrespective of who the authors may be, underscores the *power* of issues of sexual injustice in the "imaginary" of the early Revolution. Such "ritual" expressions of grievance, and the demands they make for the inclusion of women in the new "public space" opened up by the Revolution, precede the better-known tracts of Etta Palm (1790/91) and Olympe de Gouges (1791). The objections that arose against women's inclusion in political citizenship in 1792 and 1793 make it abundantly clear that some male revolutionaries objected to the participation of females in this particular aspect of the new public space, i.e. government, which was once again reconstituted, in Arminda Lozano's expression, as "un culto masculino prohibido a las mujeres"¹¹. Among the most fervent opponents of women's inclusion in politics was the influential journalist Louis-Marie Prudhomme, editor of *Les Révolutions de Paris*, who in his publication denounced women's pernicious influence under the now-defunct monarchy,

¹⁰ "Requête des dames à l'Assemblée Nationale (1789), reprinted in *Femmes dans la Révolution française 1789-1794*, présentés par Albert Soboul, 2 vols (Paris: EDHIS, 1982), vol. 1, doct. 19.

¹¹ Arminda Lozano, "La religiosidad femenina: un medio de reconocimiento social de la mujer en el mundo griego," paper given at the AEIHM conference, Cadiz, June 1997.

invoked Rousseau's reformulation of gendered notions of public/private. Prudhomme called at every opportunity for women's exclusion from political life and their confinement to domestic life¹². This emphasis was repeatedly underscored, as in Charles Theremin's *De la condition des femmes dans les républiques* (1799), in which he insisted in the republican family, the husband was the political representative for the entire family.

It was "political" space, a specific aspect of the broader "public" space, that was deemed off-limits to women, and not only by certain Jacobins. It was signified, subsequently, by explicit exclusions of women from voting rights: in France in 1791, in New Jersey in 1807, in England with the Reform Act of 1832, again in France in 1848. The issue resurfaced again and again: in England in 1867, in 1868 in Spain, and in the 1870s in France and Germany. And throughout this period -indeed, well into the twentieth century- feminists, even though excluded from formal politics repeatedly inserted themselves into the broader "public" space of print, expanding their ritual use of a language of grievances in the form of petitions, essays, tracts, catechisms, novels, short stories, dramatic works, and by male-feminists in law, medicine, etc. These efforts were countered by a prodigious backlash, bolstered by the citation of "authorities" ranging from the Bible and Aristotle to Rousseau and a wide range of counter revolutionary medical authorities who waxed lyric on the physical, mental, and moral inferiority of women. The point I wish to insist on here, however, is not the extravagance of this backlash, but rather how it demonstrated that the case for women's subordination could no longer be taken for granted; it had to be forcefully argued. What I have called elsewhere the "knowledge wars" of the nineteenth and twentieth centuries, and particularly the explorations of "woman's nature" and "woman's mission," were all elaborate manifestations of a sustained antifeminist counter-attack that permeated the developing social and natural sciences.

In the meantime, feminists had begun to see that ritual petitions of grievances were not sufficient, that they must organize politically in order to win their case, and that they must obtain representation and political power in their own right. Between 1848 and 1914, feminists, invoking primarily their political significance as mothers in order to make the point that men could not "represent" them, were using every public means at their disposal - from the press to parades in the streets - to interject their views on every sociopolitical question of the day, ranging from war, peace, and militarism to violence against women in marriage and state-regulated prostitution. They ultimately founded international

¹² One of Prudhomme's earliest and most lengthy statements, a direct response to a series of women's letters and petitions complaining about their political marginalization, was "De l'influence de la révolution sur les femmes," *Les Révolutions de Paris*, n° 83 (5-12 Février 1791), Pp. 226-235. Earlier, he had commissioned the publication of the virulent *Crimes des reines de France* (1791).

organizations to consolidate their case and appeal not only to the highest government authorities but to world opinion. Leila Rupp's new book, *Worlds of Women: The Making of an International Women's Movement* (1998) beautifully chronicles these developments from the 1880s to 1945.

What I want to highlight here is the way in which feminists went about using the tools of ritual protest through petition and manifestation during the early twentieth century, especially in the course of World War I and in the 1920s and early 1930s, once most women in Europe had obtained the vote and set about enacting their anticipated programs.

The mobilization of feminists in 1915, deploying the ritual of petition in seeking peace in the midst of war, is well known, and ultimately resulted in a new organization, less explicitly focused than its predecessors on ending male domination *per se*, the Women's International League for Peace and Freedom.

I will focus instead on the efforts by leaders of the International Women's Suffrage Alliance in 1919 to influence in some way the terms of the peace settlement. For it was at this point that the feminists embarked on new and uncharted territory, which in some sense surpassed all their prior experience that of lobbying the men in power at Versailles to effect some aspects of the international feminist program. Even as the vote was being accorded to women (who in many European countries outnumbered men, following the war) by the new post-war regimes, a group of suffrage advocates assembled in Paris succeeded in gaining a firm commitment to the principle of equal pay for equal work, and the incorporation of women and their special concerns within the newly-established *Sociedad de Naciones* and in the International Labour Organization. During the 1920s they succeeded further in placing the legal issue of married women's nationality, along with that of the "traffic in women and children," on the agenda of the *Sociedad*. In the 1930s they succeeded in committing the *Sociedad* to investigating the status of women in member countries¹³.

In this new frame work, feminists continued to use the forms of ritual public protest, but they had also achieved direct access to governmental processes in ways they had never had before. As some women began to enter governmental life and political parties, to be elected to parliaments as well as city councils, and as some nominally "token" women were appointed as ministers, even as ambassadors and delegates to the *Sociedad de Naciones*, new forms of action were called for. With the opportunity to make policy came the opportunity for feminists to improvise new strategies and tactics, to "make it up as you go." They organized trans-national committees, transorganizational liaison committees,

¹³ These matters are further investigated in Leila Rupp's work (cited above), in the final chapter of my own forthcoming book, *European Feminisms. 1700-1950*, and in the work of Carol Miller.

and learned how to work together across national boundaries in new and remarkably effective ways.

A splendid example of how feminists deployed the older tools of ritual protest in new ways is the February 1932 monster petition to the League of Nations Disarmament Conference. *Eight million signatures* were gathered throughout the world by the “Women’s Disarmament Committee” formed by the three major international women’s organizations, WILPF, the International Suffrage Alliance, and the International Council of Women. The point of this massive effort was not protest as such - but rather the more constructive venture of *endorsing* disarmament as the logical and necessary sequel to the Kellogg-Briand Peace Pact of the late 1920s. The organizers paraded the bulky petitions through the streets of Geneva before delivering them to the floor of the conference, where they were formally presented to the assembled delegates¹⁴.

Even more innovative, perhaps, was the effacement of feminist language itself during this mostly post-suffrage period, which was so turbulent on the economic and political fronts. As these highly competent women stepped into the arena of governmental power, especially at the international level, they began to debate the very meaning of “feminism.”¹⁵ Many began to deploy a new ritual language of “humanism” and “human rights” began to supercede the earlier language of feminist remonstrance, of women’s rights. It was this language of “human” rights, rights that included women as well as men - at least in the eyes of the feminists - that would ultimately be promulgated by the United Nations in its 1948 Declaration of Human Rights. Ironically, it was this very language of human rights - and human solidarity - that would permit, following the Second World War and the defeat of Nazism, the virtual erasure of the memory of feminism and efforts to speak specifically to the rights and needs of over half the population - distinctive needs that are, all too often, still not being satisfactorily addressed. How peculiar that the choice made for “humanism” should inadvertently result in obscuring the very memory of the European feminist campaigns whose remarkable and complex histories we are only now successfully recovering.

In conclusion, what lessons can we learn from this quick historical overview of the question of feminist rituals in the conquest of public space? How do rituals relate to changing concerns?

1. In general, we might say that although the forms may change, the problems recur, and certain ritual behaviors will be called for. Feminist demands are efforts to monopolize “authority” - to create masculine cults (or monopolies) that shut women out. These may be monopolies of force, of wealth, of belief, of

¹⁴ See *Pax International* (organ of the Women’s International League for Peace and Freedom), vol. 7, n^o. 4 (March 1932), for photos of the petitions and the parade.

¹⁵ See my final chapter, and also Rupp’s discussion of the turn to “humanism”.

knowledge, of opportunity for self-realization. And indeed, history suggests that efforts to recreate such monopolies seem to recur every generation or two. Thus, whether we like it or not, it seems unlikely that the human race will ever definitively outgrow the behaviors that feminists have repeatedly addressed. In short, feminism as such will never be passé.

2. In closing, I propose that we, as feminist historians, must impress on others the need for a new ritual - a ritual of remembrance - a ritual of handing on a tradition, a memory, a history, a comprehensive history (or histories) of feminisms to our daughters, our sons — those who will follow us. How this is done will differ in every culture, and indeed, innovative strategies are called for to ground such rituals. But such rituals there must be, not cast in stone, but flexible, varied, accommodating to contemporary needs and issues. Such rituals must take advantage of the conquest we have made of “public space,” and must effectively capture the attention of those we seek to reach, attention on which already many demands are placed.

In 1949 Simone de Beauvoir asserted that women “lack concrete means for organizing themselves into a unit which can stand face to face with the correlative unit. They have no past, no history, no religion of their own; and they have no such solidarity of work and interest as that of the proletariat¹⁶.” We now know that Beauvoir was seriously mistaken with respect to a past and a history, and many have engaged in the effort to recuperate and reclaim that hidden past, not solely of women but, more pointedly of women’s “political history” — the history of feminism. But recuperating and transmitting are different propositions.

It is important to underscore that the history of European feminisms belongs to us all, whether American or Spanish, French or Dutch, Greek or Russian. Our task now is to transmit that rich and fascinating heritage to future generations. The problem is how to do it. As historian Mary Beard observed, just a few years before Beauvoir penned her own observations, “college training robs women of their own history and puts in its place only the history of men¹⁷.” If Beauvoir could be wrong, perhaps this explains why. We feminist historians, the historians of feminism, wherever we are based, have an obligation to ensure that passing on knowledge of the European feminist heritage becomes an integral part of every younger woman’s education, a ritual of education and the acquisition of knowledge.

¹⁶ Simone de Beauvoir, “Introduction,” *The Second Sex*, tr. and ed. by H. M. Parshley (New York: The Modern Library, 1968; originally published in French, 1949), xix.

¹⁷ Letter from Mary Beard to Catherine Drinker Bowen, 20 February 1944, as quoted in Nancy F. Cott, *A Woman Making History: Mary Ritter Beard Through her Letters* (New Haven: Yale University Press, 1991), p. 243.

Mujeres, espacio público y hiyab. Una reinterpretación del velo en Marruecos.

YOLANDA AIXELÀ CABRÉ
Institut Català d'Antropologia

El *hiyab* o velo ha venido siendo interpretado de diferentes maneras a lo largo del siglo XX. La multiplicidad de sentidos que se le han arrogado han dependido tanto de las ideologías que envolvían los discursos, como de los propios colectivos que los han enarbolado, ambos sujetos, lógicamente, a un contexto histórico sólo comprensible desde una perspectiva diacrónica vertebrada por el antes y el después de la ocupación colonial hispano-francesa.

A. Género, espacios y velos

En la sociedad urbana marroquí y, sobre todo, entre los árabes, existe una estrecha relación entre género y espacios. El género, construido directamente desde el parentesco¹ y alejado de interpretaciones biológicas y esencialistas,² ha proporcionado una caracterización de actividades prioritarias para hombres y mujeres marroquíes. Para los hombres, se establece como prioritario proteger y proveer al grupo familiar, mientras que para las mujeres lo será el matrimonio y la maternidad.³

Esa caracterización de tareas ha provocado, una distribución espacial, que ha dividido los espacios en aras a la complementariedad de los hombres y las mujeres. Los primeros, como protectores y proveedores de la familia, se desarrollarán en el espacio público, mientras las mujeres -puesto que son las que

¹ M. Strathern (1979) no plantea, de ninguna manera, que el género se deba interpretar en relación al parentesco. No obstante, la recogemos en la medida en que sí propone la necesidad de potenciar lo social en los análisis sobre la construcción del género.

² El ejemplo paradigmático a la perspectiva que nos referimos, estaría representado por el texto de S. B. Ortner (1979). Publicado anteriormente en S. B. Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en *Woman, Culture and Society* (Rosaldo y Lamphere eds.). Stanford: Stanford University Press, 1974, pp. 67-88. También defiende esa perspectiva C. Delaney (1991, 1994).

³ La priorización de estas actividades ha hecho olvidar sus aportaciones en otras labores también imprescindibles, sobre todo, en las sociedades rurales (D. Kandiyoti, 1986). Sabemos que, por ejemplo, las mujeres bereberes rifeñas trabajan el campo con asiduidad y elaboran las cerámicas de uso cotidiano (A. Boukobza, 1974), o que las mujeres de alto Atlas -también bereberes- se ocupan del ganado, recogiendo la lana cuando llega el momento y haciendo incluso las alfombras, controlando así todo el proceso de producción (J. Picton y J. Mack, 1979). En esos ejemplos, las mujeres realizan algunas actividades que traspasan la frontera de lo privado.

deben cuidar de la familia (marido, hijos, padres...) y del hogar-, lo harán en el espacio privado.

Esta distribución teórica, con múltiples interferencias en las prácticas (porque ellos intervienen sistemáticamente en la esfera privada mientras ellas acceden continuamente a la esfera pública), condiciona a las personas en tanto que es en esos espacios en que hombres y mujeres construyen sus identidades.

En este complejo contexto social, el velo ha sido fundamental para la perpetuación del género propuesto y para su implícita distribución espacial: es el elemento que ha evidenciado la no pertinencia de la utilización de la esfera pública por parte de las mujeres, recordando implícitamente sus actividades prioritarias. Es útil para todas aquellas que no quieren confundir su movilidad por los espacios público y privado, y que no desean cuestionar ni el género impuesto por la sociedad, ni el reparto de actividades que se desprende de la estructura familiar.

Por otro lado, el velo ha permitido colectivizar a las mujeres en tanto que, tras él, no habían personas concretas ni diferencias, sino toda la comunidad femenina.

B. El papel del velo de finales del XIX a los años 70

Joaquín Gatell, explorador y viajero,⁴ narraba en 1862 cuál era la situación de las mujeres en Marruecos. A ellas se refería como las que lloraban cuando había una muerte o celebraban un nacimiento gritando, como las que pedían clemencia a las tropas del sultán, o como las que intentaban evitar los conflictos entre las tropas del sultán y los miembros de su tribu, abalanzándose sobre los soldados. De todo ello, lo que más sorprendió a J. Gatell fueron las ropas que vestían

*“Es una cosa bastante desagradable ver en las ciudades a las mujeres marroquíes envueltas por completo desde la cabeza a los pies en grandes mantos, con la cara enteramente tapada: parecen fantasmas ambulantes”*⁵

Esos mantos y velos, que Gatell constató igual que otros viajeros como Alí Bey (Doménec Badia i Lebllich)⁶ o etnógrafos como E. Westermarck,⁷ tendrán su continuidad, con otro significado, en el Marruecos colonial.

⁴ Los diarios de J. Gatell fueron parcialmente recogidos por J. Gavira (1955:43). Gatell residió en Marruecos pasada la segunda mitad del siglo XIX.

⁵ J. Gatell recogido por J. Gavira (1955:75). Cabe decir que el velo era vestido tanto por mujeres árabes como por las beréberes de zonas y tribus determinadas. Como ejemplo, tomamos a las mujeres beréberes del Rif, según los escritos de C. S. Coon (1931). No obstante, este hecho se ha constatado en muchas otras etnografías marroquíes. Esta aseveración es también pertinente para la vecina Argelia. M. Gaudry (1929), G. Laoust-Chantréaux (1990:60), entre otros.

⁶ Ali Bey el Abbasi: *Voyages d'Ali Bey el Abbasi, en Afrique et en Asie, pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807*. París, de l'imprimerie de P.Didot, 1814; *Travels of Ali Bey in Marocco, Tripoli, Cyprus, Egypt, Arabia, Syria and Turkey, between the years 1803 and 1807*. Longman (A.Strahan). London, 1816; *Viaggi di Ali Bey El-Abbassi in Africa ed in Asia dall'anno 1803 a tutto il 1807*. Dalle

Durante la ocupación hispano-francesa, se producirá una profunda simbolización del velo. El *hiyab* será interpretado como un mecanismo de resistencia cultural por una sociedad que permanentemente agredida por la ocupación europea. Así, aunque es cierto que el uso del *hiyab* era el resultado de la rígida división espacial de los sexos, por la propia conceptualización del género en las sociedades árabo-musulmanas, no lo es menos que colaboró en la terquedad de su uso el que el ocupante quisiera, a cualquier precio, desvelar a las mujeres,⁸ pensando que así la “occidentalización del Islam” sería, por fin, evidente.

Con el *hiyab*, un amplio sector de la sociedad marroquí pretendía reforzar una identidad específica y propia: los hombres habrían sido colonizados, pero las mujeres resistirían.

No obstante, y paralelamente al uso del velo como mecanismo de afirmación cultural, hubo otras mujeres que también lucharon por la Independencia y defendieron su cultura, eso sí, afirmándose en una identidad musulmana que les permitía renunciar al uso del *hiyab*. Es por ello, que se hace necesaria una breve incursión en los movimientos de mujeres marroquíes. El objetivo es comprender las vinculaciones existentes entre ellos y las posturas que muchos mantienen en la actualidad al respecto del velo.

B.1. Movimientos de mujeres en Marruecos

Los primeros movimientos de mujeres marroquíes, se caracterizaron por su espontaneidad y falta de estructura. Éstos se configuraron como reacción a la presencia colonial hispano-francesa, durante finales de los 40 y principios de los 50 (salvo en el caso rifeño en el que se movilizaron en los años 20).⁹ Se trató de mujeres que lucharon junto a los hombres por la independencia de su país,

Tipographia Sonzogno e Comp. Milano, 1816-17; *Reisen in Afrika und Asien in dem Jahre 1803 bis 1807*. Verlage des Gr.h.S.pr. Landes=Industrie=Comptoirs. Weimar, 1816; *Extracts from a Journal of Travels in North America, consisting of an account of Boston and its vicinity. By Ali Bey, & Translated from the original manuscript.* (By Sq.L.Knapp.) Boston: Printed by Thomas Badger, Jun.-1818; *Viajes de Ali Bey el Abbasi por Africa y Asia durante los años 1803, 1804, 1805, 1806 y 1807*. Librería de Mallén y Sobrinos. Imprenta José Ferrer de Orga). Valencia 1836; *Viatges de Ali-Bey el Abbasi per Africa y Assia durant los anys 1803 a 1807*. Impremta La Renaixensa. Barcelona, 1888-89.

⁷ E. Westermarck (1914).

⁸ Esta permanente oposición explícita y colonial al uso del velo se materializó, básicamente, en Argelia. Como muy bien relataba F. Fanon (1966:30): “*A la ofensiva colonialista sobre el velo, el colonizado opone el culto al velo. Lo que era un elemento indiferenciado en un conjunto homogéneo, adquiere un carácter de tabú; la actitud de las argelinas frente al velo se interpreta como una actitud global frente a la ocupación extranjero*”.

⁹ La resistencia del Rif, durante la segunda década del XX, habría sido inconcebible sin las mujeres, como ya reconoció Abdallah Ibrahim, antiguo presidente del Consejo en 1960 y defensor de la ciudad de Marrakech durante la colonización. P. Pascon (1977).

pasando armas, refugiando a miembros de la resistencia, proporcionando apoyo logístico o haciendo manifestaciones en contra de los protectorados. En estas actividades destacó el uso habitual del velo,¹⁰ lo que de ninguna manera obviaría el que, probablemente, no tuvieran elección por el tipo de normativa que las legislaban en muchas ciudades.¹¹

En cualquier caso, su uso estaba tan extendido como elemento de reivindicación, que no deja de ser interesante observar la forma en que algunas mujeres quisieron dejar constancia de su disconformidad con el exilio de Mohamed V, a Madagascar, en 1953: mostraron su adhesión al sultán durante una gran manifestación en la que sustituyeron el característico velo blanco por el negro, adoptando un luto que culturalmente no les pertenecía, creyendo que así las potencias coloniales captarían, sin equívocos, la decepción y el rechazo que se había apoderado de la sociedad marroquí.¹²

Pero igual que hubieron muchas mujeres que acudieron veladas a las manifestaciones para defender su islamidad, no debemos olvidar que con el mismo auge del nacionalismo de la década de los 50, muchas otras de estratos sociales acomodados se desvelaron con la misma intención: el Islam era tan igualitario que les permitía abandonar el uso del *hiyab*. Esta sería la postura mantenida por nacionalistas como Allal el Fasi (líder del *Isltiqlal*) o, incluso, por la propia monarquía. Para ellos, el despegue socio-económico del país, una vez alcanzada la Independencia, descansaría, en parte, en la emancipación femenina.

Concretamente, sería una mujer la que animaría a seguir con esta actitud crítica frente a la realidad del velo y a lo que éste conllevaba: Lalla Aïcha, hija de Mohamed V y hermana de Hassan II. Su mitificación se remonta al reivindicativo discurso que pronunció, junto a su padre, en la ciudad de Tánger, el 11 de abril de 1947. Allí, se desveló en público y se dirigió a los marroquíes en tres idiomas, para hablarles de la imprescindible instrucción de las mujeres para el renacimiento marroquí:

*“Nuestro sultán, que Dios le bendiga... espera que todas las mujeres perseveren por la vía de la educación. Ellas son la prueba de nuestro renacimiento y el elemento motor del desarrollo de nuestro programa de reformas”.*¹³

Así, a pesar de que parecían claras las propuestas de emancipación femenina que habían mantenido monarquía y partidos políticos desde finales de los años 40, la Independencia de 1956 no supone una profunda transformación en la rea-

¹⁰ Igual que ocurriría en Argelia, tal como relató F. Fanon (1966).

¹¹ En 1937, los ediles fessíes redujeron el acceso de las mujeres al espacio público, obligándolas a que se vistiesen la *yelaba*. Mientras, por las mismas fechas, el Pacha de Rabat había prohibido que las mujeres saliesen al espacio público sin compañía masculina. Z. Daoud (1994: 242).

¹² F. Fanon (1966:20) dijo que en el caso marroquí “su adopción respondía al deseo de presionar simbólicamente al ocupante... de utilizar sus propios símbolos”.

¹³ Z. Daoud (1993:250).

lidad femenina marroquí. De hecho, parece que se empiezan paulatinamente a dibujar cuáles deberían ser los límites socio-jurídicos de las reformas: establecerán como prioritaria la escolarización femenina y el control de los matrimonios precoces, postergando otras cuestiones que eran también fundamentales.¹⁴

A partir de la Independencia, los movimientos de mujeres se van a estructurar al resguardo de unas asociaciones que se iban a vincular al partido en el poder: *el Istiqlal*. Sus objetivos principales iban a ser el sufragio universal y la escolarización obligatoria, aunque también les preocuparían temas como la incorporación de las mujeres en el mundo laboral o la vertiente jurídica familiar. Buena parte de estos sectores realizaron un trabajo importante en la beneficencia.

A partir de la década de los 60, los objetivos de los grupos femeninos marroquíes se clarifican, y el feminismo marroquí, entendido “como movimiento organizado para lograr los derechos y reivindicaciones de la mujer”,¹⁵ se va a escindir en dos grandes posturas,¹⁶ ambas legítimas,¹⁷ con cierta heterogeneidad en los colectivos que las integran, posturas que se van a ir paulatinamente distanciando hasta la actualidad:

- los sectores feministas emancipatorios que, amparados en conceptos como igualdad entre los sexos y ciudadanía, van a oponerse a la discriminación social femenina y a la patriarcalidad (la organización feminista *Unión Progresista de*

¹⁴ Aunque las primeras asociaciones organizadas de mujeres marroquíes demandaron la transformación de ciertas realidades femeninas, siempre pusieron el cuidado en que sus referentes femeninos no se alejaran en exceso del Islam. Para ello, escogieron a las esposas del Profeta como referente que las inspiraba, argumentando que fue la costumbre la que deformó los preceptos religiosos hasta tal como se construye el referente femenino arabo-musulmán en la actualidad. Z. Daoud (1993:248) recoge las principales cuestiones que las feministas reivindican mostrando lo matices que ellas establecen al respecto: 1) eliminación de la poligamia salvo causa mayor, 2) la organización judicial del divorcio y la protección del equilibrio familiar, 3) la prohibición de los matrimonios precoces antes de los 16 años y 4) la organización de un seguro social y de una asistencia escolar.

¹⁵ M. Nash (1984:46).

¹⁶ Se han propuesto algunas terminologías para explicar los movimientos de mujeres en el Magreb. No obstante, aún son escasas y confusas. De momento se reducen a las proporcionadas por M. Crinon, a S. Ferchiou y a F. Burgat. M. Crinon (1991:221) distingue a los “culturalistas”, cuyo objetivo prioritario es la transformación de las mentalidades para la emancipación femenina, a los “radicales”, para quienes estiman que la anulación del código familiar puede permitir a las mujeres la adquisición de un estatus de ciudadanía, y a los “reformistas”, para quienes el código familiar pueden ser modificados desde su interior. S. Ferchiou (1996) establece una división entre feminismo de Estado y feminismo contestatario para el caso tunecino. No obstante, sus definiciones no clarifican metas y colectivos incluidos en ellos. También F. Burgat (1996) propone una división en lo que denomina “actitudes de la población femenina” en dos grandes grupos: el tradicional y el moderno. En este segundo estarían contemplados el grupo «islamista» y el «antiislamista». Esta categorización es excesivamente reductora, hecho que el propio F. Burgat (1996:232) reconoce, aunque en su opinión se trata de una simplificación necesaria.

¹⁷ F. Mernissi (1983), ya afirmó la especificidad y legitimidad de los movimientos de mujeres en Marruecos “*la contestation féminine ne vient pas de Paris*”. Citada por A. Dialmy (1988:106).

Mujeres Marroquíes, el sindicato la *Unión Marroquí del Trabajo* o partidos políticos de izquierda como el *Partido por el Progreso y el Socialismo*), y

-los sectores feministas de tendencia islamista,¹⁸ que defenderán el reparto de actividades y de espacios según sexo que propone su construcción de género, bajo un criterio de complementariedad y desde un sistema cultural propio, que es el de Islam, utilizando conceptos como autenticidad y diferencia (partidos políticos como el *Istiqlal* y algunas organizaciones como la feminista *Unión Nacional de Mujeres Marroquíes*).

En este diverso y reivindicativo contexto social marroquí, las décadas de los 60 y 70, también son testigos de un aumento de la incorporación de las mujeres al mundo laboral. Son décadas de una extensa urbanización y una profunda emigración interna. En estos años de profundos cambios sociales, el velo recupera fuerza y sentido: con el uso de ésta prenda, las mujeres privatizaban segmentos de espacio público en las ciudades, prolongando el espacio privado de la casa, defendiendo su integridad individual y familiar. El *hiyab*, permitiría salvaguardar íntegro el honor de la familia ya que iba a proteger a las mujeres frente a los hombres no vinculados a su grupo de parentesco, evitando así cierta promiscuidad que podía implicar moverse libremente por las calles.

Por supuesto, el velo también afirmaba y reproducía los géneros tal como se habían construido: las mujeres eran *madres y esposas ante todo*, mientras que los hombres continuaban siendo los protectores y proveedores de la familia.

C. El velo de los 80 y 90

Poco queda en las décadas de los 80 y los 90, del supuesto uso originario del *hiyab* (costumbre preislámica utilizada para preservar el honor de la tribu) ya que el velo se ha convertido en uno de los grandes estandartes de los movimientos de islamismo político (como *Justicia y Caridad* fundado en 1986),¹⁹ y ha sido defendido por alguno de sus máximos exponentes (como Abdessalam Yacine),²⁰ todo ello a pesar

¹⁸ El concepto "tendencia islamista" aplicado a movimientos feministas, propongo analizarlo, desde la vertiente social del Islam, desde la influencia que ejerce como cultura en la vida cotidiana de las personas a nivel familiar, religioso, jurídico, ritual, etc. Por ello, en esta definición se va a prescindir de la lectura política que el término "islamista" puede conllevar y que es la que utilizan algunos especialistas (como N. Ayubi, B. Lewis, B. Etienne, F. Burgat, G. Kepel, A. Segura, etc.), para explicar ciertos movimientos sociales contemporáneos del mundo árabe cuyo objetivo es intervenir en los Estados, y que lo que reivindican es un Islam puro y legendario, recuperado a través de las fuentes sagradas del Islam. Así, para evitar las confusiones que pueden surgir de utilizar el término islamismo, concretaré si se está refiriendo a movimientos sociales de mujeres (feminismos de tendencia islamista) o a la vertiente política del Islam (islamismos políticos).

¹⁹ A. Segura (1997:267).

²⁰ M. Chekroun (1990:112).

de que la fuente fundamental, el Corán, no imponía su uso:²¹ los movimientos de islamismo político han sublimado a las mujeres hasta convertirlas en las guardianas de la identidad colectiva.

Durante los 80 y 90, se acentúan las diferencias entre los movimientos de mujeres que se habían ido estructurando en los años 60, tomando cierta relevancia el papel que jugarán la monarquía, ciertos partidos políticos y el colectivo de *‘ulama’*.

Es un momento en que los posicionamientos políticos se clarifican, y también en que gran parte de la sociedad marroquí va a reconocer mayor legitimidad a los movimientos de mujeres de tendencia islamista, por acogerse, en sus reivindicaciones, a la cultura y a la historia que todos comparten y que es la del Islam.

Simultáneamente, los movimientos de islamismo político, ante una posible pérdida de significados esenciales del género y su interpretación de que implicaría la disolución de la sociedad musulmana, van a oponerse abiertamente a ese sector del colectivo femenino que ha accedido a la educación y a un trabajo asalariado, reconocido socialmente.²² Su preocupación son las mujeres que ejercen los privilegios visibles de la “modernidad”, aquellas que defienden el baluarte del feminismo como estrategia política de igualdad sexual.²³ Por otro lado, el apoyo de los *‘ulama’* a los islamistas políticos será constante. Uno de estos *‘ulama’* pedirá al gobierno, respecto a las participantes del feminismo emancipatorio, “*sanctionner tous ceux, qui, dans un Etat musulman, atteignent à la foi islamique*”.²⁴

Y es que, en la actualidad, la sociedad en su conjunto percibe las transformaciones en la praxis femenina como cambios potenciales de un modelo islámico propio,²⁵ tiene pocas dudas de que las mujeres son las que tienen el poder de transformar la sociedad marroquí. Por ello, el velo de los 90 (tanto el defendido por diferentes movimientos de islamismo político o, incluso, por algunos Estados)²⁶ es:

²¹ Una de las escasas referencias que hace el Corán al uso del velo, probablemente la más explícita, es la siguiente: “*¡Oh, los que creéis! No entréis en casas distintas de vuestra casa hasta que os concedan permiso y hayáis saludado a sus moradores...Si no encontráis a nadie en ella, no entréis hasta que se os conceda permiso...Di a las creyentes que bajen sus ojos, oculten sus partes y no muestren sus adornos más que en lo que se ve. ¡Cubran sus seno con un velo! No muestren sus adornos salvo a sus maridos, o a sus hijos, o a los hijos de sus esposos, o a sus hermanos, o a los hijos de sus hermanos...; éstas no meneen sus pies de manera que enseñen lo que, entre sus adornos, ocultan*”. *El Corán*, sura XXIV, “La luz”, versículos 27, 28 y 31.

²² Z. Daoud (1993:103).

²³ F. Mernissi (1992:216).

²⁴ Z. Daoud (1993:338).

²⁵ S. Bessis (1992:167).

²⁶ Para F. Mernissi (1992:226) el uso del velo “*es un maná celestial para los políticos en crisis. No se trata de un pedazo de tela, es una división del trabajo...cualquier Estado musulmán puede reducir a la mitad el número de parados oficiales si recurre a la Sharia en el sentido de tradición despótica califal*”.

- un medio de acceder a la política (por las implicaciones que supone su uso),²⁷
- una estrategia social de reivindicación y
- una estrategia de reproducción cultural.

D. Los velos cotidianos de finales de los 90

El velo, hoy, es tanto expresión individual -la opción personal frente a la dicotómica realidad que plantean los radicalismos-, como apariencia colectiva: es el símbolo que permite acallar a las conciencias de quienes saben que su sociedad ya se ha transformado. En el caso islámico, el vestido femenino y la cultura funcionan como dos sistemas superpuestos, en el que el primero resulta la visualización del segundo y a la inversa.²⁸ Se denota así un cambio significativo en la vida cotidiana: mujer y sociedad han pasado a moverse en una realidad equívoca, entre el ser y la apariencia, adoptando el desvelo unas connotaciones vinculadas al escándalo social.

No obstante, la segregación que supone el uso del velo, de ninguna manera niega el poder femenino. Todo lo contrario, lo evidencia. Prueba de ello ha sido la manera en que las mujeres lo han reinterpretado: muchas lo utilizan precisamente para poder acceder a su puesto laboral, ya que es en parte gracias a él que obtienen la autorización de su marido y de su entorno familiar.

Así, proponemos que las mujeres marroquíes de finales de los 90 se han reapropiado del velo: antes era el elemento que permitía una incursión desapercibida en el mundo exterior, ahora será la prenda que consiga la aprobación de la sociedad marroquí para poder materializar sus propios objetivos. Por ello el *hiyab*, hoy, no es sólo el símbolo del encierro, lo es también de la liberación.

E. Conclusiones

Los movimientos feministas marroquíes han actuado activamente, a lo largo de este siglo, por conseguir derechos para las mujeres tanto en la esfera política y laboral como en la social, pero éstos cambios han sido en muchas ocasiones meramente formales, quedando las reivindicaciones políticas en consecuciones, salvo excepciones, cotidianas. Puede ser debido a que, hasta hace poco tiempo, la “lucha liberadora” de las mujeres estuviese siempre cargada de un contenido de liberación política del colectivo marroquí frente al colonialismo, y no como una reivindicación femenina e individual.

²⁷ Igual que ocurría en el período colonial.

²⁸ M. Kasriel (1989).

Por otro lado, el velo ha permitido **ordenar** la sociedad, tanto para marroquíes como para europeos: el *hiyab* ha simbolizado la conciliación de todos los musulmanes con su propia identidad, así como una clara identificación para los europeos de la opción político-cultural escogida por estos ciudadanos.

Por lo que hace a la reinterpretación que las mujeres han hecho del velo, cabe decir que ha significado su particular conquista del espacio público, ya que con su uso han conseguido la autorización de toda la sociedad musulmana para acceder a una esfera que les permite trabajar, movilizarse, manifestarse, relacionarse, y lo que aún es más importante, redefinir su género árabo-musulmán a partir de sus nuevas prácticas sociales.

Sobre todo, el *hiyab* ha sido útil para aquellas mujeres de estratos sociales menos favorecidos que no han disfrutado de la posibilidad de moverse con cierta comodidad por este espacio por prescripciones familiares. También para aquellas recién llegadas del campo para las cuales el velo es un signo de movilidad, la expresión de su nuevo estatus de ciudadana, y, como no, para unas mujeres beréberes que se van a integrar más fácilmente utilizando el velo de sus conciudadanas árabes.

En definitiva, lo que se propone desde este texto es plantear que, a pesar de la pluralidad de usos y funciones que ha tenido y tiene el *hiyab* marroquí, las mujeres de los 90 han realizado una suerte de apropiación que les ha facilitado incorporarse en una esfera que les estaba vetada desde su propio género, un espacio que hasta hace poco había sido mayoritariamente masculino.

Occidente también se ha reapropiado del velo: la mujer velada no sólo va a reconstruir la identidad arabo-musulmana para los islamistas radicales y va a facilitar esa incorporación de las mujeres al mundo laboral: va a favorecer la supuesta reafirmación de la "modernidad" de Occidente.

F. Bibliografía

BESSIS, Sophie y BELHASSEN, Souhayr

1992 *Femmes du Maghreb: l'enjeu*, Tunis: Cères Productions.

BOUKOBZA, André

1974 *La poterie marocaine*. París, Vilo.

BURGAT, François

1996(1995) *El islamismo cara a cara*. Barcelona: Edicions Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo.

CRINON, Monique

1991 "Des femmes en mouvement pour la conquête de leurs droits", en *L'état du Maghreb* (C. Lacoste-Dujardin e Y. Lacoste, comp.). Casablanca: Najah el Jadida, p. 221.

CHEKROUN, Mohamed

1990 *Jeux et enjeux culturels au Maroc*. Rabat: Ed. Okad.

DAOUD, Zakya

1993 *Féminisme et politique au Maghreb*. París: Eddif.

1995 "Les associations féministes maghrébines et la conférence de Pekin". *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. XXXIV, CNRS, pp. 899-906.

DELANEY, Carol

1991 *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press.

1994 "On naturalizing unearthly power: The seed-soil theory of procreation". Ponencia presentada en el Dept. de Antropología Social de la Universidad de Barcelona, en las jornadas "Models of procreation and conceptions of the person", realizadas entre 29 de septiembre y 1 de octubre.

DIALMY, Abdessamad

1988 *Sexualité et discours au Maroc*. Casablanca: Afrique Orient.

FANON, Frantz

1966 *Sociología de una revolución*. México: Era.

FERCHIOU, Sophie

1996 "Feministe d'état en Tunisie. Ideologie dominante et resistance féminine" en *Femmes, culture et société au Maghreb. Femmes, pouvoir politique et développement*. Casablanca: Afrique-Orient. Vol II, pp. 119-140.

GAVIRA, J.

1949 *El viajero español por Marruecos D. Joaquin Gatell (el Kaid Ismail)*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, pp. 173.

KANDIYOTI, Deniz

1986(1985) *La mujer en los sistemas de producción rural*. Barcelona: Serbal/UNESCO.

KASRIEL, Michèle

1989 *Libres Femmes du Haut-Atlas?*. París: L'Harmattan.

MERNISSI, Fátima

1983 "Qui l'emporte? La femme ou l'homme". Casablanca: Colección Kane Wi Koune.

1992 *El miedo a la modernidad*. Madrid: Ed. del Oriente Medio y el Mediterráneo.

ORTNER, Sherry B.

1979 (1974) “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura”, en *Antropología y Feminismo* (O. Harris y K. Young, eds.). Barcelona: Anagrama, pp.109-131.

PASCON, Paul

1977 *Le Haouz de Marrakech*. Rabat/París: Centre National Du Recherche Scientifique, 2 Vol.

PICTON, John y MACK, John

1979 *African Textils*. Londres: British Museum Publications.

SEGURA I MAS, Antoni

1994 *El Magreb: del colonialismo al islamismo*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

1997 *El món àrab actual*. Girona-Vic: Eumo Editorial / Universitat de Girona / Universitat de Vic.

STRATHERN, Marilyn

1979 “Una perspectiva antropológica” en *Antropología y Feminismo* (O. Harris y K. Young, eds.). Barcelona: Anagrama, pp.133-153.

WESTERMARCK, Eduard.

1914 *Marriage Ceremonies in Morocco*. Londres: Macmillan & Co.

El arquetipo de mujer de la Sección Femenina: contribución de la actividad musical a la consecución de un modelo.

ANTONIA LUENGO SOJO
Universidad de Barcelona

La Sección Femenina: origen y estructura orgánica

La Sección Femenina [SF] de Falange Española Tradicionalista y de las J.O.N.S.¹ fue creada en 1934 como rama femenina de Falange, constituida a base de un grupo de mujeres seguidoras de José Antonio Primo de Rivera, al frente de las cuales fue situada la hermana del mismo: Pilar². Posteriormente, por Orden de 25 de julio de 1938 y Ley de 21 de mayo de 1941, SF quedó integrada dentro de la Vicesecretaría General del Movimiento³, de la cual dependía su Delegación Nacional.

Una vez fundada, y siempre dependiente de Falange, se estructuró en base a un organigrama de naturaleza vertical (sometiéndose así al esquema que dominaba la política española), surgido en los primeros momentos del Movimiento Nacionalsindicalista. Este organigrama se basó en la jerarquía y en la división de la unidad total en unidades menores. Sus ramas troncales fueron cuatro: Delegación Nacional, Delegaciones Provinciales, Delegaciones Locales y todo el corpus de Afiliadas⁴.

¹ Antes del inicio de la guerra, José Antonio Primo de Rivera, asumió la dirección de dos entidades que se unieron en una sola (29-X-1933): Falange Española y el grupo Junta de Ofensivas Nacional Sindicalista (J.O.N.S.), con la idea de continuar la labor iniciada por su padre: Miguel Primo de Rivera. Esta Entidad aportó masas juveniles al Movimiento, a la vez que una ideología política y, acabada la contienda, fue la receptora de una importante misión: ser la organización mediadora entre la Sociedad y el Estado, el puente de comunicación entre ellos.

² Las afiliadas a SF se consideraban la parte femenina del Movimiento, seguidoras de la doctrina de José Antonio: "Esta Sección es, por tanto, el Movimiento mismo en su parte femenina, y así las afiliadas a la Sección Femenina tienen dentro del Movimiento la misma categoría y derechos que los afiliados de primera y segunda línea". (*Consigna*, Febrero 1944:38).

³ Fueron cuatro las Vicesecretarías que quedaron definidas: *Vicesecretaría General del Movimiento* (de ella dependían las Delegaciones Nacionales de la Sección Femenina, del Frente de Juventudes, del Exterior y la Jefatura de Provincias), *Vicesecretaría de Obras Sociales* (Delegaciones Nacionales de Sindicatos, Auxilio social, Ex-combatientes y Ex-cautivos), *Vicesecretaría de Educación Popular* (Delegaciones Nacionales de Prensa, Propaganda, Cinematógrafo y Teatro, Radiodifusión), *Vicesecretaría de Servicios* (Delegaciones Nacionales de Justicia y Derecho, Información e Investigación, Tesorería y Administración, Comunicaciones y Transportes, Sanidad, Deportes y Personal).

⁴ La estructura y normas de la SF se rigen por el Decreto 3749/1964 de 25 de Noviembre, 15/1970 de 5 de Enero, 2485/1970 de 21 de Agosto y por la Ley 76/61. Los últimos documentos que recogen todo el organigrama y funciones de la SF llevan fecha de Mayo de 1970 (Caja 19, Grupo 3 nº 2 en A.G.A.).

El arquetipo de mujer de la SF

La SF, en sus diversos escritos y actuaciones, fue dibujando un modelo femenino que partía de una consideración básica, absoluta sumisión al hombre y a su capacidad directora:

“Las mujeres nunca descubren nada. Les falta, desde luego, el talento creador, reservado por Dios para inteligencias varoniles. Nosotras no podemos hacer más que interpretar, mejor o peor, lo que los hombres nos dan de hecho.” (PRIMO DE RIVERA, Pilar, 1943)

Este diseño valoraba sobre todo el “ser mujer” y ello conllevaba ser, antes que nada, *esposa y madre*, con una tarea principal: la reproducción social y el cuidado del hogar, y una intención, que el trabajo femenino fuera útil complemento del realizado por los hombres:

“Com deia la seva famosa delegada nacional, Pilar Primo de Rivera, “gracias a la Sección Femenina las mujeres van a ser más limpias, los niños más sanos, los pueblos más alegres y las casas más claras.” (Riquer, 1989: 76)

“Lo primero en la mujer, y lo que prevalece como constante en ella durante toda su vida es el ser mujer, por encima de ser trabajadora, estudiante o cumplidora del Servicio Social (...) proyección natural al matrimonio y a la procreación y educación de hijos (...) Mujer casada o viuda con hijos, sirve a la comunidad de la mejor manera en su propia casa.” (PRIMO DE RIVERA, Pilar, 1966: 9)

Y así, según la idea de complemento a la labor masculina, las afiliadas a la SF llevaron a cabo servicios totalmente diferentes a los que realizaron los hombres: recaudación de donativos antes de la guerra; atención a las familias de los camaradas presos, heridos o caídos; visita a camaradas encarcelados; transmisión de órdenes; confección de camisas y banderas; ocultación de armas...

“Fueron el complemento exacto de los camaradas de primera línea y les ayudaron con alegría, sin reparar en riesgos ni sacrificios, porque aprendieron de José Antonio que “la revolución es la tarea de una minoría resuelta”. (Consigna, febrero 1944:88)

La consecución del modelo no era espontánea, SF consideró que la mujer debía ser educada, que debía cultivarse, pero:

“(...) si esa mujer después decide casarse, su mejor servicio a la comunidad humana es la atención al marido, a los hijos, y a su casa. Eso es además lo auténtico.” (Ibidem: 11)

La labor constructora de SF para formar a las mujeres de España, comenzó después de la guerra civil incidiendo sobre todo en tres aspectos: la Religión como moral, la conducta Nationalsindicalista como patrón y el cuidado del Hogar como deber; de esta manera (aducía SF) se las hacía aptas para la realización de distintas actividades útiles a la Nación. Y así, el modelo fue quedando configurado por una serie de características que reflejaban el *estilo y la disciplina* de la Falange, un estilo hecho de renunciaciones que debía proporcionar a la mujer un tono de perfecto equilibrio y que consistía básicamente en:

- “Fe”, virtud reclamada para toda empresa y que a la vez integraba las iniciales de Falange Española.

- “Espíritu de sacrificio y abnegación” si fuera necesario, siendo la abnegación considerada la mejor de las virtudes.

- “Sentido de camaradería, servicio, hermandad y jerarquía”. Se trataba de uno de los principales puntos de Falange y debía servir para unir a los españoles entre sí.

- “Veracidad y sobriedad”. Nunca debería hacerse uso de la mentira, debería hablarse claro y renunciar a las cosas y las palabras superfluas.

- “Alegría”, el permanente estado que el fulangista debía guardar.

- “Cortesía” o respeto por los demás.

- “Disciplina”, que comportaba obediencia a la superioridad.

- “Superación”, otra de las virtudes principales en el estilo de SF.

Los ideales de SF eran reflejo de los formulados por el Gobierno inmediatamente acabada la guerra, y recogidos en los *Fundamentos del Nuevo Estado* (Vicesecretaría de Educación popular, 1943: 5,6,9,15):

“Creemos en la suprema realidad de España. Fortalecerla, elevarla y engrandecerla es la apremiante tarea colectiva de todos los españoles. A la realización de esta tarea habrán de plegarse inexorablemente los intereses de los individuos, de los grupos y de las clases (...) Nuestro Estado será un instrumento totalitario al servicio de la integridad de la Patria. Todos los españoles participarán en él a través de su función familiar, municipal y sindical (...) Es misión esencial del Estado, mediante una disciplina rigurosa de la educación, conseguir un espíritu nacional fuerte y unido e instalar en el alma de las futuras generaciones la alegría y el orgullo de la Patria (...) Queremos un Estado donde la pura tradición y sustancia de aquel pasado ideal español se encuadra en las formas nuevas, vigorosas y heroicas que las juventudes de hoy y de mañana aportan en este amanecer imperial de nuestro pueblo (...) Unidos por un pensamiento y una disciplina común, los españoles todos han de ocupar su puesto en la gran tarea (...)”.

Unidad, Totalidad y Jerarquía, principios inspiradores del Estado y también de la Sección Femenina, a cuyas afiliadas Pilar Primo de Rivera (Delegada Nacional de la Sección Femenina) expresaba de esta manera los ideales que debían asumir:

“(...) Ya están puestas en marcha las secciones femeninas. El año pasado se inició la base de nuestra organización, que en todo el transcurso del año se ha ido fortaleciendo. Ya no hay más que seguir, mirando adonde queremos llegar sin torcernos y sin que ninguna dificultad sea obstáculo para nuestra marcha, para poder acabar la revolución con el mismo espíritu que la empezamos (...) Nos metimos en la Falange porque España no nos gustaba, y la Falange cambió todo nuestro ser. De frívolas e insustanciales que éramos antes nos hizo darnos cuenta de que podíamos servir para algo (...) tenemos sobre nosotras como un mandato el peso de la fe con

que cayeron nuestros muertos y aquellas palabras de José Antonio cuando nos decía "que la revolución es la tarea de una resuelta minoría inasequible al desaliento". Parte de esa minoría que José Antonio le asignó una misión tan gloriosa la formáis vosotras, camaradas de la Sección Femenina (...) vosotras, que no tenéis más ambición que meter este espíritu nuestro bien dentro del alma de las generaciones venideras, porque ésta es vuestra obra; vosotras, que no tenéis que tener más que obediencia, fortaleza y fe para que España, en gran parte por vosotras, sea falangista.

Pero nuestra misión en esta tarea es misión de ayuda, no es misión directa, porque ésa sólo le corresponde a los hombres. Lo que tenemos nosotras que hacer es preparar a todas las camaradas para que cuando tengan una casa y cuando tengan unos hijos sepan inculcarles en su espíritu de niños este modo de ser de la Falange (...). Y así, sin daros cuenta, sin exhibiciones públicas que no son propias de mujeres, sin discusiones de mal gusto, sino metidas en el seno de la familia, que es vuestro único puesto, habréis hecho por España mucho más que todos los discursos y todas las peroratas del viejo estilo, habréis separado definitivamente a la generación de vuestros hijos de todos los vicios y todos los resabios de las generaciones anteriores a la vuestra (...)." (Stauffer, 1940: 12, 16, 18)

Una vez aplicado y asimilado el modelo, la tarea era conseguir:

1. Contribución de la mujer española a: la reconstrucción material de España; la obra nacionalsindicalista; engrandecimiento imperial de España; unidad de las tierras y los hombres de España.

2. Difusión de los ideales, virtudes, estilo y disciplina nacional sindicalistas, sobre todo en el seno de la familia.

3. Defensa del honor a la Patria.

4. Recuperación y conservación de la tradición folklórica española, haciendo partícipe al pueblo en esta misión, para que al sentirla como suya hubiera una colaboración eficaz.

Para lograr el adoctrinamiento de la mujer española y su adecuación al propuesto, los escritos de SF señalan la creación de un *programa educativo* que pretendía instruir la en diferentes ámbitos culturales y que, en clara contradicción con todo lo anteriormente especificado, decía tener por fin destruir la creencia arraigada en los pueblos de España de que la mujer tenía una función específica que cumplir por ser mujer, quedando relegada "a las cosas de casa". Así, fueron creados toda una serie de Centros de Enseñanza, para ofrecer a las mujeres una completa y profunda formación que les permitiera abordar exitosamente las tareas de la familia y de la sociedad:

"De todo, esta vez, cuanto pueda elevar el nivel de cultura indispensable para que un país alcance su pleno desenvolvimiento vital.

La formación moral se debe cuidar muy especialmente, inculcando en el alma la doctrina nacionalsindicalista, en que se encierran las normas más altas: Dios, Patria,

Justicia y Pan para aquellas personas que hayan de enfrentarse en la vida con los problemas económicos, que su trabajo personal deba vencer, enseñanza profesional, especializada en una de sus secciones en los trabajos dentro del hogar (...)". (Stauffer, 1940: 208. Son palabras de Lula de Lara)

Existían los siguientes tipos de Centros docentes: Escuelas de Formación de Mandos; Escuelas de Formación y capacitación del Profesorado, Escuelas de Formación de Profesionales en distintos niveles, Centros Docentes y Formativos, Colegios Mayores, Colegios Menores, Residencias, Instituciones Formativas Culturales y Recreativas, Servicios e Instituciones de ayuda a la familia y a la mujer trabajadora.

Contribución de la actividad musical

El deseo de preparar para el hogar a unas mujeres cultivadas encaró perfectamente en el desarrollo de las actividades musicales de la SF: pedagogía, conciertos y todo el universo generado alrededor de Coros y Danzas (investigación folklórica, actuaciones en España y el extranjero, concursos varios).

La Música fue una de las materias indispensables en la formación de la población femenina⁵, y la gran importancia que se le otorgó fue la base del edificio pedagógico-musical creado por la SF. La Música fue considerada materia fundamental en la formación del ser humano por considerarse que influía directamente en el espíritu, y ello propició su inclusión con carácter obligatorio, permanente, diversificado y diario en varias actividades y para todas las edades. El objetivo principal era despertar el gusto musical en el alumnado por medio del estudio del folklora tradicional español. Una vez asimilado, este folklora podía y debía ser transmitido dentro del hogar y según las facetas de esposa y madre que el arquetipo femenino de SF potenciaba. Ello conllevaba la supervivencia, de generación en generación, de los valores de la Patria y del ideal nacionalsindicalista de valoración suprema de la tradición española.

*Pedagógicamente*⁶, la Música fue utilizada en dos frentes:

⁵ La división entre lo masculino y lo femenino en materia educativa, queda especificada por Ley de 6 de diciembre de 1940, artículo 10, que afecta a todos los alumnos de primera y segunda enseñanza. En ella se especifica que los alumnos recibirán educación política en el espíritu y doctrina de F.E.T. y de las J.O.N.S., educación física y deportiva, y educación premilitar; en cuanto a las alumnas, recibirán las dos primeras más la iniciación al hogar, dentro de cuyas enseñanzas se incluía la Música con carácter obligatorio, pero sin ser materia que modificara la valoración final de la nota.

⁶ Todas las personas implicadas en la política pedagógico-musical de la Sección Femenina debían actuar conforme a unas normas elaboradas por la Regiduría Central de Cultura. A partir de ella, el control vigilante sobre su ejecución, pasaba a través del Departamento de Música y de las Delegadas Provinciales y Locales, siendo la Regidora Provincial de Cultura la que se encargaba directamente de supervisar la labor musical en cada provincia. Para ello, contaba con la ayuda de una Instructora Provincial y de un Asesor de Música.

1. Como materia integrante de la formación general femenina, con igual consideración que otras enseñanzas. Se impartía tanto en Centros dependientes de SF (Escuelas de Mandos Mayores y Menores, Centros de Formación de la Masa, Cursos de escuelas de Hogar, Albergues de SF, Casas de Flechas, Preventorios, Talleres) como en Centros en los que SF tenía confiada la enseñanza musical (Institutos, Colegios y Escuelas de Magisterio).

2. Como especialidad principal, que se rodeaba de otras materias consideradas necesarias en la formación de la mujer, sobre todo en las llamadas Escuelas de Especialidades para Profesorado de Música.

En el primer apartado (y entre el sinfín de actividades desarrolladas, que omitimos por falta de espacio) destacaremos:

1. Las *Escuelas de Especialidades de Hogar*. Durante tres años se instruía a las futuras profesoras de Hogar en diversas materias, entre las que figuraba la Música.

2. Los *Cursos de Mandos Mayores y Menores*. La Música era una asignatura más entre las de Religión, Política, Historia, Arte, Literatura, Puericultura, Higiene, Psicología, Educación Física y Organización de la SF. Duraban tres meses de formación general y uno de especialidad. El plan de estudios se completaba con conferencias y conciertos.

3. El *Servicio Social*. Período de tres meses realizado en las Escuelas de Hogar y desarrollado según un Plan de Enseñanza en el que por orden de tiempo dedicado, se aprendía: Educación Física-Música, Religión-Formación Político/Social-Corte y Confección, Trabajos Manuales-Cocina y Nutrición, Puericultura y Medicina casera-Convivencia-Conferencias y Conciertos, Labores-Técnica Aplicada al Hogar, Economía Doméstica-Decoración, Floricultura).

El Departamento de Música se ocupaba de todo lo referente a enseñanza musical ordenada por la Ley, tanto en Centros de la Sección Femenina como en los que dependían de ella a través del Ministerio de Educación y Ciencia. También se encargaba de:

- La investigación folklórica y de la organización de los Grupos creados en provincias.
- La organización de ficheros.
- La organización de los viajes de Coros y Danzas, tanto por la Península como en el Extranjero.
- La organización de los Concursos Nacionales de Coros y Danzas, Villancicos...
- La planificación de los cursos provinciales y de renovación de Música, y de orientar la labor de las Instructoras de Música.

En ambos casos, la Música era impartida según las normas dadas en el Plan de Formación de la Delegación Nacional de la Sección Femenina, en el cual se consideraba a la Música como una asignatura que poseía igual interés que las demás para la formación total del individuo (femeninos en este caso).

En el segundo apartado, es imprescindible recordar:

1. *Cursos de Música a través de las Escuelas de Especialidades*⁷. Tuvieron como precedente los Cursos Nacionales para Instructoras de Música. Constan de dos años de estudios y los conocimientos adquiridos capacitaban a las Instructoras para enseñar Música (Solfeo, Historia, Armonía, Dirección de Coros, Canto Gregoriano, Audiciones Musicales, Impostación de la voz, etc.) y bailes populares regionales en colegios, institutos, escuelas de la Sección Femenina, Servicio Social... Además se enseñaba el método de investigación en materia de Folklore: recogida de canciones y danzas populares con corrección, para resurgimiento del Folklore Nacional.

Las materias que se cursaban, no sólo versaban sobre Música y Danza, se añadía una formación cultural diversa además de la religiosa. Las asignaturas eran las siguientes: *Primer Curso* (Solfeo y su Pedagogía, Transporte y Dictado musical, Canto e Impostación de la voz, Dirección de Coros, Folklore, Canto gregoriano y Música Religiosa, Historia General de la Música, Rítmica y Coreografía, Danzas populares, Historia del Teatro y Montaje de las obras más representativas, Religión, Nacional Sindicalismo, Organización, Gimnasia, Pedagogía musical para niños), *Segundo Curso* (las asignaturas anteriores además de Armonía y Contrapunto e Historia de la Cultura).

2. *Cursos de Pedagogía Musical*. Fueron numerosos los desarrollados. En ellos, aparte de las asignaturas especialmente musicales, cabe destacar que se incluían Gimnasia, ejecución de Misas y utilización en el aprendizaje de folklore tradicional español (canciones y bailes).

3. *Cursos de Canto Religioso*. En ellos se incidía en el estudio del Canto Gregoriano, una de las bases de la enseñanza musical de la SF, y tenían por fin poner al día a las Instructoras de Música de SF en todo lo referente al canto y pastoral litúrgicos. Con este interés se subraya la importancia que la Religión adoptó en el modelo de mujer establecido por la Organización.

4. *Cursos de Danza*. En algunos de los realizados, queda constancia de la inclusión de las siguientes asignaturas Política, Religión, Convivencia humana y social, Historia de la Cultura, Manifestaciones de la Cultura actual, Historia de la Música.

⁷ Tres son las Escuelas *oficializadas* al respecto por "Orden de 1 de febrero de 1966 por la que se crean Escuelas Oficiales de Formación del Profesorado de Enseñanzas de Hogar, a través de la Sección Femenina de F.E.T. y de las J.O.N.S.", escuelas que se dirán de "especialidades": *Roger de Lauria*: Barcelona (fue clausurada el 15 de Diciembre de 1976), *Julio Ruiz de Alda*: Madrid (todavía funcionaba en 1977), *Joaquín Sorolla*: Valencia (clausurada en 1976).

Fijémonos en que las enseñanzas musicales de SF fueron dirigidas a la población femenina ¿por qué no a la masculina? Podríamos pensar a partir de aquí en una discriminación por el sexo que, en todo caso, y después de leídos ciertos documentos al respecto, es evidente que existió, pero no por deseo explícito de la Sección. Podemos observarlo en la época del cambio al B.U.P. (uno de los momentos en que se refleja perfectamente la importancia concedida a la música) y en los documentos enviados por la Sección al Ministerio. En ellos se refleja una antigua petición de la Sección en relación a la enseñanza de la música para el alumnado masculino con vistas a equipararlo en este sentido al femenino. La petición no fue tenida en cuenta por el Ministerio hasta la fecha tardía en que se estableció el B.U.P., 35 años después que la Sección comenzara a impartir música en los Centros a ella asignados, realmente es increíble, y lamentable en extremo:

“La Sección Femenina no tiene un interés especial en que esta materia quede adscrita al ámbito de su competencia, pues cuando lo hizo fue por cubrir un vacío, que no llenó en ningún momento el Ministerio, a pesar de haberlo propuesto repetidamente con el fin de evitar una discriminación entre alumnos y alumnas que de hecho ha existido, en un aspecto educativo tan importante”. (A.G.A, Ca. 177. G.1 n° 2)

Así pues, en los Centros dependientes de Sección Femenina hubo música obligatoria, en los demás no se enseñó, porque el Ministerio no atendió a la petición mencionada.

En cuanto a los *Coros y Danzas* [CD] -la otra parte importante de la actividad musical en referencia a la consecución de su modelo de mujer- SF destaca en sus circulares el aspecto social, humano y político de la actividad:

“Considero que un aspecto muy importante de los CD de España, es su sentido social humano y político, es decir, no realizan una simple labor de artistas, de estar en un escenario durante un tiempo determinado y marcharse, sino que tienen relaciones sociales con otros Grupos y políticamente es gente muy sana y segura (...)”. [Carta de M^a Josefa Hernández Sampelayo (Directora de los CD de España) a Alfonso de la Serna (Director General de las relaciones culturales, Ministerio de Asuntos Exteriores). AGA. Ca. 12, G.7 n.3]

Muchas de las Normas redactadas para CD, reflejan los puntos claves de aquel estilo que mencionamos como básico en la formación del arquetipo femenino:

- *Sacrificio y superación.* En numerosas circulares de SF se señala este aspecto:

“(...) Querida camarada [proviene de la Regidora Central de Cultura]:

Este año celebramos nuestro III Concurso Nacional de CD (...) El último que celebramos superó al anterior y la Delegación Nacional recibió la felicitación de la Real Academia de Bellas Artes por la obra realizada, el mundo musical español quedó maravillado de los grupos que se presentaron a la fiesta, todos ello y mas [sic], al saber que contribuimos al resurgimiento de nuestro folklore nacional⁸, ha de ani-

⁸ Los subrayados sitos en el texto son nuestros.

marnos cada vez más intensamente a esta labor. Además como falangistas, hemos de superarlos y este año es preciso que todo sea aún mucho más perfecto que el anterior, es decir, que se presenten muchos mas [sic] grupos, que las canciones sean mas [sic] puramente auténticas [sic] e inéditas, que las danzas se bailen mejor; en una palabra que el III Concurso Nacional de CD compruebe todo el mundo que presenció el II, como sabe superarlos [sic]". (Carta Circular nº 29. Madrid, 20 enero 1944. AGA. Ca.47. G.7 nº2)

- *Obediencia y Disciplina.* Se partía de la idea que para SF servir era un honor y que este servicio debía hacerse con obediencia y disciplina. Sobre la observancia de un buen comportamiento (no siempre conseguido) se incide en todos los resúmenes de viajes realizados por CD, veamos un ejemplo:

"El comportamiento general de los grupos fué [sic] bueno, aparte de la manía [sic] de hablar fuerte en todo momento, de reírse de todo y de alborotar, pero en general dieron buena sensación. creo que sin embargo debo hacer constar en previsión para otros viajes el tremendo desorden que siempre dejan en las habitaciones en el momento de dejarlas y el mismo desorden y suciedad que dejan en el vagón del tren cuando es hora de bajarse. Parece increíble la cantidad de porquería que dejan en unos y otras. Los papeles tirados por todos los sitios, las camas deshechas y desordenadísimas, mondas de plátanos, en fin, todo desordenado, quizás sería bueno incluir esto en las normas generales para viajes y, también algo, aunque creo que ya está dicho, sobre el orden en las maletas que inevitablemente si se abren en la frontera quedan a la exposición de todo el mundo." (Informe del viaje de CD a Lisboa, 1957. AGA. Ca. 30. G.7, n.1)

- *Alegría y simpatía.* En numerosos documentos de CD pueden hallarse también referencias a la alegría que transmiten las mujeres españolas y a lo admiradas que son en el extranjero por esta cualidad:

"Bruselas 20 mayo 55

El éxito no ha sido solamente artístico sino también humano. Chicos y chicas han dado un magnífico ejemplo de simpatía y de disciplina y todos los que hemos tenido que tener contacto con ellos hemos quedado encantados." (Informe del viaje a Bruselas. AGA. Ca. 30. G.7, n.1.)

SF procuró que CD representara algunos valores, como los que se desprenden del siguiente artículo:

"[Viaje de CD a USA] (...) El programa (...) que aparte el mensaje artístico, han traído a los Estados Unidos el mensaje humano de una nueva juventud española, atenta a su deber, puntual, eficiente, disciplinada y modesta, donde el personalismo y la vanidad individuales son sometidos sin dificultad al esfuerzo y la obra común (...) muchas de las danzas admiradas anoche por los neoyorquinos han tenido que ser salvadas del olvido, y sobre todo que sólo la nueva juventud educada en el amor a las tradiciones, el cultivo del espíritu autóctono, los valores nacionales y la disciplina podía ser capaz de salvar una riqueza que las generaciones anteriores educadas en la subversión, la disgregación y la indisciplina no eran sino capaces de enterrar (...)". (El mensaje artístico y humano de los "CD". La Vanguardia Española, Barcelona, 6 junio 1953)

Por otra parte, recordemos su aportación en aquellos puntos que anteriormente presentamos como consecuencia del modelo femenino deseado por SF:

- *Intención de revalorizar el folklore tradicional español y participación del pueblo en ello:*

“Lo auténtico español expuesto a desaparecer o desvirtuarse ante la indiferencia de los de dentro y la tendencia hacia lo moderno y exótico que nos llega de fuera de nuestras fronteras”. (AGA. Ca. 10, G.7 n.1)

“La Falange, en esto como en todo, tiene que aspirar cada vez a una mayor perfección; por lo tanto, nuestra labor folklórica tenemos ante todo que orientarla en el sentido de arraigar las canciones y danzas en su propio ambiente, o sea en el pueblo, tratando de conseguir que éste vuelva a utilizar para las romerías sus trajes tradicionales, a interpretar siempre sus bailes y canciones populares”. (AGA. Ca. 177. G.7 n.1)

- *Misión Patriótica:*

“(...) El Grupo de Danzas de CNS de la Coruña (...) ha merecido, con razón que los hechos confirmaron, el ser honrosamente seleccionado como representativo de nuestra patria en el décimo “International Musical Eisteddfod”, alto honor que sólo tiene la debida correspondencia en la responsabilidad que supone el llevar fuera de España tan alta como honrosa misión y, que conscientes de ella cuantos elementos integran dicho “Grupo”, han sabido, sobreponiéndose a siempre justificados temores, y poniendo en ella cuanto su valer y su entusiasmo podían, deseos de prestar a su tan querida España tan honroso como elevado y patriótico servicio, lograr para nuestra patria uno de los triunfos artísticos más clamorosos que en el extranjero se hayan conseguido, y que no por esperado dejó de producir en todos el encendido entusiasmo que tal hazaña justamente merecía...” (AGA. Ca. 30. Grupo 7, n.1)

Conclusiones

SF constituye sin duda, un magnífico exponente de ciertas pautas de sociabilidad humana forjadas alrededor de la capacidad femenina para agruparse y defender unos ideales. Su actuación propició una organización y unas reuniones de mujeres que quizás sin SF no habrían llegado a realizarse.

Su modelo de mujer (que se dió por decisión política) fue proyectado de arriba hacia abajo en la escala social, impregnando durante años a toda la sociedad española que, voluntariamente o no, hubo de aceptarlo. Este arquetipo se ajustó al tipo de Estado patriarcal, autoritario y jerárquico generado por el Estado franquista después de la guerra, constituyéndose en pieza clave de una política de control social y económico y (como se señala en Riquer, 1989:76): “desde una óptica claramente tradicional i ultracatólica”.

Señalemos, sin embargo, que el modelo inicial de mujer sumisa elaborado por SF fue totalmente contradictorio al quehacer de los Mandos de la organización, pues éstos desempeñaron en numerosas ocasiones papeles activos que nece-

sitaban gran dosis de decisión no sujetas a la voluntad masculina. Un ejemplo de ello son CD, cuya gestión siempre fue llevada por mujeres, nunca por hombres.

Ya en el terreno pedagógico y en los Centros por SF atendidos (fueran para enseñanza musical específica o no) las asignaturas eran las indispensables para la consecución del arquetipo de mujer y madre, centrada en las labores del hogar, en la perpetuación de la tradición español, en la disciplina y demás cualidades del estilo falangista. SF no descubre nada, simplemente aplica a la selección de asignaturas los puntos básicos de Falange y del Régimen franquista, en especial Religión, Política y Hogar.

El estilo de Falange impregnará también CD y así, la Música jugará un papel clave en la transmisión de la ideología falangista, porque además no se permitía que fuera de otra manera. CD será la máscara de la alegría española, de la disciplina, de la nueva juventud sana y "falangista", aunque no sólo de CD viva España. La unión del pueblo español a través de la Música y con la mediación femenina, debía ser, así, perfecta, como perfecta debía ser la instrumentalización de la mujer en vías a lograr un ideal de sociedad acorde a la política del Régimen.

Bibliografía

- Consigna*. Revista pedagógica de la S.F. de F.E.T. y de las J.O.N.S. 1942-1958. Documentación del Archivo General de la Administración (A.G.A), en Alcalá de Henares. Sección Cultura.
- La Vanguardia Española*, Barcelona, 6 junio 1953
- PRIMO DE RIVERA, Pilar. *Conferencia en el Consejo Nacional del S.E.M. en Solidaridad Nacional. Diario de Falange Española Tradicionalista y de las J.O.N.S. N° 1240*, 6 febrero 1943, año VI, época 2ª.
- PRIMO DE RIVERA, Pilar. *Discurso en el XXIII Consejo Nacional de Gerona*. Madrid: s.ed., 1966.
- PRIMO DE RIVERA, Pilar. *Discurso en el XXVI Consejo Nacional*. Madrid: s.ed., 1972
- PRIMO DE RIVERA, Pilar. *Discursos*. Barcelona: Editora Nacional, MCMXXIX [1939].
- RIQUER, Borja de / CULLA, Joan B. *El Franquismo i la transició democràtica. 1939-1988* en VILAR, Pierre (dir). *Historia de Catalunya*. Vol. VII. Barcelona: ed. 62, 1989.
- STAUFFER, Clarita. *Sección Femenina de Falange Española Tradicionalista y de las J.O.N.S. S.l.: Delegación Nacional de la Sección Femenina*, 1940.
- VICESECRETARIA DE EDUCACION POPULAR. *Fundamentos del Nuevo Estado*. Madrid: Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular, MCMXLIII [1943].

El Ministerio Público contra Madame Bobary: aproximación al modelo de representación de la mujer adúltera en el siglo XIX

LUZ M^a MORALO ARAGÜETE
Universidad de Granada

“Ce n'est pas seulement l'intérêt des époux, mais la cause commune de tous les hommes, que la pureté du mariage ne soit point altéré.”

J-J Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*

Señalar que la narrativa del siglo XIX tuvo en el adulterio una de sus temáticas más fructíferas no es decir nada nuevo. Numerosos estudios se han dedicado ya al análisis de esta circunstancia, al hecho de que la llamada “Gran Novela Realista” está representada en muchas literaturas europeas por una novela centrada en la historia de una esposa que comete adulterio¹.

Tony Tanner, en su estudio sobre el tema, señala que

“Hasta el final del siglo XVIII, el adulterio constituía una ofensa que podía ocasionar, y de hecho ocasionaba, procesos en los tribunales. Pero en el siglo XIX, a pesar de que la ley permanecía en los libros, el adulterio nunca fue, al parecer, causa de procesos públicos en las cortes de justicia. Es decir, el adulterio pasó al territorio tácito de las leyes silenciosas y secundarias de la sociedad, donde las reglas y los castigos se aplican e imponen en privado. Esta es otra de las razones por las que el adulterio es uno de los problemas centrales de la novela burguesa.”²

La observación de Tanner nos parece fundamental, porque señala tres puntos muy importantes respecto a la consideración del adulterio en el siglo XIX (es decir: en el momento en que se implanta de forma hegemónica la formación social burguesa):

1º.- Que una cosa es el adulterio en dicho siglo XIX y otra muy distinta en otros momentos históricos: y esto en todos los ámbitos, desde el legal hasta el de los discursos literarios.

2º.- Que la consideración del adulterio propia del XIX intenta transformar

¹ J. Acosta, *Galdós y la novela de adulterio*, Madrid, Pliegos, 1988; J. Armstrong, *The novel of Adultery* London, MacMillan, 1976; B. Ciplijauskaitė, *La mujer insatisfecha: el adulterio en la novela realista*, Barcelona, Edhasa, 1984; T. Tanner, *Adultery in the Novel. Contract and Transgression*, Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1981.

² Tony Tanner, op. cit., pág. 12.

en problema (o desliz, o falta, o traición) privado lo que era un delito público: la ley ya no se contempla como solución satisfactoria, porque el Estado ya no tiene por qué intervenir en los asuntos personales de los matrimonios, de los hogares. La preeminencia de la esfera privada se afirma frente al Estado y se distancia de él. Sin embargo, como bien dice Tanner, la ley permanecía en los libros: a pesar del proceso de privatización a que se había visto sometido, el matrimonio es todavía el contrato básico sobre el que la sociedad burguesa dice constituirse: la identificación entre familia y Estado está aún muy presente en los discursos del XIX. Si la primera marcha, el segundo también. De ahí la necesidad de vigilar sus infracciones, de mantener el adulterio penado por la ley. Pero, atención: sólo el de la mujer³. Y sólo el de la mujer porque es ella la principal suscriptora de ese contrato: es ella la que a partir del matrimonio “atada con un lazo indisoluble al destino de un esposo, o más bien a la voluntad de un padre, entro en una nueva vida que ya no finalizará sino con mi muerte”⁴. Es ella la que en realidad debe sostener y dar vida a la familia, y viceversa. Es la esposa por tanto quien, al cometer adulterio, robaría la identidad de la familia: pero también la suya propia.

3º.- Que es en el proceso de esa transformación (de crimen público a problemática privada: todo lo grave o leve que se quiera, eso ya es otra cuestión), en ese salto, en el que se instala la novela, tratando de rellenar la contradicción que plantea la doble condición del adulterio, pasando a constituirse en juicio imaginario de un crimen posible: en suma, para *intentar* hacer del adulterio un conflicto personal, individualizado, fundamentado en lo subjetivo (es decir: en el deseo) y no en las características objetivas de ese contrato matrimonial que el adulterio subvierte.

Sin embargo, el horizonte ideológico burgués sigue ahí, y la íntima unión entre ambas esferas, la de lo público (la nación, el Estado) y la de lo privado (el matrimonio, la familia) asoma en momentos críticos. Es en esos momentos en los que el adulterio no se va a considerar, simplemente, un episodio sumergido en la maraña de las relaciones personales: es cuando va a salir a la arena de lo público y a lomos de la literatura.

Y sin duda un momento crítico es el que posibilitó que una novela sobre una esposa adúltera, *Madame Bovary*, saltase al espacio de la historia política cuando su autor, Gustave Flaubert, por entonces un joven y desconocido novelista, fue llevado ante los tribunales.

³ El adulterio del esposo sólo se podía llevar a los tribunales en casos muy extremos: por ejemplo, cuando mantenía a la amante en el hogar legítimo.

⁴ J. J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier, 1988, pág. 319.

LOS HECHOS

El 30 de enero de 1857, el Tribunal Correccional de París seguía la causa en la que el Ministerio Público procesaba a Gustave Flaubert, literato, a Léon Laurent-Pichat, gerente de la *Revue de Paris* y a Auguste-Alexis Pillet, impresor de dicha revista, por “delitos de ultraje a la moral pública y religiosa y a las buenas costumbres” a raíz de la publicación de la novela *Madame Bovary*.

Las razones del famoso proceso eran múltiples. Enrique Cano Gaviria señala que, por un lado, se trataba de un ataque directo a la *Revue de Paris*, en la cual se había publicado *Madame Bovary* entre el 1 de octubre y el 15 de diciembre de 1956. La *Revue*, de clara orientación republicana, sobrevivía como podía al régimen dictatorial monárquico instaurado en Francia por Luis Napoleón Bonaparte desde 1852. No era esta la primera vez que la revista tenía problemas: la justicia vigilaba de cerca la prensa del país y había instaurado un férreo sistema de censura que impidiese cualquier oposición al régimen⁵. De hecho, otras tres obras literarias fueron llevadas ante el tribunal entre 1856 y 1857⁶.

Por otro lado, Enrique Cano Gaviria señala que el proceso lo era también contra el realismo que empezaba a surgir como escuela, y que por entonces se asociaba con “la crasa representación de los aspectos feos, sórdidos, y horribles de la vida”⁷, y que en la sentencia de nuestro proceso es definido como un sistema que, a la hora de pintar caracteres humanos, se dedica a reproducir “sus extravíos” y es “la negación de lo bello y de lo bueno”⁸. Como veremos en el discurso del fiscal Pinard, los llamados “extravíos”, los aspectos feos y malos de la vida no serán más que la irrupción más o menos explícita de la sexualidad y del cuerpo en la narrativa.

Pero sin duda la novela reunía, por sí sola, ciertas condiciones sobre las que fundamentar una acusación por ataques a la moral pública de aquella Francia posrevolucionaria. Más allá de los motivos inmediatos, el Ministerio Público se revolvía porque las páginas de *Madame Bovary* habían puesto el dedo en la llaga⁹; Flaubert y los responsables de la *Revue* eran en cierto modo la personificación de un sujeto que no podía sentarse en el banquillo. Sin duda, la famosa frase de Flaubert “Madame Bovary soy yo” podría venirnos ahora como anillo al dedo. Por que, en efecto, ¿qué había en la novela, más allá de las circunstancias con-

⁵ Ricardo Cano Gaviria, *Acusados: Flaubert y Baudelaire*, Barcelona, Muchnik, 1984.

⁶ Se trata de *Las flores del mal*, de Baudelaire, *Las muchachas de Yeso*, de Xavier de Montepín, y *Los misterios del pueblo*, de Eugène Sue.

⁷ Auerbach, *Scenes from the drama of European literature*, New York, 1959, pág. 206.

⁸ Cano Gaviria, op. cit., pág. 102.

⁹ No sólo gritaba el Estado, claro: *Madame Bovary* fue reprobada por muchos lectores de la *Revue* y censurada por los editores mismos de la revista, que decidieron cortar la novela en los momentos en que la relación sexual adúltera se suponía que Iban a ser descritos: es la famosa escena del fiacre.

cretas, que la convirtió en el auténtico objeto de un juicio público? ¿Qué contradicciones salen a la luz en este famoso proceso? ¿Por qué se hizo necesaria la intervención del Estado para cerrar la historia de una joven mujer de provincias?

La mayor parte de la crítica que ha tratado el “caso Flaubert” se ha centrado en alguno de estos puntos: que en aquella sala sexta se juzgaba la libertad del escritor; que se censuraba a una escuela literaria, el realismo, muy crítica con la burguesía; que se libraba una lucha política interna muy fuerte entre liberalismo y reacción (el republicanismo de la *Revue* y el liberalismo de Flaubert frente al conservadurismo del régimen de Napoleón III); que se trataba de trazar una línea entre lo que se debía y lo que no se debía decir. Pero la verdad es que, al final, Flaubert fue absuelto y hasta el tribunal le trató de escritor serio y con talento¹⁰. Laurent-Pichat y Pillet también, con lo que la *Revue de Paris* ni fue cerrada ni tuvo que pagar multa alguna. Y en cuanto a la novela, bueno, parece ser que sus ventas y su fama aumentaron proporcionalmente a sus problemas con la justicia. Pero, ¿qué había pasado con su personaje principal, con el único personaje que, según las palabras del fiscal, “tiene razón, reina y domina”¹¹ en la novela?

Flaubert consideró aquél episodio como el auténtico epílogo a su obra cuando, diecisiete años después del famoso juicio, agregó el informe completo del proceso a la nueva edición que se realizó entonces de *Madame Bovary*¹². El juicio quedó así definitivamente impostado en la novela; ambos textos se unen y forman una secuencia a través de la cual asistimos a uno de esos momentos privilegiados en que la historia política destapa su íntima unión con la historia de la novela; uno de esos momentos en que se borra la diferenciación entre discurso literario y discurso político y legal¹³. De hecho, las intervenciones del fiscal Pinard y del abogado Sénard son dos ejercicios de crítica literaria, mientras que la novela por su parte constituye un auténtico juicio con su propia sentencia: una sentencia de muerte.¹⁴

¹⁰ Parece ser que en la absolución de Flaubert tuvo mucho que ver el que acudiera a las influyentes relaciones de su familia, a la protección en fin de la alta burguesía francesa a la que él pertenecía.

¹¹ Cano Gaviria, op. cit., pág. 38.

¹² Flaubert contrató a un estenógrafo para que recogiese por escrito el desarrollo del proceso; como en 1857 la ley prohibía que se publicasen los informes en los procesos de prensa, Flaubert hubo de esperar hasta que dicha ley se derogase para publicar los discursos que con tanto interés había recogido. El fiscal Pinard, por su parte, también publicaría la requisitoria contra *Madame Bovary* en una selección de los discursos de su carrera judicial.

¹³ Nancy Armstrong, *Deseo y ficción doméstica*, Madrid, Cátedra, 1991.

¹⁴ Pocos estudios sobre *Madame Bovary* eluden tratar en algún momento las interpretaciones de la novela que se dan en la requisitoria de Pinard y la defensa de Sénard; como ejemplo, citamos a Mario Vargas Llosa, *La orgía perpetua*, Barcelona, Seix Barral, 1975.

LOS DISCURSOS DE ACUSACIÓN Y DEFENSA

Pierre-Ernest Pinard, el fiscal que se encargó de demostrar los delitos que se imputaban a *Madame Bovary*, era un joven abogado de éxito pero corta experiencia que se las veía con otro más mayor y de prestigio indiscutible: Jules Sénard había ocupado altos cargos políticos durante el periodo republicano anterior al régimen monárquico de Napoleón III, y como se ve bien en su discurso, estaba más ducho en las lides judiciales.

Sénard hizo de su discurso toda una representación (como bien señala Cano Gaviria) con sus accesos de emoción, su implicación personal en la opinión que defendía, sus alusiones a la respetable y respetada familia Flaubert, sus efectismos teatrales... en comparación, el discurso de Pinard resulta algo simple: más breve, menos retórico, más ordenado y también menos convincente. Sin duda Sénard era consciente de que el éxito de un discurso dependía en gran parte de "su capacidad para manejar los utensilios literarios: un buen informe tiene las cualidades de una obra literaria, afecta, emociona, hace estremecerse y llorar"¹⁵

Nadie llegó a llorar aquél 30 de enero de 1857, pero sin duda la interpretación de *Madame Bovary* llevada a cabo por Sénard resultó la más verosímil: los recursos retóricos hicieron aparecer su *Madame Bovary* como la verdadera. Y es curioso constatar que la estrategia narrativa de Sénard (y también la de Pinard, pero con menos sofisticación) se emparenta con el Realismo en que *Madame Bovary* se inscribía: al fin y al cabo, el objetivo del Realismo era que sus textos se consideraran incontrovertibles, que fuesen fuente fidedigna de conocimiento absoluto¹⁶. Y ese era también el objetivo de los dos discursos que vamos a examinar.

En todo caso, ¿cómo era esa *Madame Bovary* del discurso de Sénard? ¿En qué divergía su lectura de la de Pinard? Y lo que nos interesa más aún, ¿en qué coincidían ambas visiones a la hora de afrontar el verdadero centro de la acusación, Emma Bovary?¹⁷

1) Sin duda la gran diferencia entre la interpretaciones de Pinard y Sénard es que el primero basa los cargos de ofensas a la moral pública y religiosa en los pasajes que aluden a la excitación erótica, a los momentos que rodean a los encuentros sexuales de Emma, y en general a toda descripción de la sensibilidad

¹⁵ Nadine Bérenguier, "Fiction dans les archives: adultère et stratégies de défense dans deux mémoires judiciaires du dix-huitième siècle", *Studies on Voltaire and the 18th Century*, nº 308, 1993, págs. 257-279.

¹⁶ Vid. J. W. Kronik, "La retórica del Realismo: Clarín y Galdós" en Y. Lissorgues, ed., *Realismo y Naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*, Barcelona, Anthropos, 1988.

¹⁷ A partir de aquí, a no ser que se indique lo contrario, todas las citas son de los discursos del proceso, reproducidos en Cano Gaviria, op. cit.

física, en toda alusión al cuerpo y a la sexualidad. Es decir: la ofensa a la Nación estaría en el “tono lascivo” de la novela, que se habría entretenido en contar los que no se debe contar, en escribir sobre aquello que no se reconoce pero afecta al público en su conjunto: la sexualidad. Sénard, por su parte, minimiza estos momentos y los enfrenta a la novela en su totalidad, y a la enseñanza moral que extrae de ella.

Pero lo importante es que las alusiones a la sexualidad existentes en la novela y citadas por Pinard están concentradas casi siempre en torno a Emma: desde sus prendas femeninas dispuestas para la plancha, hasta el perfume de su camisa o la descripción de su rostro después del primer encuentro con su primer amante. El discurso de la acusación construye así una protagonista definida por su sexualidad, más que por su afición a los sueños y las imaginaciones de carácter romántico, que es otro de los polos a través de los que se ha definido tradicionalmente a Emma. Así, Pinard dice que: “Tómese a Madame Bovary en los actos más simples, es siempre la misma pincelada la que reaparece en sus páginas”: la pincelada lasciva. O le recrimina al autor: “¿Ha intentado mostrarla desde el ángulo de la inteligencia? Nunca. ¿Desde el ángulo del corazón? Tampoco. ¿Desde el ángulo del espíritu? No.” Para nosotros no se trata de que Flaubert construyese una Emma especialmente inteligente, sino de señalar lo que echa en falta la lectura reaccionaria de Pinard (que se supone representa la lectura de todo el ámbito público), de lo que según el fiscal *debe ser* un carácter literario y una mujer de novela: Emma, evidentemente, no lo sería.

Esa sexualización de Emma, en cambio, subraya uno de sus características que luego Sénard intentará difuminar, ocultar, por todo lo que tiene de amenazador para la ideología burguesa en que se desenvuelve este proceso: su capacidad para el *deseo*, que, como intuye Pinard, convierte a Madame Bovary en una fuerza poderosa, y le da la pista al fiscal para señalar ese “giro de lo más equivoco” que se produce en la novela a partir de la noche de bodas del matrimonio Bovary: la masculinización de Emma y la feminización de su marido Charles. La masculinización de la adúltera es una característica que se puede dar con más o menos fuerza en muchas otras novelas, pero en Madame Bovary es evidentísima: el uso frecuente que hace Emma de prendas varoniles, los momentos en que juega a ser hombre en el castillo de su primer amante, su actitud de dominación ante su segundo amante, que le parece tan “pusilánime” como una mujer... todo ello hace de Emma un personaje profundamente inquietante en el discurso de Pinard. Tan inquietante que llegará a acercarse a la imagen del diablo, (el rebelde por antonomasia) cuando prefiere suicidarse por que “su marido tendría la generosidad de perdonarla y eso es algo que ella no estaría dispuesta a aceptar” y no llegue nunca a arrepentirse de sus pecados.

La fuerza que tiene el personaje de Emma en el discurso de Pinard se convierte en debilidad, en ignorancia digna de conmiseración en el discurso de Sénard: “se trata de una joven nacida honrada, como lo son casi todas -o al menos la mayor parte-, que como ellas se hace frágil cuando la educación, en

vez de fortificarla, la ablanda o la empuja por el mal camino.(...) Es una naturaleza impresionable, accesible a la exaltación.” La capacidad para desear que tenía la Emma del fiscal se convierte en debilidad para el abogado defensor. La mujer apasionada se convierte en mujer sentimental. Y a la lascivia que resaltaba Pinard en la vida de Emma, Sénard responde con que Emma es “impresionable”, es una “pobre mujer”, una hacendosa granjera que fue corrompida por una educación poco apropiada a su rango. Como vemos, la defensa de la novela implica una consideración bastante de Emma: la mejor forma de no hacer peligroso al personaje es hacerla una víctima.

2) La otra gran divergencia es acerca de la intencionalidad de la obra: Pinard defiende que, aparte del tono lascivo (que identifica con el nuevo estilo realista), lo más peligroso de *Madame Bovary* es que detrás de la novela no existiría ningún “sistema filosófico”. El fiscal no podía permitir que “en los momentos más graves y críticos de la novela (el adulterio) el autor estuviese ausente: por eso decidió sorprenderlo in fraganti haciendo la apología del adulterio en la persona de la heroína. Esto demuestra hasta qué punto las técnicas de impersonalidad tuvieron éxito en la novela, y la hacen “inmoral”.

Es decir: que no existiese en el texto una condena explícita de lo que se considera “un crimen en relación a la familia” lleva a Pinard a defender que (al modo del “o conmigo o contra mí”) en el texto se da lo contrario: una poesía del adulterio: “desde esa primera caída, ella glorifica el adulterio, entona el cántico del adulterio, de su poesía y sus voluptuosidades. ¡Lo cual es para mí, señores, mucho más peligroso que la caída misma! Y todo palidece ante esta glorificación.” La novela se habría convertido así en un ofensa pública, no por tratar el adulterio, ni por dotar con una narración a las relaciones sexuales, sino por que el texto no habría llevado a cabo el posicionamiento moral requerido por la ideología burguesa que lo produce: el arrepentimiento de la adúltera, la reprobación de su acción, y el planteamiento de una alternativa, una negación del adulterio que sea interna a la novela que ha desarrollado dicha transgresión.

Evidentemente, esto último no se da en *Madame Bovary*. Y así lo señala Pinard (su lectura desde luego se ha quedado mojigata, pero en muchas cuestiones apunta directamente a las contradicciones del texto):

“¿Quién puede condenar a esta mujer dentro del libro? Nadie. Esa es la conclusión; no hay en el libro un solo personaje que pueda condenarla. Si ustedes encuentran en él un solo personaje razonable, si ustedes encuentran en él un solo principio en virtud del cual el adulterio sea estigmatizador, entonces me equivoco. Por consiguiente, si en todo el libro no existe un solo personaje capaz de hacer doblegar la cabeza de esta mujer; si no hay en él una sola idea, una sola línea en virtud de la cual el adulterio sea condenado, soy yo quien tiene la razón. ¡Y el libro es inmoral!”

Más allá de la cuestión de si existe o no una lección moral en *Madame Bovary*, Pinard está articulando aquí la fundamentación de la intervención del

Ministerio Fiscal en el asunto, al fin y al cabo insignificante, de la publicación de otra novela más. En *Madame Bovary* faltaba algo: el cuadro de la novela no parecía completo, y ahí era donde entraba lo público por antonomasia, su objetivación más clara: para rellenar el espacio que en *Madame Bovary* quedaba vacío, o al menos pobremente representado: para aportar la moralidad pública que en la novela faltaba: para suplir, de alguna manera, la figura de Charles Bovary, el esposo, el padre que no sabe serlo.

Para Sénard, en cambio, nada de esto era necesario. La intervención del Estado no tenía que corregir nada, porque nada faltaba en la novela. Ni la moral pública ni la religiosa (a la que no nos da tiempo de prestar más atención) eran dominadas por la adúltera Emma: de hecho, la más provechosa y clara moralidad estaba ahí, escondida entre los cortos pasajes que el fiscal habría seleccionado, incapaz de llegar, desde las alturas de la autoridad (“los burócratas no están obligados a leerlo todo”), hasta los más pequeños detalles de la novela y del pensamiento de Flaubert.

Las palabras finales de Pinard, que acabamos de citar, habrían sido un golpe de muerte para Flaubert si Sénard no hubiese recurrido a la estrategia de que ha echado la novela buena parte de su (por entonces corta) historia: la de que Madame Bovary estaría presidida por “un espíritu eminentemente moral y religioso (...): la incitación a la virtud mediante el horror del vicio”. Es decir, el sub2que debería cambiarse a “Historia de la educación que con demasiada frecuencia se da en provincias; historia de los peligros a los cuales aquélla puede conducir; (...) Esto es lo que Monsieur Flaubert ha querido pintar y no los adulterios de una provinciana.”

El discurso de la defensa realiza un desplazamiento evidente, en el que la ácida crítica social que había detectado Pinard se convierte en reformismo bien intencionado y en la estrategia ilustrada de la educación como explicación de todo y como solución de todo: de pronto, Emma ya no comete adulterio por insatisfacción sexual, sino por que la han educado demasiado bien para su posición social; la problemática burguesa del adulterio se convierte en el castigo a “la mujer que, en vez de procurar conformarse con su condición, (...) con su nacimiento, en vez de adaptarse a la vida que le corresponde, continúa preocupada por mil aspiraciones extrañas nacidas de una educación demasiado elevada para ella”. Sénard escatima con esta argucia los componentes altamente críticos de *Madame Bovary*, y Emma sale transformada de ese cambio: la figura que en el discurso de Pinard tenía una individualidad clara, se convierte en el producto de la incapacidad paterna, en víctima del estereotipo del seductor y en pobre desamparada ante una religión falsa, que no le proporciona el consuelo que necesita.

Vistas así las cosas, y desde un punto de vista “pedagógico”, los cuadros lascivos no serían más que cortas descripciones de la naturaleza sensual del ser humano (necesarios para la verosimilitud de la historia); lo que contaría sería el desarrollo de los acontecimientos, más que su descripción. La pendiente de hastío, ruina, abandono no sería más que la consecuencia de la ruptura del primer

y básico contrato que constituía a Emma como personaje, como Madame Bovary: el matrimonio. Una vez roto este se rompen todos, y de ahí que Emma no consiga mantener a sus amantes, ni a su fortuna, esté al borde del crimen, y finalmente rompa con su propia vida. (La secuencia, con ligeras variantes, se repetirá en muchas otras novelas del periodo.)

La intervención del Ministerio Público era, entonces, innecesaria: porque en *Madame Bovary* se habría conseguido resolver, una vez más, la problemática de la esposa adúltera dentro de los límites de lo privado: el juicio se habría llevado a cabo y la sentencia ejecutada dentro de la novela. En contra de la frase de Pinard “el único personaje que domina es ella” encontramos la siguiente de Sénard: “Monsieur Flaubert ha volcado en las seis últimas páginas todo el horror y el desprecio sobre la mujer” y añade “y todo el interés sobre el marido”: la figura del padre/esposo, que tan minuciosamente había sido enterrada en la incompetencia a lo largo de toda la novela, resurge en el discurso de Sénard con las siguientes palabras: “un buen hombre, vulgar y mediocre, que cumple con los deberes de su profesión, que ama a su mujer, que hasta el final cumplió con el deber del que su mujer se había apartado (...) Un hombre grande, sublime”.

Flaubert fue absuelto. No sabemos si gracias a su astuta recuperación de la autoridad paterna, que sin embargo, no iba a funcionar por mucho tiempo.

CONCLUSIONES

Como dijo el mismo Flaubert en carta a Louise Colet del 26 de octubre de 1852, “La anormalidad legitima la regla”. Sin duda, pero también puede ser el germen de otra nueva.

Al final de esta disputa entre caballeros se situaba una evidente cuestión de legitimidad: hasta qué punto el escribir, el dar palabras a la anormalidad no terminaba subvirtiendo la regla que pretendía afianzar. La solución de compromiso que estableció Senard, según la cual él mismo no dudaría un instante en leer a sus hijas la novela para así enseñarles lo que “no debían ser”, convirtió a la postre a *Madame Bovary*, y a muchas otras novelas centradas en el adulterio, en el núcleo mismo del canon novelístico actual.

Nunca la identificación soterrada entre la disfuncionalidad del matrimonio y la de la sociedad que lo había creado llegó a concretarse de una forma tan evidente como en el caso que acabamos de ver. Sin embargo, a pesar de la absolución de Flaubert, la imagen de la esposa adúltera continuaría reproduciéndose con una vitalidad inusitada a lo largo del siglo: su problemática en realidad estaba pendiente de alcanzar una absolución.

El “ángel del hogar”: un camino abierto para la escritura romántica femenina.

DOLORES FUENTES GUTIÉRREZ

Universidad de Granada

Nuestra presente comunicación pretende reflexionar en torno al ideal femenino que el pensamiento burgués español estableció como paradigma clave para explicar el papel de la mujer en el estado liberal. Un ideal perfectamente definido a través de la imagen estereotipada del “ángel del hogar” y de la ideología de la domesticidad que tal imagen implicaba. Si el liberalismo, por una parte, hace del individuo y de su liberación el eje de toda su concepción teórica, entendiendo por individuo un sujeto racional neutro en cuanto al sexo y no sometido por naturaleza a ningún tipo de autoridad social, por la otra, contradice de manera flagrante dicho principio no sólo dado su claro carácter clasista (el ideal de libertad se predice, en realidad, exclusivamente para una élite privilegiada, aquélla que controla los medios de producción), sino también por existencia de un prejuicio sexual que negaba a las mujeres la condición de individuos para considerarlas un tipo o un género. De ahí que se pudiera crear la imagen del ángel del hogar, mediante la que, valiéndose de la exaltación del papel femenino dentro de los límites del hogar doméstico, se la privaba, al mismo tiempo, de su posible acceso al espacio público.

La mujer se define así no por sí misma, por lo que es o por lo que hace, sino en función del lugar que ocupa en el ámbito familiar. No es ese “ser en el mundo” del que hablaba Heidegger, sino un “ser en su casa”, subordinado siempre a un hombre (padre, hermano, marido, etc.) y replegado a los intereses familiares y sociales. Y ello como consecuencia de su radical diferencia del modelo normativo que constituye el hombre.

En efecto, la mujer, como señalara Rousseau, fuente fundamental de la teoría liberal y del nuevo concepto del yo, había sido hecha por la propia naturaleza esencialmente diferente al hombre, adaptándola a su tarea fundamental, la de la reproducción. De donde se deducía que tanto su educación como su lugar en la sociedad debían ser un reflejo de esa diferencia, al mismo tiempo que el medio de transformación de los instintos femeninos naturales en una domesticidad civilizada (el pensamiento ilustrado liberal sustituyó el concepto de mujer igual pecado, contra la que ponían en guardia constantemente los padres de la Iglesia, por el de mujer igual naturaleza, en un doble sentido, tanto lo prerracional, como la pasión, el deseo, todo aquello que desborda los límites establecidos por la razón ilustrada y que se hace necesario controlar para no caer de nuevo en el mito, la ignorancia y la superstición).¹

¹ Véase en relación con este tema, Molina Petit, Cristina, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos, M., 1994.

La dicotomía básica que estructura la concepción política liberal -la dicotomía público privado- y la división de roles sociales basada en el sexo biológico de ella derivada no significa simplemente una división del trabajo, sino más bien, como ha señalado Cristina Molina Petit, "una división del mundo", según la cual "la mujer tiene asignado un modo de percibir y de hacer, de decir y de comportarse cuyos límites son los de la esfera privada"², límites que no puede traspasar a riesgo de ser tachada, en palabras de Kant de "monstruo" que ha desbordado su papel y actúa en contra del plan de la naturaleza. Adscrita al ámbito privado, la única posibilidad de "identidad individual" para ella es la que se deriva de sus relaciones biológicas, es decir, es hija, hermana, esposa o madre, pero nunca ese sujeto libre y racional que el liberalismo elabora pensando sólo en el hombre, único detector de la razón frente a la condición de ser natural, pasional de la mujer que la relega al mundo de los objetos.

Sin embargo, este concepto liberal de la mujer presentaba una contradicción importante derivada de considerar a aquélla al mismo tiempo objeto y compañera del hombre. Contradicción que el liberalismo resolvió por medio, precisamente, de la imagen del ángel del hogar, eje de un espacio que de ser "el reino de la necesidad" se convierte en lo más íntimo, lo más personal del ser humano, en el espacio sagrado en el que tiene lugar el desarrollo del individuo y que constituye el único refugio seguro contra los azares del frío y calculador espacio público. De esa manera, la mujer deja de ser objeto, mera propiedad privada en manos del hombre para concebirse ahora como la mitad de ese todo que en el pensamiento burgués constituye el sujeto individual: "El hombre por sí solo no constituye el verdadero individuo de la especie. La mujer (sic) es el complemento de este ser individual. La organización física tiene esta correspondencia, y lo mismo las facultades intelectuales y morales. En el hombre domina por consiguiente la inteligencia, y en la mujer el sentimiento"³.

Las publicaciones periódicas, especialmente aquéllas dirigidas al público femenino, las cuales alcanzan un gran desarrollo y proliferación a partir, sobre todo, de los años 40, gracias a las transformaciones tanto económicas como culturales que traen consigo el liberalismo y el romanticismo, dichas publicaciones, decíamos a la par que desempeñaban un papel fundamental a la hora de fomentar la lectura en las mujeres, contribuyeron de manera muy eficaz a la difusión de ese modelo ideal simbolizado en el ángel doméstico.

Entre sus páginas encontramos una enorme cantidad de artículos que tratan de persuadir a las lectoras para que se identifiquen con la única misión que tanto la naturaleza como Dios les habían encomendado: la de ser buenas esposas, sumisas y atentas siempre a las necesidades del marido; encargadas de crear en el hogar

² IBID., Pág.116.

³ *LA MODA*, "El hombre y la muger" (sic), 1948.

la atmósfera adecuada para el reposo del “guerrero”, fatigado por su cotidiana lucha en el espacio público, y de inspirarla “amar a la vida, apego al hogar doméstico y fe para trabajar de nuevo en el porvenir que ha de compartir con aquella tan dulce compañera”⁴. Una visión que desde estas revistas se presenta como “santa” “desprovista de gloria, es verdad, pero fecunda en dulces y castas emociones. ¡Cuán bello, cuán fácil es cumplir unos deberes cifrados sólo en hacer bien a sus semejantes, en esperar por doquiera el consuelo y la alegría”⁵. Y que hasta tal punto constituye la única y verdadera finalidad de sus vidas que anula por fuerza cualquier intento de existencia individual. Así lo explicita claramente Angela Grassi, poeta romántica y acérrima defensora del ángel del hogar, en uno de los muchos artículos que dedicó al tema, titulado, precisamente, “La misión de la mujer”, al que pertenece la cita anterior, y que apareció publicado en la revista *La Mujer*, la cual, curiosamente, se vanagloriaba de trabajar en pro de la “emancipación femenina”, como se la llamaba entonces: “Limitamos nuestra ardiente ambición a hacer la felicidad del hombre, y nuestro orgullo de inspirarle las virtudes que le engrandezcan a nuestros ojos e inmortalicen su gloria (...). ¿Existe acaso alguna gloria, por brillante que sea, comparable a la que reporta una dulce madre de familia, amante de sus deberes y pronta siempre a sacrificarse por el bien de los demás?”⁶.

En efecto, junto a la misión de esposa, otra no menos importante y abnegada, la de madre, de la que se espera que sea el ejemplo vivo del comportamiento moral de los futuros ciudadanos. De ahí que la prensa insistiera también en el valor fundamental de esta tarea y anime a la mujer a entregarse en cuerpo y alma a ella:

“Una madre desde el momento en que lo es, abandona su vida por atender a la de sus hijos, vive, digámoslo así, más en el cuerpo de ellos que en el suyo propio (...). Ella no tiene otro placer que el ver la felicidad de sus hijos, el ser causa y testigo de ella, ni más tormento que el de verles padecer?”

Ambas tareas, esposa y madre, son esenciales para la creación de la sociedad, pues no en vano es la mujer la que “doméstica al varón, y sirve de base a la familia”⁸. Pero par que la mujer se concencie de ello, se hace inexcusable la necesidad de inculcar en ella desde la niñez la idea de su destino.

Una necesidad de la que también se hacen eco las revistas femeninas, con es el caso de una titulada precisamente *El ángel del hogar*, en uno de cuyos artículos en torno a la educación femenina podemos leer: “Es indudable que si de la mujer

⁴ Yeves, J.M., “Verdadera misión de la mujer”, *LA GUIRNALDA*, 16 En. 1867, Págs. 9-10. cit. Pág.9.

⁵ Grassi, Angela, “La misión de la mujer”, *LA MUJER*, 27 Junio 1852, N°48, Págs. 3-4. cit. Pág.3.

⁶ IBID, Págs. 3-4.

⁷ R.G., “Una madre”, *GACETA DE LAS MUJERES*, 19 Octubre 1845, n°6, Págs. 1-2. cit. Pág.1.

consiguiéramos hacer una buena hija, tendríamos ya la base mejor y más segura, y sin más que el tiempo encontraríamos formada una excelente (sic) esposa, y la que además de buena hija es ejemplar esposa, podemos asegurar que será modelo de madres, cuyo trabajoso e importante cargo, desempeñado como es debido saca a la mujer de la categoría de tal, para transformarla en la guarda permanente de su marido y de sus hijos, en el "ángel doméstico".⁹

La realización de tales labores domésticas requería de una subjetividad apropiada, subjetividad que empezó a definirse ya en el siglo ilustrado y que se caracterizaba por el predominio del sentimiento sobre la razón, de los procesos emocionales sobre los intelectuales y creativos, que correspondían, al igual que la pasión sexual, a la subjetividad masculina. El pudor, la modestia, la bondad, la dulzura eran desde la perspectiva liberal las cualidades inherentes al sexo femenino: "No son propias de las mujeres (sic) las virtudes que brillan; por el contrario lo son aquellas virtudes simples y apacibles. Decía un anciano que "las grandes virtudes" son para los hombres, no dando a las mugeres (sic) mejor mérito que vivir desconocidas"¹⁰.

*"La modestia en las mujeres es la prenda más preciosa que se conoce, y por lo mismo la que más realza su belleza: si quieres que tu marido no se canse jamás de tu hermosura o no la mire con indiferencia, conserva siempre la modestia de una virgen"*¹¹.

Pero por encima de todas estas virtudes, la mujer es primera y principalmente *amor*; el amor constituye la esencia femenina y también es su destino: "porque la muger (sic) no existe entonces sino para agradar, para prestar un benéfico auxilio al desgraciado; para calmar las angustias del hombre, para amar en fin que es su principal destino, que es la ley más poderosa a la que la naturaleza la sujeta y que hace decir a una escritora célebre (Mme. de Staël): que la existencia de la muger (sic) está toda en su corazón, y que por ello "el amor es su vida", al paso que en el hombre no es más que un episodio"¹².

Aunque, eso sí, amor entendido como ternura y no como pasión o deseo sexual, pues se suponía que la esposa virtuosa no podía manifestar pasión (reservada ésta a la relación del marido con su amante o con una prostituta), mientras que el deseo sexual, caso de existir, lo satisfacía mediante el embarazo y el parto, y si no suceden así se la tachaba de loca o ninfómana.

⁸ Sabater, Pedro, "La mujer", *EL SEMANARIO PINTORESCO ESPAÑOL*, 1842, Págs. 115-116. cit. Pág. 115.

⁹ Martínez del Campo y Acosta, Federico, "Consideraciones sobre la educación de la mujer", *EL ÁNGEL DEL HOGAR*, 16 Febrero 1866, Nº 6, Págs. 14-15.

¹⁰ *EL SEMANARIO PINTORESCO ESPAÑOL*, "Palabras de una madre a su hija", 1853, Págs. 252-53. cit. Pág. 253.

¹¹ *LA MODA*, "Código de instrucción para las casadas", 1844.

¹² M.O., "La mujer", *LA ILUSTRACION. ALBUM DE LAS DAMAS*, 2 noviembre 1845, Nº 8, Págs. 1-2. cit. Pág. 2.

De ahí la importancia concedida a la castidad femenina, la cual, como muy bien ha observado B. Aldaraca¹³, tiene su origen en el miedo del hombre a perder el control sobre la mujer: “La castidad es una de las virtudes más apreciadas de las mujeres(sic): ella modera los deseos desordenados del amor; aleja de la imaginación las ideas que puedan inflamarla, refrena el imperio de las pasiones; transforma a la mujer (sic) en un objeto culto y adoración (...). Esta virtud es la más apetecida del hombre(...)la más preciosa de todas sus joyas”¹⁴.

En contrapartida, esos valores morales la otorgan una superioridad moral sobre el hombre y la convierten en el espejo de virtudes en el que la sociedad debía mirarse, exigiéndosele un comportamiento irreprochable, dado que sobre ella recaía la responsabilidad de dotar al hogar de la atmósfera adecuada para la correcta educación de los hijos: “La mujer buena es una bendición del cielo que cae sobre todos los que la rodean, es la que forma el corazón del hombre porque refleja en sus hijos las virtudes que la adornan, influye poderosamente en el corazón de su marido, haciéndose cada día más apreciada si sabe ocupar el sitio que desde luego la dio en su corazón; y en fin sin virtud en la mujer no hay virtud en la familia, y no hay sociedad posible donde la familia no existe dentro de sus condiciones de moralidad”¹⁵.

Si bien, en la práctica, la estructura social refuerza el derecho de patria potestad al tiempo que su inferioridad jurídica y económica. Puesto que, dotada la mujer sólo de un lado privado (emociones e imaginación), carece de intereses y, por lo tanto, las ventajas económicas y políticas del programa liberal no la afectan en absoluto.

Por otra parte, al concebir a la fémína como puro sentimiento (“el hombre piensa, la mujer siente”), la teoría liberal le niega cualquier capacidad intelectual, con lo que hace heredero al ángel del hogar de uno de los elementos primordiales de la antigua misoginia: la supuesta irracionalidad de la mujer, que se utiliza, a su vez, como una manera más de justificación del papel subordinado del sexo femenino con respecto del masculino. Así, “identificada con la otredad, la mujer siguió siendo objeto de la conciencia y no sujeto de ellas”¹⁶.

Sin embargo, este sistema de diferenciación sexual que dotaba a las mujeres de una subjetividad muy particular, les otorgaba a la vez un poder que, aunque de carácter psicológico era efectivo: ella era la encargada de hacer del hogar el espacio espiritual que el mercado de trabajo necesitaba a manera de complemento subjetivo. Y esta autoridad doméstica, que los liberales parangonaban con el poder político ejercido por el hombre en la esfera pública (“La mujer de su casa sabe o adivina

¹³ Aldaraca, Bridger A., *El ángel del hogar: Galdós y la ideología de la domesticidad en España*, Visor Literario y Debate Crítico, M. 1992.

¹⁴ *EL DEFENSOR DEL BELLO SEXO*, “Moral. La castidad”, 1845, Pág.3.

¹⁵ Yeves, J.M. OPCIT, Pág. 9.

¹⁶ Kirkpatrick, Susan, *Las románticas. Escritoras y subjetividad en España 1835-1850*, Cátedra, M,1991. cit. Pág.63.

todo lo que conviene a la familia para su bienestar y su ventura. Legisla para el hogar doméstico con mayor tino quizás que lo hace pura la sociedad el juriscónsuelo de más crédito"¹⁷), fue aprovechado por aquellas mujeres que pretendían acceder al campo de la escritura, no ya como objetos de la misma, sino, esta vez, en calidad de sujetos. Una autoridad que se vio reforzada además por el triunfo del romanticismo y su culto al sentimiento, a la espontaneidad, a la expresión libre de la interioridad individual. Si para el romanticismo poesía era sinónimo de sentimiento, nadie mejor que la mujer, asociada tradicionalmente y de manera especial a partir de la consolidación del estereotipo del ángel del hogar a todo aquello relacionado con la emotividad, para escribir de algo que conoce a la perfección por ser el elemento primordial que define su subjetividad. Así lo reconocen las publicaciones de la época dirigidas al público femenino: "El estudio de la poesía, de esa arte divina en que tanto sobresaliera Sago, recomendamos especialmente a las hermosas, que quieran dar impulso a las delicadas emociones y que buscando un consuelo en su vida privada, quieran después oír su nombre en los "voladores de la fama"¹⁸.

Dado que la poesía es "el lenguaje del entusiasmo y la obra del ingenio"¹⁹ se aviene perfectamente con la esencia femenina que "une un corazón sensible y una imaginación ardiente y verdaderamente poética"²⁰.

Tanto era así, que en un romance que G. Gómez de Avellaneda escribe "contestando a otro de una señorita" le suplica que no alabe sus versos porque "(...) yo al cantar/sólo cumplo la condición de mi vida"²¹. Tan natural es en ella, como mujer, la poesía como lo es el canto del ave, el silbo del viento o el brillo del sol: "Canto como canta el ave/ como las ramas se agitan/ como las fuentes murmuran/ como las aulas suspiran"²².

Los poetas encontraron en el verso, como afirma Kirkpatrick²³, la realización de un principio liberal que luego el romanticismo tradujo al campo ascético: el derecho a desahogarse, de expresar poéticamente los pensamientos y sentimientos que se habían visto obligados a silenciar durante siglos:

"Si en el pasado siglo intimidadas/ las hembras desdichadas/ahogaron entre lágrimas su acento,/ no es en el nuestro mengua,/ que en alta voz la lengua/ revele el inocente pensamiento"²⁴. Necesitaban, sin embargo, elaborar un código de

¹⁷ Morón, Jerónimo, "Consejos", *LA GUIRNALDA*, 1 Enero 1867, N°1, Págs. 1-2. Cit. Pág.1

¹⁸ *EL VERGEL DE ANDALUCIA*, "Educación", 21 abril 1844, N° 6, Págs. 41-42.

¹⁹ *EL CORREO DE LAS DAMAS*, "Poética", 28 Julio 1835, n° 28, Págs. 217-218.

²⁰ *EL VERGEL DE ANDALUCIA*, OP. CIT.

²¹ Gómez de Avellaneda, Gertrudis, "Romance contestando a otro de una señorita", Poesía, 1850, Págs. 243-45. Cit. en, Kirkpatrick, Susan, Antología poética de escritoras del s. XIX, Castalia. Biblioteca de Escritoras, M. 1992. Págs. 154-156.

²² *IBID.* Pág. 155.

²³ *IBID.* Pág. 11-12.

²⁴ Coronado, Carolina, "A las extremeñas", *EL VERGEL DE ANDALUCIA*, 19 de Octubre 1845, págs.5-8.

expresión propio y acorde con el modelo doméstico femenino dominante, incompatible con la subjetividad prometeica y pasional del paradigma romántico, que implícitamente se identificaba con figuras masculinas. Un código que empezaría a forjarse en la década de los 40 de la mano de las tres poetisas que hicieron las veces de guías no sólo de las otras escritoras de su propia generación, sino también de las siguientes: Gertrudis Gómez de Avellaneda, Carolina Coronado y Josefa Massanés. Siguiendo las pautas de románticos como Byron, Víctor Hugo o Lamartine y acudiendo incluso al neoclasicismo de corte sentimental de Meléndez Valdés, estas poetisas elaboraron un modelo de poesía alejado de la vehemencia erótica de sus colegas masculinos y centrado en el amor tierno dirigido a padres, hermanos, hijos o a Dios. Tratando así de hacer compatible la necesidad de expansión de sus almas con el modelo de comportamiento femenino que la sociedad les imponía. En ese sentido, el tema de la naturaleza se convierte en uno de los más abundantes en la producción poética de estas escritoras; puesto que la roussoniana asociación de naturaleza con inocencia, pureza, etc. garantizaba la virtud de los poemas que hacían de aquélla tanto escenario como motivo de sus versos. Unos versos que se convierten en verdadero jardín pródigo en las más diversas flores, desde los altivos claveles o girasoles (símbolos de la presunción, la coquetería, etc. y que, por ello, son siempre castigados), pasando por las virtuosas margaritas (que representan la pureza del sujeto femenino) para llegar a la humildad y el pudor de las violetas, espejo de lo que debe ser el comportamiento de toda mujer virtuosa.

Títulos como “La flor del valle” (M^a Pilar Sinés), “A una violeta” (Matilde de Orbegozo), “La violeta” (La Huérfana Numantina), “La amapola, la violeta y la niña” (Angela Grassi), “A una flor” (Amalia Fensllosa), “La violeta y el laurel” (María Josefa Massanés) constituyen buena prueba de hasta qué punto la subjetividad femenina angelical se identifica con la pureza, fragilidad, dulzura, de las flores: “Las mujeres y las flores somos hermanas; su vida es nuestra vida; su pasajera (sic) belleza como la belleza de la mujer desaparece momentáneamente, sin dejar en pos de sí la menor huella”²⁵.

Y junto a las flores, las mariposas, tórtolas, ruiseñores, jilgueros, etc., símbolos todos ellos de un universo poético que trata de acomodarse a un modelo subjetivo establecido de antemano. De ellos, se sirven además de para dar prueba de su inocencia y desconocimiento del mundo, para cantar al amor tierno, casto que ellas sienten y que los hombres se contentan en marchitar como el huracán o el sol del estío marchitan la hermosura de sus hermanas las flores: “Es la mujer hermosa flor que guarda/ un tesoro de esencia y de pureza/ más si de impío amor no le resguarda/ huyen al par su aroma y su belleza”²⁶. De ahí que la autora de estos versos aconseje a su joven hermana en otro poema: “Huye, pues,

²⁵ Verdejo y Durán, María, “Las mujeres y las flores”, *LA MUJER*, 27 Junio 1852, Págs. 5-6.

Cit. Pág. 5.

²⁶ Verdejo y Durán, María, “La abeja y la flor”, *LA MUJER*, 30 Mayo 1852.

yo te lo ruego,/ huye la fatal pasión/ que con su vívido fuego/ en cenizas colma luego/ el más firme corazón"²⁷. Sólo los varones tienen derecho al amor-pasión "porque no saben amar/¿Y que importa desgarrar/ un feminil corazón!"²⁸. Lo cual no quiere decir que se rechace la posibilidad de un amor no pasional, virtuoso dirigido a la naturaleza: "Y amo a la humilde flor, que da en cambio/ de su capullo el celestial aroma,/ amo a la brisa que revuela en torno/ y mi cabello susurrando toca (...) que es mi supremo bien el sentimiento,/ y tan solo en amor logro mi gloria!"²⁹; el amor maternal, frente al cual el otro es sólo "fantasma vaporoso, una ilusión, no más, un sueño vano/ sólo existe un amor puro y hermoso/que Dios bendice con su excelsa mano/ mirar de un hijo la mirada pura/ es la suprema desdicha en este mundo"³⁰. Y en última instancia el amor a Dios, consuelo y refugio para el sufrimiento del sujeto femenino: "Ven, ven, al alma mía, /Espíritu de dios reverenciado/ siempre que te invocado/ quien servido en tú fin/ el triste corazón sintió calmado"³¹. Si bien, sí manifestaron bastante vehemencia en la expresión del amor-amistad hacia otras mujeres, relaciones a las que parecían trasladar unos sentimientos que las convenciones sociales las prohibieron hacer explícitos si era un hombre el objeto de su deseo.³²

De esta manera se fue acotando un espacio poético exclusivo para las mujeres y netamente diferenciado de los Códigos estéticos utilizados por los poetas masculinos; un espacio en donde las mujeres escribían "Como mujeres", en lugar de "a pesar de ser mujeres", como había venido sucediendo hasta el momento. Y en cuya consolidación representaron un papel bastante importante los propios varones, erigidos en guías y protectores de sus colegas femeninas, tanto por las carencias culturales de éstas, consecuencia de una educación mediocre, como por su propia condición de mujeres que las obligaba a caminar siempre de la mano de un hombre.

Unos guías que bien por medio de los prólogos con los que presentan las obras de sus protegidos o simplemente mediante la dedicatoria de poesías a muchas de ellas se esfuerzan por dejar patente la belleza, dulzura, bondad, etc. en tanto de las propias poetisas como de sus versos y las animan a seguir escribiendo exclusivamente de aquellos temas que tan bien encajan con su condición femenina. Con lo que no sólo hacen pública la inocencia y virtud de unas mujeres que han osado acceder a un terreno que se les había velado siempre, sino que al mismo tiempo contribuyen a delimitar perfectamente la línea divisoria que sepa-

²⁷ "¡Huye del amor! A mi joven hermana Antonieta", 20 junio 1852, Págs. 2-4. Cit. Pág. 2.

²⁸ IBID. Pág. 3.

²⁹ Grassi, Angela, "Felicidad de amor", *LA MUJER*, 25 abril 1852, nº 39, PAG. 2-3.

³⁰ Boris de Ferrant, Natalia, "A mi amiga la señorita Angela Grassi", *ELLAS*, 15 marzo 1857, nº 7, Págs. 51-52.

³¹ Mossanés, M^a Josefa, "La voz de Dios", *EL REFLEJO*, 1843, nº 10, Pág. 80.

³² Véase sobre este tema, Mayoral, Marina, "Las amistades románticas: Confusión de fórmulas y sentimientos", *Escritoras románticas españolas (Coordinadora Marina Mayoral)*, Fundación Banco Exterior, M, 1990.

ra la subjetividad femenina de la masculina. Una delimitación que Hartzenbusch se apresura a poner de manifiesto en su prólogo al primer libro de poemas de Coronado, *Poesías* (1843);

“siempre los ecos de su voz llevan entre los rasgos del ingenio el encanto de la bondad, del candor y de la tolerancia; su tono melancólico es dulce, conmueve y no contrista, interesa y deleita”³³. Pero que encontramos también en los poemas que los poetas masculinos dedicaron a sus colegas: “¿Qué voz divina resonó en mi alma? (...)/¿Será de un ángel la celeste lira?/(...)Más no (...) esa voz dulce que conduce el viento/ mujer la exhala (...)/ Es una mujer hermosa/ el benio de los amores/ tan pura, tan candorosa,/ como en abril blanca rosa,/ como el cáliz de las flores”³⁴.

No son gratuitas de este tipo de manifestaciones, sino que responden a la necesidad de contrarrestar las críticas que contra las mujeres poetas lanzaba buena parte de la sociedad, acusándolas de usurpar un lugar que no les correspondía. Críticas de las que se hacen eco las propias poetas y de las que se tratan de defender reforzando los lazos de amistad entre ellas por medio de la dedicatoria mutua de poemas. Muchos son los ejemplos que podríamos aducir a este respecto,³⁵ pero citaremos, a modo de botón de muestra, uno de los poemas de Carolina Coronado, guía espiritual de esta hermandad lírica, “A las extremeñas”, en el que no sólo anima a sus compañeras a escribir, ya que la poesía lejos de perjudicarlas moralmente las ayuda a aliviar sus corazones, sino que también deja claro que sólo podrán acceder al consuelo de la poesía las almas inocentes y puras, con lo que contesta a aquéllos que las acusan de inmorales: “Y aquellas que sintáis algún destello/ del nimen sacro y bellos,/ que anima la dulcísima poesía,/ llegad tranquilamente/ y en su altar inocente/ rendid vuestro homenaje (sic) de armonía” (...). “Más, ¡ay de la cantora/ que a esa región sonora/ suba sin inocencia y sin virtud!/(...) de su perversa historia/ eterna hará el baldon la desdichada”.³⁶

Sin embargo, y aunque las poetas se esfuerzan por replegarse a estos códigos de escritura que atribuyen a la literatura femenina un espacio idéntico al rol que la mujer desempeña en la sociedad, en muchos de sus textos se aprecian las luchas y las contradicciones de unas escritoras que tratan de adaptarse al modelo de subjetividad femenina imperante, pero que al mismo tiempo parecen no renunciar del todo a expresarse a la manera romántica como sujetos individuales y sobera-

³³ Hartzenbusch, Juan Eugenio, “Prologo”, en Valis, Carolina Coronado. *Poesías*, Castalia.

Biblioteca de Escritoras, M, 1991. Págs. 65-71. Cit. Pág. 65.

³⁴ R.A, “A la amable poetisa Dña. Amalia Fenollosa”, *EL METEORO*, 23 noviembre 1845, N° 21, Págs. 163-64.

³⁵ “Dos Coronas”, Robustiana Armiño (dedicado a G. Gómez de Avellaneda); “A la señorita Robustiana Armiño”, Adela García; “Cantad hermosas” y “La flor del agua”, Carolina Coronado; “Quintilla”, María Francisca Díaz (La Ciega del Manzanares).

³⁶ Coronado, Carolina, “A las extremeñas”, OPCIT.Pág. 8.

nos, sujetos de deseo en la misma medida que un Byron o un Espronceda. Y es que no les resultaba fácil cantar como si fueran "ecos del alma" lo que, en realidad, suponía amoldarse a un corsé estético bastante estrecho y nada permisivo. Por eso algunos como Gómez de Avellaneda, partiendo del rechazo de la identificación de la figura del poeta con lo masculino plantea la no diferencia entre el deseo masculino y femenino, puesto que ambos, hombres y mujeres son sujetos de la poesía y del sentimiento. A este respecto afirmará contundente: "Las grandes almas son los grandes hombres", haciendo suyo un verso de uno de sus mentores, Quintana. Es decir, Avellaneda concede a la mujer una subjetividad idéntica a la que el Romanticismo concedía al hombre, subjetividad que se hace patente en poemas como "El por qué de la inconstancia", en el que rebate la creencia general de que las mujeres son inconstantes por esencia; en realidad, son tan inconstante como lo pueden ser los hombres: "Proclamas que las mujeres/ (Cual dijo no sé quién antes),/ piensan amar sus amantes/ cuando aman sólo al amor;/ (...) ¡Ay, amigo!/ no te niego/ Verdad que ten sólo prueba/ que son los hijos de Eva/ como los hijos de Adán".³⁷ Y de esta forma mucho más plena en su famoso poema "A él", en donde el sujeto femenino revela unos sentimientos eróticos muy alejados de la norma de feminidad vigente, y más cercanos a los poetas masculinos como Espronceda: "¿Qué ser divino era aquél?/ ¿Era un Angel o era un hombre?/ ¿Era un Dios o era Luzbel...?/ ¿Mi visión no tiene nombre?/ ¿Ah nombre tiene...!; Era Él?".³⁸

Pero a diferencia de Espronceda, el objeto de deseo de Avellaneda no es algo inalcanzable, vago, sino que ella lo percibe real: "Que tú eres no ha duda mi sueño adorado/ el ser que vagando mi mente buscó".³⁹ El problema radica, sin embargo, no ya en la existencia de un deseo que no puede ser satisfecho jamás, sino en que la satisfacción del mismo trae consigo la destrucción del sujeto femenino: "Trémula, en vano resistirte quiero/ de ardiente llanto mi mejila inundo,/ Decirlo, gozo, te bendigo y muero!".⁴⁰ Una destrucción que no sólo afecta al sujeto poético de Avellaneda sino al de todas aquellas poetas que se identifican con el sujeto masculino pasional y deseante:

*"Yo te adoraba en mi ilusión suprema/ cual a un ser puro que formó el Señor;/
Y en tu frente he lanzado un anatema y me hiciera sacrilega al amor/. Por qué per-
fido, y bárbaro, y perjuro/ me abandonas robando mi virtud:/ hiciste criminal mi
amor tan puro/ y sonríes al darme el ataúd".⁴¹*

³⁷ Gómez de Avellaneda, Gertrudis, "El por qué de la inconstancia", en Gertrudis Gómez de Avellaneda. Poesías y epistolario de amor y de amistad, Catena, Elena (Ed.), Castalia. Biblioteca de escritoras, M, 1989, Págs. 120-123.

³⁸ Gómez de Avellaneda, "A él", en Antología poética de escritoras del s. XIX..., Pág. 148-151.

³⁹ IBID. Pág. 150.

⁴⁰ Gómez de Avellaneda, G. "Soneto imitando una oda de Safo", en Gertrudis Gómez de Avellaneda..., Págs. 57- 58.

⁴¹ EL TALADOR. GACETIN DEL BELLO SEXO, "La furiosa", 24 Octubre 1844, nº 17, Págs. 264-265.

Otras veces, el castigo a la pasión femenina no es ya el aniquilamiento del sujeto poético sino la imposibilidad de expresión de la misma, la necesidad forzosa de ocultarla, de silenciarla: “¿Por qué vivo en esta tierra/ que a mi amor honesto y fiel/ por solo remedio encierra/ un recato, que cruel/ a mi amor mis labios cierra?”. Y termina: “He nacido mujer, mi pobre lira/ a tan triste verdad gime y estalla: y el acento de amor, que amor inspira/ dentro del pecho sofocado calla”.⁴²

Y en fin, en otras ocasiones el deseo erótico halla su castigo en la soledad, en la búsqueda de la correspondencia de un amor que jamás será correspondido. Este es el caso del poema “Fantasía” de Angela Grassi, la cual, pese a su acérrima defensa del ángel del hogar, tanto en prosa como en verso, expresa en dicho poema una pasión tan arrebatada como lo pudieran haber hecho Victor Hugo, Byron o Espronceda: “Este fuego abrasador/ que me diste sin tasa/ que me consume y abrasa/ con su desmedido ardor; ese horroroso volcán/ que el corazón me devora”.⁴³ Una pasión que, sin embargo, está condenada a la no realización, puesto que el sujeto poético no encuentra quién corresponda a su desmedido amor: “Nadie se apiada de mí/ nadie me ofrece un consuelo/ doquier almas de yelo/ por desgracia descubriría”.⁴⁴ Dotado de un corazón ávido de deseo “Desear siempre, desear/ con infatigable anhelo,/ mirar entreabierto un cielo/ y en un abismo habitar”, su destino será vagar/ eternamente en soledad y olvido: “¡Todas aman en la tierra/ y para mí no hay amor/ yo solo en sus decretos eternos a soledad y olvido condenó!”.⁴⁵ Y es que “el deseo erótico y su satisfacción significaban la muerte de una identidad social definida por la ausencia de placer sexual”.⁴⁶

Tampoco encajaban con el ideal doméstico la ambición o el deseo de gloria, que, sin embargo, también podemos rastrear en estas poetisas. Carolina Coronado, por ejemplo, deja traslucir en algunos de sus poemas una importante tensión entre el deseo de fama y la identidad femenina. Ese es el caso de “El girasol”⁴⁷ en el que valiéndose del símbolo de la flor que busca desde el alba hasta el anochecer los rayos del sol, a pesar de que con ello cava su propia tumba, se plantea los peligros que para el sujeto femenino supone el intento de dejar de ser “humilde abeja”, siempre ignorada para convertirse en águila de altos vuelos admirada por todos, tal y como había planteado ya en el soneto que dedicara a su tío D. Pedro Romero. Y sin embargo, aun consciente de que la gloria como el deseo sexual, sólo conducen a la destrucción de la mujer, no deja de sentirse atraída por ella, hasta el punto de buscar en Dios respuesta a una ambición la que ella misma no

⁴² GIL, María, “El amor de una mujer”, *ELLAS*, 15 Febrero 1852, Nº 3, Pág. 19.

⁴³ Grassi, Angela, “Fantasía”, *EL METEORO*, 6 Julio 1845, Nº 1. Págs.2-4.

⁴⁴ *IBID.* Pág. 3.

⁴⁵ *IBID.* Pág. 3.

⁴⁶ Kirkpatrick, S. Las románticas..., Pág. 180.

⁴⁷ Coronado, Carolina, “El girasol”, en Kirkpatrick, S, Antología poética..., Págs. 114-116.

se siente capaz de dar salida: "¿Por qué te plugo señalar mi frente/ con rayo de ambición, fuego de orgullo?/¿Por qué de humilde arroyo la corriente/ y de sonoro mar darme el murmullo?".⁴⁸

Pero no sólo el deseo de triunfo literario, la ambición o el orgullo de Coronado chocan con el concepto de ángel del hogar, sino también, y quizás en mayor medida, su lucha en defensa de los derechos femeninos, que ella estima pisoteados constantemente por los hombres. Una lucha que pone de manifiesto hasta qué punto el modelo de feminidad vigente no convierte a la mujer en "reina del hogar", como pretendía hacer creer el pensamiento liberal, sino en esclava sojuzgada bajo el poder del más fuerte. Y que lleva a Carolina en su poema "A Claudia" uno de los muchos⁴⁹ en los que desarrolla esta problemática, a exclamar rotunda: "¡Error, mísero error, Claudia; si dicen/ los hombres que son justos, nos mintieron;/ no hay leyes que sus yugos autoricen/¿Es justa esclavitud la que nos dieron?/¿justo es el olvido ingrato en que nos tienen?/ ¿justo que nuestra vida martiricen?".⁵⁰ Una situación de sometimiento e ignorancia que denunciarían también otras poetas, situándose así en los márgenes del discurso femenino normativo, caso de M^a Josefa Zapata ("La hija del pueblo").

Sin embargo, las luchas y las contradicciones de estas poetas entre el acatamiento de las normas sociales y literarias de su época y su rechazo; entre la identificación con el ideal femenino del ángel del hogar o con el sujeto lírico romántico pleno (masculino) no impedirían que a partir de la década de los 50 ese ideal doméstico se impusiera plenamente, dando al traste con aquella igualdad entre los sujetos poéticos de ambos sexos que defendiera Avellaneda. Pero la lucha de estas mujeres pioneras no resultó, pese a todo vana, pues ya fuese a través de la legitimación o del enfrentamiento con el modelo femenino de la domesticidad lograron abrir un camino para afirmarse como sujetos de la conciencia en lugar de como objetos de la misma, un camino que no ha dejado de ser transitado desde entonces.

⁴⁸ Coronado, Carolina, "En el monte. Y para ser de Dios ; ay soy muy poco!", *EL SEMANARIO PINTORESCO ESPAÑOL*, 1848, Pág.256.

⁴⁹ Otros son: "A Luisita", "El marido verdugo", "Libertad", "Cantad hermosas"...

⁵⁰ Coronado, Carolina, "A Claudia", 11 diciembre 1843, Págs. 68-70. Cit. Pág. 68.

Rituales femeninos y temporalidad biológica en algunos ejemplos del arte contemporáneo.

ELSA PLAZA MÜLLER
Universidad de Barcelona

Historia y feminidad

Estudios realizados en el campo de la psicología social¹ apuntan a que es la figura materna quien orienta nuestra memoria como así mismo la manera de *cómo* acordarse. Ella es quien sugiere aquello que debe ser memorable y lo que conviene borrar del relato a través de la comunicación a sus hijos de los hechos pasados. Estos acontecimientos, expresados con una carga de afecto o rechazo, conforman el entramado familiar que nos une a aquellos que nos precedieron o son nuestros coetáneos. Así, es a través de la transmisión oral que se aprende lo que *debemos* recordar en la vida y la forma en que conviene expresarlo. De esta manera el lenguaje *transforma, modela*, nuestro contenido mnésico. En este contexto, la expresión de una identidad diferenciada individual y social, conformada por conciencia de sí y memoria, sería parte de un *aprendizaje*.

De este modo, todo aquello que representa valores colectivos está también anclado en experiencias precisas e individuales, y éstas no sólo se circunscriben a una fecha determinada en el calendario de la historia del mundo, sino que para cada componente de una sociedad, un hecho determinado estará ligado a *imágenes*, un perfume, el color de un cielo, un papel de pared. Así, ¿cómo separar lo individual de lo social?, ¿la historia colectiva de la personal? La Historia es la suma de las vidas cotidianas de todos los seres que constituyen nuestro mundo. Y es la mujer, porque históricamente ha estado relegada al margen de lo que se ha considerado Historia, es decir de la vida pública, la que vive con mayor conciencia su cotidianidad, esa red de hilos de araña que teje nuestro devenir en el mundo, y a la cual se tiene acceso a través de la mirada particular, en detalle.

Paradójicamente, son los actos de la vida doméstica, repetidos al infinito, los que mueven al mundo. Vida doméstica donde, en el caso de las mujeres, fundamentalmente, aunque no exclusivamente, las acciones repetidas toman el cariz de rituales. Éstos aludirían a un mito incluso olvidado por sus oficiantes, el mito de una feminidad esencial.

¹ BILLIG, M. y Edwards, D. "La construcción social de la memoria" en *Mundo Científico*, N°150, pp. 814 ss. 1994.

Convento aquí en utilizar la palabra mito en el mismo sentido que lo hace Salabert², es decir como un “sistema de creencias”, una “ideología” global que proporciona al grupo sus “razones” para permanecer como grupo social. El mito, en este caso ofrece la posibilidad de una identificación del yo con lo femenino, y le da una razón de existencia como oposición a lo masculino, estableciendo un orden de cosas regido por normas que constituyen el entramado doméstico. Al ser ella, la figura materna, fundamentalmente la que nos “enseña” a recordar, como lo expresamos líneas arriba, será ésta la que nos dé las pautas para la construcción de nuestra historia, y para la inserción de esa, nuestra historia, en la historia social. Por ésto es necesario remarcar la manera en que ella, como principio femenino, trasciende la rutina e historiza su presente.

Así, es comunmente conocido que menstruaciones, relaciones sexuales, abortos, casamientos, embarazos, partos, nacimientos, enfermedades, fallecimientos son concebidos, en el ambito de la domesticidad, como hitos temporales que dan un sentido ordinal a los acontecimientos mundanos. Estos sucesos a la vez ratifican la pertenencia a un grupo identificatorio, el de las mujeres, cuyas señas de identidad, si nos atenemos a lo expuesto son fundamentalmente referencia a acontecimientos de tipo biológico.

Acordemos que el tiempo Histórico, es aquél que contiene todos los tiempos personales caracterizándose por su fluir. Es decir por su posibilidad de esquematizarlo como una flecha que viene del pasado, se actualiza en el presente y previene el futuro. Este tiempo Histórico contiene a su vez todos los diferentes ritmos biológicos que expresan a los diversos organismos vivos entre ellos evidentemente a los individuos humanos de sexo femenino. Pero los individuos humanos femeninos se caracterizan, como acabamos de sugerir, por una gran conciencia cíclica marcada por su propia fisiología y que en ciertas circunstancias determinan también su cotidiano y su manera de estar en el tiempo. De este modo estos ciclos femeninos son el que a las mujeres en general y particularmente a las que reducen la mayor parte de su actividad al ámbito doméstico, sirven- (además de otras coordenadas comunes a los seres humanos en su totalidad)-, de parámetros que ordenan los paisajes interiores, los recuerdos, que construye su propia subjetividad. Estos recuerdos son indispensables para la conciencia de una temporalidad subjetiva.

Así el sentimiento de duración, que es el que surge como la suma de todos los instantes memorables de nuestra vida, pareciera que en la mujer está íntimamente relacionado a este Tiempo biológico femenino. En este trabajo me interesa acercarme, a través de algunos ejemplos que nos sirve el arte, a la manera en que este tiempo biológico femenino es experimentado y relatado por las mujeres. Cómo esta temporalidad, que encierra todas las características de una temporalidad mítica, es decir cerrada sobre sí misma y con sus propios rituales internos, se historiza en el relato, en la comunicación de los hechos.

² SALABERT, P., *Figuras del viaje. Tiempo, arte, identidad*, Rosario, 1.995, p. 99.

Quiero recordar que el arte de vanguardia y fundamentalmente el surrealismo reforzó, alrededor de lo femenino su carácter de numinoso en las dos vertientes de impureza³ y potencia que coinciden, de acuerdo con Cazeneuve, con lo tremendo y lo fascinante, esas dos categorías estéticas que marcan el discurso surrealista de la feminidad. Pero cabe destacar también que el sentido de impureza que da el surrealismo a lo femenino es positivo, puesto que lo expone como quebrantamiento de las normas impuestas, estrechas y burguesas, a las cuales el orden establecido somete la potencia revolucionaria de la libido o del resentimiento social. Al respecto es interesante la defensa que hacen Eluard y Péret de las hermanas Papin acusadas de asesinar a quienes servían como empleadas domésticas.⁴

Decíamos que es de la comunicación oral con la madre (representación de lo *femenino* en el ámbito familiar) como aprendemos qué y cómo debemos recordar, es decir, aquello que es relevante. Además también nos transmitiría su propia conciencia cíclica. Veamos así cómo el arte realizado por mujeres -que trata de vehicular un discurso donde se cuestiona la *identidad femenina* tal como tradicionalmente se la ha entendido y transmitido-, expresa esta conciencia de temporalidad biológica femenina, así como también los hitos que ella determina como configuradores de esta misma identidad. Hitos que en ciertas ocasiones coinciden con rituales de paso de una categoría social a otra: de hija a esposa o a madre, de niña a mujer, de mujer fértil a mujer no fértil, de ciudadana a inmigrante, etc. Con lo que estarían marcando el fin de un ciclo y el comienzo de otro. Pero a la vez, dentro de cada ciclo existirían pequeños rituales cotidianos que perpetuarían a este mismo, expresando esta feminidad en cierto sentido esencial.

Cabe destacar que tanto en la literatura como en la plástica, la sangre es uno de los elementos que en el arte hecho por mujeres se utiliza con más frecuencia para simbolizar lo femenino. Implicaría por tanto la conciencia cíclica de muerte y regeneración, y todas las asociaciones que de ello se derive: fertilidad, paralelismo con la naturaleza, madre tierra, etc. En este sentido es paradigmática la obra de Ana Mendieta.

Pero vayamos a la manera que Cazeneuve, dentro del campo de la antropología, interpreta la sangre. Según este autor⁵ el chorro de sangre involuntario es un símbolo de muerte que se aproxima y la muerte desafía la estabilidad de las

³ No quiero dejar de remarcar el hecho de que la publicidad de compresas reafirme esta idea primitiva y mítica de que la menstruación es una suerte de impureza de la cual cabe protegerse, una mácula que la mujer sufre mensualmente y que determinada marca de compresas a la manera de un ritual de purificación, evita. Por esto a modo de oración reiterativa, suena en los oídos de toda mujer desde el altar televisivo "Te sentirás limpia, te sentirás nueva".

⁴ *Le surréalisme au service de la révolution*, N°5 junio de 1.933. Cit. en AAVV, *La femme et le surréalisme*, Musée Cantonal de Lausanne, 1.988.

⁵ CAZENEUVE, J., *Sociologie du rite*, Paris, 1.971.

reglas, a lo cual siempre se teme. Aunque la sangre también es símbolo de vida. Cuando el “primitivo” vierte a voluntad su sangre en una ceremonia, él es maestro del acontecimiento, pero, la sangre involuntaria no es más que misterio. Es así que la regla de las mujeres, que también es una regla, es decir que pertenece a un orden de cosas, es visto como la revelación de un mundo inconsciente, imposible de controlar, (por los hombres). Por lo tanto este derrame involuntario toma el carácter de numinoso, en tanto que abre una brecha hacia otro mundo más allá de las reglas androcéntricas⁶ de la comunidad. Por ésto el doble sentido de impuras y potentes que adquieren en ciertas sociedades las mujeres menstruantes o parturientas, ya que sufren cambios, misteriosos para el hombre, pero que garantizan la pervivencia de la comunidad.⁷ Y la renovación de la vida es precisamente ese misterio que se sugiere.

Sangre menstrual, sangre de la defloración, sangre del parto, ausencia de sangre en el embarazo y la menopausia. Sangre como ofrenda simbólica a la diosa de la feminidad, para perpetuar su existencia. Cuando la sangre deja de brotar ¿qué ocurre con una feminidad construída alrededor de este elemento? Esta idea de lo femenino asociado exclusivamente a una sexualidad fértil, tan profundamente arraigada en nuestro subconciente, se convierte en una trampa.

La sangre en un relato de Mercè Rodoreda.

Mercè Rodoreda en el relato al cual nos acercaremos ejemplifica algo de lo que hemos expuesto. Resumiendo, la obra trata de una mujer cuya menopausia coincide con el alejamiento afectivo de su marido. La historia, contada en primera persona, nos adentra en la intimidad de un mundo femenino cerrado. Sus referentes sociales son masculinos. Al dejar de ser hija para convertirse en esposa, se siente traidora a su padre. Es ella una mujer sin vida pública cuyo devenir es pautado por sus menstruaciones y por un ritual anual que evoca claramente su sexualidad: plantar dalias en una jardinera junto a su marido. En esta pareja estéril las dalias son como sus hijas:

⁶ La idea de agregar a lo definido por Cazeneuve la palabra androcéntrico es mía y lo utilizo en el sentido que le da Amparo Moreno Sardá en *La otra política de Aristóteles*. Lo hago así pues creo que esto aclara el sentido de numinoso que se le da a la sangre femenina, pues escapa al mundo controlado por los varones adultos de la comunidad.

⁷ Cabe destacar que para los andamaneses son las mujeres las que dominan el tiempo a través de sus reglas. Estas son los marcadores temporales de la comunidad, puesto que el calendario de floraciones de varios árboles es el que otorga el nombre a la mujeres desde su menarquía hasta el primer parto, éste nombre coincidirá con el árbol que esté en flor en este momento. Según comunicación personal de Ignasi Terradas en base a las monografías de E. H. Man, A. R. Radcliffe Brown y L. Cipriani sobre los nativos de la Gran Andamán.

"...en aquesta panera sense res el meu marit hi plantava dàlies. Feia un sot amb un punxó en la terra flonxa i jo li anava donant les cabeces... I a la nit, quan em deia "-vine!(....) jo sentia aquella olor de terra bona. I el meu marit deia que les dàlies eren els nostres fills..."⁸

Más adelante, la protagonista se ve expulsada de este mundo feliz y cíclico. Una alteración en su fisiología marcará el comienzo del desorden en un mundo normatizado:

"I em penso que tot el mal va venir perquè vaig a ser dona de molt joveneta, sap?, i tot va començar quan vaig deixar de ser dona."⁹

Sus reglas marcan un antes y un después. Ser mujer se relaciona con la vivencia de su sexualidad, y ser mujer de un hombre es lo que da una razón a su sexualidad naciente. Así el antes de ser mujer es el mundo asexuado en el que es *hija*, la infancia de los sentimientos donde la prohibición del incesto borra toda referencia sexual. En la infancia no se es mujer, se es sólo hija. La sangre la convierte en mujer, es mujer para aquel hombre que con su punzón planta las dalias en la tierra que ella apronta. De este modo, la ausencia de sangre la expulsa fuera de su pequeño mundo, la arroja a la historia, allí donde el tiempo pasa de verdad.

"I en aquell moment vaig enyorar la sang que quan la vaig veure per primera vegada em va fer plorar tant perquè em va semblar que era una tara i, amb aquella tara, ningú es voldria casar amb mi. Perquè, sap? uns quants dies del mes estava neguitosa, però en acabat estava al cel i com si m'aguessin fet nova. Mentre que, sense la sang, sempre estava igual..."¹⁰

Esta identidad relatada se afirma en el tiempo que recrean sus ciclos menstruales, así como en el que marca el paso de las estaciones, que también simbolizan su propia maternidad desplazada y sublimada en el ritual de las dalias. La ausencia de sus reglas, que altera sus ciclos personales quiebra esta especie de tiempo mítico que protegía su conciencia de mujer, relacionada tan claramente con la tierra fértil. Se inicia un período de crisis personal y en su relación de pareja. La desolación y los celos, incentivados por el ambiguo comportamiento de su esposo, hacen presa de sus pensamientos. De pronto se da cuenta que ese tiempo lineal, que le ha despojado de su sangre y ha marcado con sus huellas su cuerpo, no ha dejado tampoco indemne a su marido. Y, como si despertara de un sueño, lo descubre viejo y ridículo. Los celos se convierten en un sentimiento maternal que, poco a poco, se transforma en indiferencia. De este modo, su relación matrimonial toma un cariz diverso. Podría decirse que este vínculo, construido para ella como simbiosis casi sagrada, deviene profano y pierde su senti-

⁸ RODOREDA, M., "La Sang", en *Tots els contes*, p. 15, 1.993.

⁹ Idem, p.19.

¹⁰ Idem, p.19.

do. Surge la conciencia de que ambos están sometidos a un devenir histórico que vá más allá del que habían construido juntos.

Un yo (el de ella) siempre en relación a otro, en este caso masculino, no resiste la prueba de lo mundano. Este personaje necesita para continuar viviendo la mirada de ese otro que le dé su razón de ser. Luego, al dejar de ser esposa, al romper su compromiso afectivo-sexual, necesitará volver al orden paterno traicionado por su sexualidad. Así, reconstruye un nuevo topos mítico, esta vez asezuado, para reencontrarse como hija, en un mundo totalmente infantilizado.

I quan ja va ser fosc vaig tancar i barrar la casa i tremolava de por, i per fer-me passar la por vaig remenar calaixos sense saber ben bé que buscava, i el que buscava ho vaig saber quan ho vaig trobar: buscava el retrat del meu pare (...). Des d'aquell dia vaig a començar a viure amb el meu pare. Parlava amb el retrat. Li deia: M'en vaig a comprar, sent? (...). I em semblava que el meu pare em mirava i em deia: "Vés, vés. I Aquell any amb el meu marit ens vam separar.(...)...i si veig dàlies en un aparador em ve como una mena de mareig i tinc ganes de vomitar..."¹¹

A medida que esta mujer va desgranando sus sentimientos descubrimos las alternancias de su identidad: Yo hija—Yo mujer—Yo hija. Un Yo cerrado en una estructura simétrica determinada por la relación que se establece con los dos hombres de su vida. La identidad Yo mujer, se desplaza hacia un estado anterior: Yo hija, creando otro mundo, donde una nueva pareja, la formada por el binomio padre-hija la encierra en una aparente estabilidad amorfa. Los rituales que recrean y afirman esta nueva relación no pueden ser del orden simbólico de la fertilidad, pues en el orden paterno rige la prohibición del incesto. Pero sí son necesarios otro tipo de rituales: aquellos que afianzan la ley del padre. Ella confirma esta ley en los diálogos que mantiene con el retrato, mostrándose dependiente de la fotografía que simbólicamente representa al padre ausente.

Una identidad fundada en un orden mítico, es decir en un temporalidad cíclica cerrada, que hace de una de las etapas de la biología femenina fundamento de esta temporalidad, es una identidad en peligro, contra ésto pareciera alertarnos el cuento de Mercé Rodoreda. El ser humano vive inmerso en la conciencia de cambio, tanto del que se opera en el universo como el que acontece dentro de sí, en su pensamiento y en su propio cuerpo. Una de las pautas que inciden en la conciencia de cambio son los ritmos biológicos y en el caso de las mujeres, como ya lo venimos comentando, los suyos propios. Pero el período de fertilidad de las mujeres, marcado por la llegada de las primeras reglas, es sólo un período, no un estado definitivo, y por tanto tampoco definitorio de lo femenino. La fertilidad, y toda su simbología estrechamente vinculada a la sangre, es uno de los cambios por los cuales circula la feminidad corporizada y en consecuencia sometida a estados diversos.

¹¹ Idem, p. 24.

La identidad femenina es la suma de todos esos estados que marcan nuestra naturaleza, cuestión que a veces parece olvidarse si consideramos la simbología a la que se acude para expresarla. Así, pues en este orden cíclico definido por una sexualidad potencialmente fértil toda alteración es vivida como desestructurante.

Shigeko Kubota, “pintura vaginal”

A continuación nos acercaremos a otra obra, en este caso se trata de una *performance* realizada en 1.965 por Shigeko Kubota, integrante del grupo *Fluxus* en Nueva York. En ella Kubota reafirma esa idea, de la cual partimos al comienzo de nuestro trabajo, según la cual las diversas etapas de nuestra vida de mujer son ordenadas con parámetros biológicos. Ya vimos la versión que de ésto nos relataba la escritora catalana Mercé Rodoreda, veamos la interpretación de Kubota.

Su trabajo: *Vagina painting* consistía en una gran pintura realizada en el suelo, utilizando como elemento para materializar sus grafismos una brocha que la artista se sujetaba a las bragas y que iba mojando en pintura roja. Encontramos en esta realización una clara referencia al ciclo menstrual que la artista relaciona con otro ciclo que se iniciaba para ella al llegar a los EEUU desde Japón, un año antes.

Esta acción en su época fue leída como una forma de reclamar un espacio femenino dentro del arte estadounidense, dominado durante los años 50 y comienzo de los 60 por los artistas del grupo de los expresionistas abstractos, los cuales funcionaban a la manera de una hermandad exclusivamente masculina. Entendido así, la obra de Kubota se convierte en una desacralización del espacio masculino mediante la inserción de las marcas de la feminidad en aquel espacio. Introduciendo su historia personal, pautada ostensiblemente por sus ciclos menstruales, Kubota nos ofrece un ritual que funciona al revés de como lo hacía en el caso del personaje de Rodoreda. Ella no intenta recrear un tiempo mítico cerrado, a través de un orden ritual, sino que trata de romper ese orden, introduciendo una anomalía en él. En este caso la anomalía es el grafismo que su cuerpo femenino ejecuta, con la pintura que simboliza su sangre, en un espacio considerado para hombres. Así, la artista juega con el doble sentido tradicional de la sangre femenina, como elemento *impuro*, desacralizador de un espacio, y por esto mismo como *potencia* transgresora.

En el caso del personaje de Mercé Rodoreda se evidencia una regresión simbólica a una temporalidad mítica cerrada, fundada en las imágenes y las normas del pasado: ya que sale del orden marital para recogerse nuevamente en el paterno, su historia personal se resiste a la contingencia de un mundo exterior en el que aparentemente no se siente cómoda. En cambio Kubota apela a hacerse un lugar en ese mundo dominado por *reglas* que no son las femeninas. Y desde su historia subjetiva, desde sus ciclos propone un espacio histórico-social más amplio que de cabida también a lo femenino no como misterio, por tanto como mito, sino como historia.

Si el símbolo: la sangre se historiza, deja de pertenecer a la representación de una esencia inamovible. Por tanto su valor simbólico se relativiza, pudiendo ser reemplazado por otro elemento. Y aquí está la validez de los símbolos en su doble juego, como inamovibles definiendo *lo esencial*, o meramente circunstanciales, para definir procesos, cambios que fundamenten esa feminidad siempre en vías de estructuración.

Ana Mendieta y la sangre virginal

No quiero dejar de aproximarme a otra obra, en este caso la de Ana Mendieta, ya que en ella vemos una reitarada utilización de la sangre como elemento discursivo. Pero en este caso la artista le aplica diversos significados: sangre de cuerpo de mujer violado, sangre de animal sacrificado como símbolo de pureza y vitalidad, sangre como alusión al potencial creativo femenino.

La acción de Ana Mendieta a la que específicamente me referiré: *Muerte de un pollo* -que la artista realiza siendo aún estudiante de arte en la Universidad de Iowa en 1.972-, nos trae el recuerdo de las *performances* de Hermann Nitsch donde se aludía a la catarsis positiva que produciría la evisceración de un cordero y el juego en escena con sus despojos y su sangre. Las acciones de Nitsch tenían como excusa la recuperación de aquellos instintos humanos primigenios reprimidos por el proceso de culturización, según lo expresa Freud en el *El Malestar de la cultura*. Según Nitsch el ejercicio de la violencia desplazada hacia el cordero, produciría un nuevo orden donde la violencia, saciada en el ritual, quedaría satisfecha socialmente. Sin embargo, en la acción de Mendieta hay algo que difiere fundamentalmente de la acción de Nitsch y es el valor del objeto sacrificado. En el caso de Nitsch el cordero se trata de un agente catártico -si bien podríamos hablar del simbolismo de éste para el cristianismo-, en cambio en el de Mendieta, el pollo sacrificado ocupa el lugar del cuerpo femenino es decir en este caso se produce un desplazamiento de la identidad. Así el espectador se identifica con la víctima del sacrificio.

Según la lectura que Donald Kuspit hace de esta *performance* la artista se identifica con el pollo blanco (virginal) que se sacrifica. “El asesinato, dice Kuspit, es un suicidio desplazado, y al mismo tiempo una metáfora de la iniciación sexual.”¹² En esta acción el pollo blanco se mancha con su propia sangre y mancha también el cuerpo de la artista que aproxima su cuello sangrante a su pubis. El cuello por un momento aparece como falo ensangrentado. Doble alusión por tanto a los miedos inconscientes tanto femeninos como masculinos, que

¹² KUSPIT, D. “Ana Mendieta, cuerpo autónomo” en AAVV, *Ana Mendieta*, Barcelona, 1.997, pp. 35 ss.

bordean las primeras relaciones sexuales. Miedo a la castración por parte de los hombres, según la clásica teoría freudiana. Y por otro lado, la visión femenina de la pérdida de la virginidad como un acto doloroso donde la toma de conciencia del ser mujer, a través del contacto con la otredad, se produciría de forma temidamente violenta. Así lo femenino y lo masculino pasan, en el ritual, de uno a otro de los componentes del mismo, alternándose los roles y los atributos de cada uno de ellos. Pues es por momentos la artista el personaje activo de la relación siendo que tradicionalmente a lo femenino le correspondería la pasividad.

Ana Mendieta había expresado ya antes de esta *performance* y luego en otros trabajos la búsqueda de su identidad, tanto de mujer como de latinoamericana en EEUU, a través de la inversión de roles para experimentar en la mirada del otro. Aquí se alude al ritual del matrimonio y a la exigencia de virginidad en las mujeres. En este ritual es el ser femenino el centro de la expectativa y el que a través del sacrificio de su himen, adoptará una nueva identidad fundada por la apropiación de su cuerpo por el que será su marido. Digamos que Mendieta realiza una interpretación del matrimonio tal como lo expresaba Mercè Rodoreda en su relato. Mendieta descodifica este ritual y lo pone en paralelo a un sacrificio, donde la mujer enajena su propio ser en aras del cumplimiento de una función social y biológica. Es un rito de paso, que marca, como en las anteriores obras que analizamos, el fin y la apertura de un nuevo ciclo.

Pero si en el personaje de Mercè Rodoreda encontramos la sumisión a este orden, en la recreación del mismo a través de la acción de Mendieta, nos hallamos frente a la subversión de este mismo orden. No sólo por el bárbaro paralelismo que establece con el pollo decapitado, y la identificación de su identidad femenina, con éste, sino también por el juego circular de roles. Se dice que la toma de conciencia del cuerpo femenino se realiza a través del acto sexual, donde su cuerpo se diferencia del otro y se afirma en su propio atractivo y poder. Pero también es evidente que en este acto se produce una pérdida, puesto que si la identidad se funda en el otro que la percibe como objeto feminizado, esta identidad dependiente, fundada en la mirada masculina, se verá excluida de una afirmación personal autónoma propia más allá de lo estrictamente sexual.

Tal es la problemática acerca de la cual reflexiona Mendieta, como así también las obras anteriormente analizadas. Pero a diferencia del personaje femenino de Rodoreda, los rituales que recrean tanto Kubota como Mendieta no apelan a un orden cíclico que rectifica esta identidad dependiente de ese orden. Los rituales de Shigeo Kubota como los de Ana Mendieta desacralizan la feminidad cristalizada en conceptos cerrados, dándole la ambigüedad de lo fluctuante, de lo que se transforma. Así Kubota traslada lo femenino al campo cerrado y masculino del expresionismo abstracto abriendo un espacio metafórico en él para que las huellas de un cuerpo de mujer inscriban en ese espacio un discurso propio.

Mendieta años más tarde profundiza en estos conceptos. Siguiendo con esta tradición, retoma el tema de la sangre como marca de la feminidad, pero la sangre entendida como conceptualización internalizada del cuerpo. No es la sangre

como reclamo de una feminidad ofrecida al otro masculino, sino la sangre como flujo de vida y símbolo de muerte, como aquello que comunica el interior con lo exterior. Y esta concepción del flujo sanguíneo podemos verla afirmándose en numerosas performance realizadas con posterioridad. En ellas el cuerpo se quiere como toma de conciencia de sí mismo en relación con el universo todo. Un universo conformado también por lo masculino, pero siendo que este cuerpo de mujer no se constituye sólo para él, sino también para la sensual convivencia con todo lo creado.

A modo de conclusión

Cada uno de estos ejemplos nos dan cuenta de una etapa en la enunciación de la feminidad. Rodoreda es la primera y se conforma en la exposición de las circunstancias: el círculo aparentemente sin salida donde se construye el ser dependiente, encerrado en sus ciclos y sus rituales que recrean esta dependencia. Allí la sangre es presencia que se hace ausencia y en su ausencia deja de designar, infantilizando a la mujer que se construye en su fluir.

Kubota es la feminidad que abre espacios nuevos, es la sangre que brota para expandirse más allá de los límites fijados: un nuevo ciclo, un nuevo país, un nuevo espacio en el arte, y el futuro que se abre y engloba todos estos comienzos.

En Mendieta la sangre es feminidad herida, pero también feminidad que resurge como regeneración después de la muerte. En este sentido Mendieta nos retrotrae al simbolismo que la muerte adquiere para los románticos del siglo XIX, pero si en éstos la muerte era una realidad, para Mendieta es sólo un desplazamiento simbólico hacia la resurrección en forma de identidad enriquecida con todas las experiencias que la sensualidad y la conciencia de pertenencia a lo universal puede aportar. Pero también, como luego enfatizarán las artistas de la década del 90, Mendieta cuestiona los límites: dentro/fuera, vida/muerte. Así la sangre es también aquello que expresa el interior humano, elemento tanto corpóreo como espiritual en su simbología.

Por tanto cada uno de los rituales, recreados por estas artistas, están estrechamente ligados a esa temporalidad biológica femenina a la que aludíamos en principio. Y ellos nos relatan a través de su puesta en escena un cierto aspecto de esta temporalidad. Fines y comienzos de ciclos donde la sangre es el pretexto del discurso. La sangre ya sea como elemento icónico, indiciario o simbólico o pasando por estos tres estadios del signo, lo cual nos hablaría de un feliz dominio del lenguaje para servirse de él, de la experiencia que se conjuga en expresión, transformándose en los últimos dos ejemplos en previsión de algo nuevo. De una renovada feminidad que se nutre de los opuestos y de la usurpación de los límites.

Figuras de la(s) diosa(s): rituales femeninos y modelos matrísticos de representación en el arte contemporáneo.

PATRICIA MAYAYO

Universidad Autónoma de Madrid

En la primavera de 1978, la revista norteamericana *Heresies* dedicaba un número monográfico al tema de la Diosa Madre: la arquitecta Mimi Lobell describía varios templos consagrados a las deidades femeninas; Buffie Johnson y Tracy Boyd estudiaban la imaginería de las Diosas prehistóricas y Judith Todd defendía la creación de una nueva espiritualidad femenina¹. La publicación de este número de *Heresies* no hacía sino reflejar uno de los fenómenos más significativos del arte feminista de los años 70: la recuperación de la imagen de la Diosa Madre y de los símbolos asociados a los cultos “matriarcales”. En esta comunicación me propongo estudiar brevemente algunas de las propuestas artísticas más representativas de la época y analizar varios de los problemas ideológicos que suscita, desde una perspectiva feminista, esta revitalización del universo simbólico de la Gran Diosa.

La fascinación del arte feminista de los años 70 por la imagen de la Diosa Madre se inscribe dentro de una vasta corriente de interés hacia las religiones pre-patriarcales. Un interés, en primer lugar, de carácter histórico o arqueológico. En 1974 ve la luz un conocido ensayo de Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe: Myths and Cult Images, 6500-3500 BC*, en el que la historiadora norteamericana se propone demostrar la existencia de una religión universal fundada en el culto a la Diosa Madre, una religión cuyas raíces se hundirían en el Paleolítico y que de la denominada “Vieja Europa” (esto es, el sureste del actual continente europeo) se habría transmitido a la Creta Minoica, para ser finalmente arrasada, en torno al 4500-2500 a.c, por las invasiones indoeuropeas, que sancionarían así, según Gimbutas, el triunfo definitivo de los panteones patriarcales. “La más antigua civilización europea”, escribe, “fue salvajemente destruida por el elemento patriarcal y nunca se recuperó, pero su legado persistió en el sustrato que alimentó posteriores desarrollos culturales europeos. Las creaciones de la Vieja Europa no se perdieron; transformadas, enriquecieron enormemente la psique europea”². Es este mismo legado el que pretende recuperar la escultora

¹ Sobre este punto consúltese RICKEY, C.: “Writing (and Righting) Wrongs: Feminist Art Publications”, en BROUDE, N. y GARRARD, M.D. (eds.): *The Power of Feminist Art. The American Movement of the 1970's, History and Impact*. Nueva York, Abrams, 1994, pp. 126-27.

² GIMBUTAS, M. (1974): *Dioses y diosas de la Vieja Europa 7000-3500 a.c.* Madrid, Istmo, 1991, p. 276.

Merlin Stone en un libro publicado poco tiempo después, *When God Was a Woman*, en el que el culto a la figura de la Diosa Madre aparece asociado a la idea de la existencia de un presunto matriarcado primitivo³.

El interés del movimiento feminista en los años 70 por la imagen de la Diosa Madre no se circunscribe, sin embargo, al ámbito de la investigación histórica: al amparo de la llamada teología feminista (o, como algunas de sus defensoras prefieren denominarla, de la *teología*), la Gran Diosa se transforma, para muchas mujeres, en una nueva fuente de espiritualidad⁴. En 1976 se inicia la publicación, en San Francisco, de la revista *Lady Unique*, consagrada en su totalidad a las deidades "matriarcales"; dos años más tarde tiene lugar en Santa Cruz un congreso internacional bajo el título "El resurgir de la Diosa Madre". A lo largo de la década, florecen, en Estados Unidos y Gran Bretaña, toda una serie de grupos de culto organizado a las Grandes Diosas, como "The Church of the Goddess", "The Sisterhood of Wicca" o "The Covenant of the Goddess" que llega incluso a ser reconocido oficialmente como iglesia en California. En muchos de estos grupos, se combinan prácticas rituales asociadas a la brujería medieval (considerada, por algunas teólogas feministas, como la heredera directa de las religiones pre-patriarcales) con los símbolos e imaginaria característicos de las Diosas prehistóricas.

Esta recuperación de la imagen de la Diosa Madre (en su doble vertiente, arqueológica y religiosa) impulsa a toda una serie de artistas, a lo largo de los años 70 y principios de los 80, a reivindicar la construcción de "un nuevo mito feminista" articulado en torno a la figura de la Gran Diosa. Se trata, en definitiva, según la fórmula acuñada por Gloria Orenstein, de recuperar todo un territorio iconográfico ignoto, el de los símbolos "matrísticos" de representación (símbolos, por mencionar tan sólo algún ejemplo, como el laberinto, la espiral, la serpiente o los cuernos de consagración)⁵.

La influencia de Marija Gimbutas es claramente perceptible en uno de los proyectos más discutidos en la literatura histórico-artística de la época, *The Dinner Party*, realizado por la artista norteamericana Judy Chicago entre 1973 y 1979. La obra, instalada en el interior de una habitación de grandes dimensiones, consiste en una mesa en forma de triángulo equilátero, preparada para treinta y nueve cubiertos. Cada uno de estos cubiertos se halla dedicado a una mujer, bien sea una figura histórica (como la reina egipcia Hatshepsut, Santa Brígida o Christine de Pizan) o mitológica (como las diosas Ishtar, Isis o Artemis), cuyo

³ STONE, M.: *When God Was a Woman*. Nueva York, Dial Press, 1976.

⁴ Sobre este punto véase KING, U.: *Women and Spirituality. Voices of Protest & Promise*. Londres, MacMillan, 1989, pp. 118-159.

⁵ ORENSTEIN, G.: "Recovering her Story: Feminist Art Reclaim the Great Goddess", en BROUDE, N. y GARRARD, M. D. (eds.): *The Power of Feminist Art. The American Movement of the 1970's, History and Impact*. Nueva York, Abrams, 1994, p. 177. Orenstein emplea el término "matrístico", en lugar del más difundido "matriarcal", para huir de la polémica suscitada, en el ámbito de la antropología, en torno a la existencia de sociedades matriarcales.

nombre aparece bordado en la parte frontal de la mesa. Frente a cada uno de los nombres, hay un plato de porcelana, cuyo diseño evoca simbólicamente la figura de la mujer homenajead. Lo que Chicago pretende ante todo, en este proyecto, es reparar lo que percibe como una injusticia inconmensurable: la omisión de las mujeres del curso de la Historia. Mediante este homenaje a toda una serie de figuras eminentes, la artista aspira a crear una genealogía femenina, esto es, una tradición con la que las mujeres puedan identificarse. Pero lo que me interesa subrayar aquí, sobre todo, es cómo Chicago reproduce un relato de los orígenes próximo al que defienden Gimbutas o Stone en sus escritos: “Tomando como punto de partida las sociedades pre-patriarcales”, escribe, “*The Dinner Party* hace referencia al desarrollo del culto a la Diosa Madre, reflejo de una época en la que las mujeres disfrutaban de poder político y social (...) La obra describe a continuación la destrucción paulatina a la que se ven sometidas estas sociedades gineocráticas y el establecimiento definitivo de la hegemonía de los hombres sobre las mujeres, analizando cómo se institucionaliza esta opresión y cómo responden a ella las mujeres”⁶. Así, el primero de los cubiertos aparece dedicado a la figura de la Diosa Primordial que representa, según Chicago, “el principio femenino original del que emerge la vida”. “La Diosa Primordial”, añade, “es la Vagina Primigenia, con su centro oscuro y húmedo; toda su energía emana de su matriz sangrante (...) En el principio, la vida y la muerte se hallaban fundidas en su cuerpo como manifestaciones de un proceso infinito de decadencia y resurrección”⁷. El diseño del plato remite, en efecto, a una forma de claras reminiscencias vaginales (recordemos que Chicago, junto a la artista Miriam Schapiro, fue una de las principales inspiradoras de la llamada “iconología vaginal”), que descansa sobre una espiral, uno de los símbolos femeninos más ancestrales, según la artista. “Es la forma básica de una olla o de una cesta”, señala a este respecto, “los objetos que permitieron a nuestras antepasadas almacenar y transportar sus posesiones fuera y dentro de la cueva en los principios de la civilización”⁸. En los platos siguientes, dedicados a la Diosa de la Fertilidad, a Ishtar, a Kali y a la Diosa Serpiente, Chicago explora la evolución de la figura de la Diosa Madre a través de distintas culturas, al tiempo que analiza la progresiva patriarcalización del panteón universal. “Es posible documentar”, observa, “el cambio del matriarcado al patriarcado en los mitos, leyendas e imágenes de la Diosa. Poco a poco, su figura se vio subordinada a la de los dioses masculinos; en algunos casos, se alteró simplemente el sexo de la Diosa y sus templos y rituales fueron transferidos a deidades patriarcales. Los poderes benéficos que se atribuían originalmente a la Diosa se fueron, progresivamente, disipando”⁹.

⁶ CHICAGO, J. : *The Dinner Party. A Symbol of our Heritage*. Nueva York, Anchor Press, 1979, p. 53.

⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁹ *Ibid.*, pp. 52-62.

La referencia a la figura de la Diosa Madre reaparece en una fotografía de la artista norteamericana de origen cubano Ana Mendieta, *The Tree of Life* (1977), en la que la puede verse a la propia Mendieta erguida frente a un árbol de enormes dimensiones, con los ojos cerrados, los brazos levantados con las palmas de las manos hacia afuera en un gesto de bendición (un gesto que, a lo largo de los 70, se transformará en un símbolo *tealógico* muy popular) y el cuerpo desnudo totalmente cubierto de hierbas y barro. Parece obvio que, por una parte, esta obra alude a la asociación existente en muchas religiones antiguas entre el Árbol de la Vida y la figura de la Diosa Madre¹⁰; por otra parte, resulta evidente que la fotografía refleja un intento de fusión entre la naturaleza y el cuerpo de la artista. Cubierta de barro de tal forma que el color de su cuerpo se confunde con el del árbol frente al que se alza y en una pose de rígida verticalidad que emula la de éste, Mendieta se disuelve en el paisaje circundante:

“Mi arte es una forma de restablecer los vínculos que me unen al universo. Es una vuelta a la fuente materna. Mediante mis esculturas earth/body me uno completamente a la tierra (...) Me convierto en una extensión de la naturaleza y la naturaleza se convierte en una extensión de mi cuerpo. Este acto obsesivo de reafirmación de mis vínculos con la tierra es realmente la reactivación de creencias primitivas (...) [en] una fuerza femenina omnipresente, la imagen que permanece tras haber estado rodeada por el vientre materno, es una manifestación de mi sed de ser”¹¹

Esta fotografía constituye, en cierto modo, el documento gráfico de un ritual privado, un ritual durante el cual Mendieta trabaja *en* y *con* la tierra, fundiéndose y hundiéndose en ella, delimitando en el paisaje las fronteras de un territorio sagrado. Pero es, sobre todo, la artista norteamericana Mary Beth Edelson la que otorga a su obra un sesgo marcadamente ritual. En una *performance* realizada en la Galería A.I.R. de Nueva York en 1977, *Memorials to 9,000,000 Women Burned as Witches in the Christian Era*, Edelson se inspira claramente en los cultos “matriarcales” y en las prácticas rituales de brujería a los que me refería anteriormente. “Cuando estaba indagando sobre la figura de la Diosa Madre”, afirma, “una pregunta me obsesionaba incansablemente: ¿cuándo y cómo fue erradicado el culto a la Diosa Madre? Esta pregunta me llevó a investigar sobre la caza de brujas y a dedicar una exposición conmemorativa a esas mujeres”¹². Para entrar en el espacio expositivo, era necesario atravesar una gran puerta de entrada (una puerta que marcaba el límite entre el mundo profano y el espacio sagrado de la galería), decorada con una serie de manos fotografiadas en un gesto similar al de los cuernos de consagración. La puerta daba paso a una

¹⁰ Sobre esta asociación véase QUANCE, R. : “Mujer o árbol : las mujeres como objetos y sujetos poéticos”, *La balsa de la Medusa*, nº 33, 1995, pp. 43-56.

¹¹ Cit. en KUSPIT, D. : “Ana Mendieta, cuerpo autónomo”, en *Ana Mendieta*. Barcelona, Fundació Antoni Tàpies, 21 enero-30 marzo 1997, p. 54.

¹² EDELSON, M.B. : *Seven Public Rituals*. Nueva York, 1980, p. 33.

escalera rodeada de fuego¹³, alrededor de la cual se hallaba dispuesta una mesa circular con libros fabricados por la artista en los que se discutía la caza de brujas. En la noche de *Halloween*, nueve mujeres llevaron a cabo un ritual en el interior de la galería, que terminó con una procesión a través de las calles de Soho en la que participaron unas doscientas personas cantando: “La Diosa está aquí, la Diosa está en nosotras”.

¿Qué objetivos persiguen Chicago, Edelson y Mendieta, y en términos más generales el arte feminista de los 70, con esta recuperación artística de la figura de la Diosa Madre? En primer lugar, cabría afirmar que este tipo de iniciativas aspiran a promover una reescritura de la Historia desde un punto de vista femenino; dicho de otro modo, se trata de alejarse de la “Historia de Él” (*history*) para adentrarse en la de “Ella” (*herstory*), de recuperar toda una parcela del pasado que ha sido sistemáticamente silenciada por la cultura patriarcal. Partiendo a veces de presupuestos jungianos, estas artistas pretenden reanudar el contacto con la fuerza primigenia que emana de los símbolos “matrísticos”, haciendo que aflore una energía específicamente femenina (“la ginergia”) susceptible de unir en un nuevo estado de armonía a todas las mujeres, separadas, en el patriarcado, por divisiones artificiales de raza y de clase. Por su naturaleza ritual, muchas de estas obras intentan suscitar entre las espectadoras y participantes un intenso sentimiento de comunión y solidaridad: en el transcurso de la “ceremonia”, se renuevan los valores simbólicos sobre los que se asienta la “sororidad” femenina; se refuerzan los lazos espirituales que unen a las integrantes de la comunidad de las mujeres (*Womankind*). El arte se convierte, de esta forma, en un instrumento de *resocialización* de la mujer, destinado a fomentar el sentimiento de pertenencia a lo femenino por encima de las barreras nacionales, raciales y sociales. “No me pregunto ‘quién soy’”, declara por ejemplo Mary Beth Edelson, “lo que me pregunto es ‘quiénes somos’”¹⁴. Habría que señalar, asimismo, que la reivindicación de la imagen de la Diosa Madre se enmarca dentro de una estrategia política, muy común en el feminismo de la época, centrada en torno a la creación de “imágenes positivas” de la mujer, de imágenes que transmitan una sensación de poder, de autoafirmación y que fomenten una revalorización de ciertos aspectos de la experiencia femenina desdénados por los discursos dominantes. Lo que se persigue es, en definitiva, según señala Lucy Lippard, “recuperar el orgullo y el placer de ser una mujer”¹⁵.

Esta estrategia de ensalzamiento de la feminidad, y en general la recuperación de la imagen de la Diosa Madre, suscita, no obstante, a mi juicio, algunos

¹³ La escalera hacía referencia a una de las formas de martirio más comunes en el Medievo, que consistía en atar a la “bruja” a una escalera y arrojarla a una pira en llamas.

¹⁴ EDELSON, op. cit. p. 17.

¹⁵ LIPPARD, L.: *Overlay. Contemporary Art and the Art of Prehistory*. Nueva York, Pantheon Books, 1983, p.42.

problemas ideológicos de peso. En efecto, cabe preguntarse, en primer lugar, si al reivindicar una herencia y una historia específicamente femeninas, Chicago, Edelson y Mendieta no terminan por reforzar el aislamiento en el que han estado sumidas tradicionalmente las mujeres. Dejando de lado el problema de la validez científica de los datos históricos sobre los que se asientan muchas de estas propuestas, podría criticarse la visión un tanto victimista y mesiánica de la historia de las mujeres que se desprende de estas obras: *The Dinner Party*, por ejemplo, nos remite claramente a la idea del sacrificio, a la imagen de la Última Cena de Cristo con sus Apóstoles; la obra de Mary Beth Edelson, por su parte, se convierte en un auténtico martirologio. Transformar la historia de las mujeres en una suerte de lucha heroica contra la exclusión entraña, a mi modo de ver, un cierto reduccionismo: en efecto, la experiencia del ser mujer no se ha desarrollado en un afuera de la Historia, es decir, en un espacio situado fuera de la Cultura, un espacio de reclusión y de silencio, sino que se ha enmarcado dentro de esa misma Cultura, pero desde una posición distinta a la de los varones. En este sentido, la gran tarea pendiente de una historiadora feminista consiste, quizá, en evaluar en qué reside esa diferencia, en estudiar en qué condiciones históricas concretas se ha inscrito la experiencia femenina y en analizar cómo las mujeres han logrado “negociar” sus posiciones, esto es, cómo han conseguido labrarse un espacio dentro de la cultura patriarcal. Por otra parte, podría decirse que el trazar, como hace Judy Chicago, una genealogía de mujeres eminentes (ya se trate de figuras históricas o míticas) supone reproducir un modelo de investigación (un modelo evolucionista basado en la idea de que la Historia es una sucesión de grandes nombres o de figuras insignes) que es, precisamente, el que ha propiciado que se relegue a todos aquellos grupos de personas (en este caso, las mujeres) que no responden a ese paradigma a un lugar secundario en la literatura histórica.

El segundo de los grandes problemas que presenta, en mi opinión, la recuperación artística de la figura de la Diosa Madre es el de la creación de lo que en la jerga de los años 70 se llamaba “imágenes positivas” de la mujer. ¿Hasta qué punto, cabe preguntar, la construcción de este tipo de imágenes conlleva beneficios políticos reales para las mujeres? La expresión “imágenes de la mujer”, como afirma Griselda Pollock en un conocido artículo¹⁶, es en sí misma problemática, ya que presupone la existencia de un mundo ya formado, definido y lleno de significados, un mundo que las imágenes reflejan y reproducen o, según sostienen las feministas de los años 70, distorsionan o falsean. La imagen se convierte, de esta forma, en el reflejo, verdadero o falso, de lo real, y colocado así en una situación jerárquica, lo real precede y determina a la imagen. No obstante, el problema, como subraya Pollock, no es tanto que un tipo de imágenes sea más real o

¹⁶ POLLOCK, G.: “Mujeres ausentes (un replanteamiento de antiguas reflexiones sobre imágenes de la mujer)”, *Revista de Occidente*, Diciembre 1981, pp. 77-108.

más auténtico o más positivo para las mujeres, cuanto que cualquier tipo de imagen genera significados para el término “mujer”. Dicho de otro modo, una de las críticas que podrían esgrimirse en contra de artistas como Judy Chicago, Ana Mendieta o Mary Beth Edelson es que consideran la categoría “mujer” como una categoría apromblemática, es decir, que postulan la existencia de una feminidad “auténtica” que es necesario redescubrir y potenciar. En este sentido, cabría afirmar que algunas de estas artistas caen en la trampa del “esencialismo”, esto es, en la consideración de lo “femenino” como una categoría ahistórica, dotada de características de orden natural y universal.

En segundo lugar, también habría que señalar que esta estrategia de creación de “imágenes positivas de la mujer” desemboca (al menos en la formulación que se le otorga en los años 70) en una mera inversión de los valores patriarcales, en otras palabras, que se limita a atribuir una carga positiva a aquellos rasgos que la ideología dominante ha considerado durante siglos “naturalmente” ligados a las mujeres: la proximidad a la materia, la vinculación con lo telúrico, la ecuación entre feminidad y maternidad... No parece necesario insistir, por ejemplo, en que, desde el *Menéxeno* de Platón hasta las especulaciones de Bachofen sobre el matriarcado, la identificación de la mujer con la tierra constituye una de las ideas recurrentes del pensamiento occidental¹⁷. Esta asociación entre la mujer y la naturaleza cobra fuerza en la historiografía romántica, en la que, como observa Josine Blok¹⁸, la Naturaleza, Oriente, la Mujer, el Pueblo y el Mito se convierten en conceptos intercambiables entre sí, conceptos que operan, muchas veces, como metáforas de lo oprimido y lo reprimido, como imágenes del *otro* del orden y la razón burguesas, de un estado de plenitud anterior al establecimiento de las leyes y el inicio de la Historia. De ahí que no resulte aventurado sostener que la identificación que se produce, por ejemplo, en la obra de Mendieta, entre el cuerpo de la artista y una especie de fuerza femenina elemental desemboca en la construcción de una fantasía primitivista que sitúa la feminidad en un espacio anterior a la Historia (en la Pre-historia) y ajeno a la “Civilización” (en el espacio natural). Por decirlo de otro modo, Mendieta confina a las mujeres a un espacio extrasimbólico y ahistórico, reforzando, de esta forma, algunos de los mitos más arraigados del *eterno femenino*.

En resumen, la recuperación de la imagen de la Diosa Madre en el arte feminista de los años 70 implica, en muchos casos, un reforzamiento de aquellos mismos valores que pretende subvertir: como he intentado demostrar, la mayor parte de estas artistas no logran trascender una visión meramente compensatoria de la historia de las mujeres, es decir, una visión de la Historia que se limita a añá-

¹⁷ A este respecto véase LORAUX, N.: “La Madre, la Tierra”, en TUBERT, S. (dir.): *Figuras de la Madre*. Madrid, Cátedra. 1996, pp.53-69.

¹⁸ BLOK, J.: *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent myth*. Liébana, E.J. Brill, 1995, pp. 9-13.

los anales de la misma el nombre de las mujeres silenciadas o ignoradas por la cultura oficial; por otra parte, la construcción de “imágenes positivas de la mujer” lleva aparejada, en muchos casos, una esencialización de lo femenino y, en último término, una revitalización de los estereotipos más comunes sobre la feminidad. No pretendo negar, con ello, la validez política de *cualquier* estrategia de revalorización de la experiencia del ser mujer sino llamar la atención sobre los peligros que suponen, para las mujeres, la ontologización de dicha experiencia y la adopción de un punto de vista totalizador que anule la pluralidad y la diferencia. Tampoco quiero rechazar la posibilidad de crear (o en este caso de recuperar) símbolos de y para las mujeres, pero sí subrayar la necesidad de que la resistencia al Orden Simbólico tal y como está constituido se articule desde dentro del mismo o, en otras palabras, evitar que se relegue a las mujeres a un espacio/tiempo ajeno al ámbito de la Cultura, que es, al fin y al cabo, el espacio al que han estado perennemente condenadas.

Una mujer habla de mujeres: Lola Alvarez en "Los reporteros".

FELICIDAD LOSCERTALES.

Universidad de Sevilla.

En este estudio se analizan los temas sobre mujeres, emitidos en Televisión en el programa "Los Reporteros", durante el período comprendido entre el 15-1-90 y el 19-3-95. Se trata de un programa informativo no diario de la cadena Canal Sur Televisión, que analiza especialmente temas de actualidad. Suele emitirse en fin de semana, con pausa veraniega variable y tiene una duración media de 45 minutos por programa. Se divide generalmente en tres reportajes, cada uno con un tema (aunque también puede aparecer un monográfico o dos, o cuatro reportajes) que suele durar de 10 a 15 minutos.

Se escogió este programa por lo que podía aportar al estudio del tratamiento de la imagen de la mujer en la programación de televisión. Estuvo dirigido durante el período estudiado por una mujer periodista, Lola Alvarez y, tanto ella como el resto del equipo, fueron sensibles al tratamiento de *temas de mujer* sin descuidar por ello, en un alarde de buena profesionalidad, el equilibrio objetivo al elegir temas de actualidad. Igualmente interesante es el hecho de que como presentadora apareciera una mujer, la misma directora del programa, cuya intervención en pantalla hemos estudiado con especial atención.

En 227 programas se abordaron 640 temas diferentes de los que, a partir del análisis de contenido, obtuvimos 85 con contenido total o parcialmente relacionado con la mujer (el 13,5% del total). Más tarde, de los 85 temas, seleccionamos algunos para un estudio monográfico centrado en los contenidos específicos y en el discurso narrativo (con las "tres lecturas": *narrativa, estructural y significativa*) con el análisis también de escenarios, de personajes y de acontecimientos. Sobre cada uno de estos casos se hizo un comentario inicial en función de la categoría en que había sido ubicado y un segundo análisis de contenido (referido ya a la intención específica de esta investigación). Se ha trabajado con dos tipos de *unidades conceptuales: de información-descripción, y de opiniones-valores*. Con la técnica de análisis de contenido se establecieron 10 categorías temáticas donde poder incluirlos:

- 1.- La mujer en la pareja.
- 2.- Estructuras de sexo y género.
- 3.- Roles profesionales.
- 4.- Presencia social activa de la mujer.
- 5.- Monográfico sobre una mujer notable (o presencia importante).
- 6.- Luchas por lograr mejoras.
- 7.- Colectivos marginados.
- 8.- Problemas sociales.
- 9.- La salud en femenino, patologías, etc.
- 10.- Violencia contra el género femenino (o hecha por mujeres).

Estas categorías se establecieron en función de los siguientes criterios:

- a) - sexo
- b) - género
- c) - el asunto de que se trata no es posible sin referencia, presencia o acción de mujeres concretas o de “la mujer” en general
- d) -afecta a una o varias mujeres o a “la mujer”
- e) -se definen y delimitan (o se habla) roles sociales de mujeres
- f) -aparecen mujeres en pantalla de forma significativa (cuantitativa y/o cualitativamente)

Se realizó además una lectura de imagen y un análisis de los parlamentos de Lola Alvarez a través de la técnica de observación naturalista.

Confeccionamos, para ello, un **patrón de observación y descripción** sobre: cabeza, mímica del rostro, mirada, torso, expresión verbal y artefactos, así como del escenario que la acompañaba.

Los principales datos obtenidos hasta el momento, quedan resumidos en las siguientes tablas:

PERÍODO	PROGRAMAS	TEMAS	CANTIDAD Y % DE TEMAS
PRIMERO 15-1-90 A 29-7-90	1-28 28 Pr.	1-78 78 t.	11 temas de mujeres: 14'10%
SEGUNDO 9-9-90 A 28-7-91	29 - 73 45 Pr.	79-205 127 t.	15 temas de mujeres: 11'81%
TERCERO 8-9-91 A 26-7-92	74 - 117 44 Pr.	206-324 118 t.	14 temas de mujeres: 11'86%
CUARTO 4-10-92 A 17-7-93	118 - 158 41 Pr.	325-441 121 t.	21 temas de mujeres: 16'94%
QUINTO 3-10-92 A 2-8-94	159 - 200 42 Pr.	442-565 103 t.	14 temas de mujeres: 14'56%
SEXTO 4-10-92 A 17-7-93	201 - 227 27 Pr.	566-640 74 t.	10 temas de mujeres: 13'51%
TOTALES	227	640	85 temas de mujeres: 13'5%

RECUESTO DE TEMAS “SOBRE MUJERES” (POR CATEGORÍAS)

1.- LA MUJER EN LA PAREJA (8)

Que porqué te quiero (culebrones)
 Las nuevas Celestinas
 Atrévete a preguntar
 Cuando el amor se acaba
 Las cosas del querer
 Crimen de los novios
 Si..., pero no
 Comprar un niño

2.- ESTRUCTURAS DE SEXO Y GENERO (6)

El papel del juguete
 Nos vamos haciendo viejos
 Más bonita que ninguna
 ¿Adiós al macho?
 Juguetes de niñas, juguetes de niños
 De la hamburguesa al salmorejo

3.- ROLES PROFESIONALES (4)

Para saber educar (guarderías)
 La vida en sus manos (matronas)
 Aquí sí hay ciencia (aparecen mujeres científicas)
 La aventura de la solidaridad (marcha a Africa)

4.- PRESENCIA SOCIAL ACTIVA (10)

Los viejos bailes nunca mueren
 Mujeres (andaluzas)
 Moda
 Andaluces de Al'lah
 Amargo como la vida...(saharauis)
 Por un precio módico (rebajas)
 Entre el tópico y la realidad (Mi de Andalucía)
 se oscuro objeto de deseo (mujer y publicidad)
 Tres mujeres
 El día más feliz (Primeras Comuniones)

5.- MONOGRAFICOS SOBRE UNA MUJER (O PRESENCIA IMPORTANTE) (17)

Margaret Thatcher
 Conchita Piquer

María Zambrano
Rafaela Aparicio
Miguel (Hernández) en la memoria (a través de su mujer)
Azabache y oro
Clinton, la ilusión
Chavela Vargas
Malos tiempos para la mística (monjas de clausura)
Especial “Los reporteros”
Una jueza en el banquillo (jueza de Marbella)
Cooperativa de mujeres
El legado de la Duquesa (Archivo de Medina Sidonia)
El sueño flamenco (Cristina Hoyos)
En la India (Andaluzas allí)
Pasiones de mujer (Cesaria, Paquita y Omara)
Monográfico Boda Dña. Elena de Borbón

6.- LUCHA POR LOGRAR MEJORAS (12)

Suffis ahora
Nunca es tarde (Educación de adultos)
Heroínas cotidianas
Cuestión de talla (enanos)
El precio de la perfección (cirugía estética)
Dios no os dio hijos
Cuando se reglala (trasplantes)
Se busca familia
Yeses. La prensa del Teatro
Compañeros de Piso (3ª edad)
Unidas por la igualdad (Asociación de mujeres)
Volver al cole (Curso escolar 94—95)

7.- COLECTIVOS MARGINADOS (7)

El cielo debería esperar
Amores ocultos (homosexuales)
Madres entre rejas
Un lugar en la sombra (Asilos)
En otra piel (travestis)
Mercaderes de placer (prostitución masculina)
Vergüenza de pobreza

8.- PROBLEMAS SOCIALES (6)

Una pequeña luz (niña ciega)
De repente un niño
Aborto

La vida a tragos (alcohol)
La vida en juego (ludopatías)
El último pitillo (dejar de fumar)

9.- LA SALUD EN FEMENINO. PATOLOGÍAS. (4)

El cielo debería esperar (niña sida)
¿Por qué? Depresión
E.T.S. Enfermedades de Transmisión Sexual
Cancer de mama

10.- VIOLENCIA CONTRA MUJERES O HECHA POR MUJERES (11)

Violaciones
¿Dónde está Ana?
Quien bien te quiere (malos tratos)
El infierno...(juicio Mazagón)
La masacre de El Mazote
¿Qué pasó aquel 16 de Febrero?
Veinte días...(Monjas Filipinas)
Testigos del Horror
Los niños indefensos
De puertas adentro (mujeres maltratadas)
Lecciones de intolerancia (niña Albox)

Rituels du corps propre féminin dans la cité arabo-islamique (exemple la cité maghrébine)

TRAKI ZANNAD BOUHRARA
(Université de Tunis)

Dans le vecú social, les rites ont des lieux définis dans les quels, ils se reproduisent. Il s'agit ici, d'un lieu de sociabilité qui caractérise la cité maghrébine: Le hammam (bain-maure), ce lieu d'humidité, d'hygiène, de propreté rappelle les balnéas romains, chanté par Homère. Ce temple du corps propre du citadin, a joué un rôle important, dans la société citadine en tant qu'espace de sociabilité féminine. Le "salon" de la femme citadine. L'étude du cérémonial du hammam combine des servivances culturalles, de la magie et de la croyance religieuse de cette notion du "corps propre", du corps sacré dans L'Islam.

Il s'agit de saisir l'articulation entre le monde sensible, concret et celui des codes de sociabilité féminine et de leur symbole au Maghreb.

Le rituel du hammam domestique le corps féminin par une mise en scène d'apprentissage et de socialisation du corps individu a corps collectif, du corps presonne au corps socialisé.

La sexualité, la naissance et la mort ont été de tout temps des instances investies par l'imaginaire et la mémoire de collectivités. Chez les Maghrébins, les cérémonies du mariage comptent parmi les rituels de passage les plus déterminants *, l'espace du "hammam" constitue un des lieux les plus importants de la sociabilité féminine.

C'est dans la survie de certains rites de passage que l'on s'aperçoit qu'une culture ne disparaît jamais, mais qu'elle se dissimule dans des formes de substitution. Ainsi en va-t-il du mariage au Maghreb, qui demeure un temps fort, "un fait social total" selon l'expression de Marcel Mauss, même si des formes modernes ont remplacé les formes anciennes qui peuvent nous sembler rigides ou radicales. Les lieux de pratiques demeurent identiques.

Durant les préparatifs de la cérémonie, tout un réseau de protection magico-religieuse se met en place. Il exerce un impact et un effet psychiques sur tout le groupe et en particulier sur les mariés. Ces pratiques anciennes, qui remontent pour certains à l'Antiquité consistent en une suite de rites: rites propitiatoires avec les voeux et les dons (visite maraboutique), rites de protection (talismans et paroles prophylactiques), rites de passage et d'agrégation, rites de purification, enfin, qui consistent en deux jours au hammam, le premier pour laver des "souillures", le second dit "de propreté".

Le hammam, ce lieu d'humidité par excellence chanté par Homère a joué un rôle important dans la vie citadine maghrébine. Ce temple du corps propre

citadin prend une place de premier plan lors de la cérémonie du mariage, aussi bien pour le futur marié que pour la future épouse.

Tel est le cérémonial pour la femme: munie de seau, se dirigeant de l'endroit le plus froid vers le plus chaud (le *beit sukhun*), la future mariée, accompagnée d'un cortège de parentes, alliés et voisines, remplit un seau d'eau chaude pour nettoyer l'endroit où elle va s'asseoir. La saleté, *usakh*, et le lot du diable. Être sale, c'est être impure, l'impureté physique entraînant celle de l'âme. Le hammam permet de rétablir cet équilibre perdu dans le vécu quotidien et profane de la cité; d'où cette "sacralisation" du hammam dans les sociétés urbaines arabo-islamiques.

Commence alors le bain de vapeur: La baigneuse installe ses pieds dans un seau d'eau brûlante, *swâk* à la bouche. Après trente minutes, voici la baigneuse plongée dans la torpeur provoquée par la chaleur et la saturation d'humidité de l'air; une torpeur qui envahit progressivement ses membres, son buste, sa tête et gagne tout son corps, pris par une sorte d'étourdissement de bien-être; certaines, même, s'évanouissent. Curieuse sensation que celle qui nous envahit au hammam; la haute température active la circulation du sang, mais la vapeur gagne aussi l'esprit, l'imagination; le hammam se fait lieu d'hallucinations, de rêves, volonté et contexte social disparaissent derrière un rideau opaque de vapeur.

Pendant quelques heures, on se sent appartenir à nulle part, on se sent aller, confiante, sécurisée et soumise. Ces rêveries et cette paix sont vite interrompues par la venue de la *hârsa* (le *tayib* pour les hommes).

Munie d'un gant rêche (*kassa*), celle-ci s'attaque à la peau amollie, dans une friction énergique qui détache en rouleaux grisâtre la saleté, *uskah*, accumulée dans le corps de la peau. La baigneuse s'assied, s'étend, obéissant sans discuter aux ordres de la *hârsa* dans une atmosphère de fête, de danses et de youyou stridents.

Puis, d'un regard complice, la *hârsa* tend le gant à la baigneuse, on lui signifiant de se mettre dans un coin afin de procéder à la toilette et à l'épilation des parties intimes. Il s'agit bien là d'un geste rituel qui suggère la protection, la bénédiction, et chasse aussi les forces du mal. Il en est de même pour le don de la chevelure, cérémonie encore célébrée dans certaines régions de la Tunisie comme les *zaouias*.

La deuxième phase des préparatifs débute après le "hammam de la propreté". C'est alors le corps de la mariée tout entier qui est pris pour foyer d'apparat, et marqué au *harqûs* ou teint au henné, manière d'amulette éphémère -les marques persistent pendant quelques jours- à vertu prophylactique. Le héné est un produit cosmologique fort répandu au Maghreb et en particulier en Tunisie. Son usage est, encore de nos jours, courant dans la toilette déminine. La teinture du héné se fait au niveau des mains et des pieds, mais aussi sur la chevelure. La fonction de ce marquage semble être de nature esthétique-érotique. Cette teinture-

re est aussi utilisée lors de tout événement heureux marquant la vie d'une femme, fiançailles, mariage, grossesses et accouchement. Comment le rituel du corps propre féminin accède au passage la vie célibataire à la vie conjugale?

Durant les préparatifs de la cérémonie, une équipe de femmes de la famille de la jeune fille, ou même de voisines, aura la tâche de "libérer" la future mariée d'une "serrure" (tasfihâ) virtuelle qui protège son organe sexuel. Une première pratique magique identique, visant à décourager psychiquement tout homme qui cherche seulement le déshonneur de la jeune fille, s'est déjà déroulée quelque temps avant la puberté, il s'agit de sept blessures verticales d'un centimètre que l'on pratique sur ses genoux, dans certaines régions, sur ses chevilles. Toute une représentation et une imagerie populaire entourent ce rituel de la serrure, et toute une symbolique de la fermeture et de l'ouverture est régie par l'ordre social, lequel s'alimente de certaines séquelles de rituels remontant à l'Antiquité. Le constat de la rupture de l'hymen sera des lors un acte *appartenant à la collectivité*, la présentation à la famille élargie, après la nuit de noces, de la chemise, est une question d'honneur vécue comme un grand moment pour la jeune épouse. Il s'agit en effet d'un triple rituel (défloration, écoulement du sang de l'hymen, présentation); le passage de l'état de vierge à celui de femme mariée est symbolisé par le rituel de constatation et de proclamation de cet état. La nuit des noces, l'acte de consommation du mariage confirmera la force masculine protectrice. Le rituel de la sexualité nuptiale succède à celui de la propreté du corps et de l'âme.

Autre facette des rituels du mariage; le départ de la maison paternelle, accompagné des inventations rituelles; puis l'accueil, salué par les youyous, dans la maison de l'époux; et enfin le rituel de décondité. Celui-ci est complexe; la future mariée est exposée dans l'espace domestique paternel, richement parée de costumes brodés de fils d'argent et d'or somptueusement ornée de bijoux en or, perles et pierres précieuses. La position des mains, l'une sur l'autre, sur le ventre, et le bris d'oeufs symbolisent l'efficacité du sperme dans la dacondité et l'importance accordée à la puissance et à la virilité masculine. Ce rituel était lié autrefois au rite de protection de la virginité de la jeune fille, pratique disparue de nos jours.

* Ce texte a fait à l'origine l'objet d'un article publié par la revue qantara, Institut du Monde Arabe (Paris), n° 20, ETE 96.

Identidad nacional y “civilización”. Pautas de sociabilidad femenina en la campaña rioplatense en la segunda mitad del siglo XVIII

DIANA MARRE

Universitat de Barcelona-Universidad de La Pampa

La idea de “civilización” en la construcción de identidades nacionales

El análisis de la formación de los estados nacionales ha tenido en los últimos años un desarrollo considerable entre las diferentes disciplinas de las ciencias sociales y humanas. De la abundante producción literaria resultante de ese desarrollo, se destaca un aporte sustancial: aquel que puso el acento en el carácter histórico de la nación. Esto estimuló el análisis de los procesos históricos producidos en la conformación de los estados nacionales a partir de la construcción imaginaria de la nación como comunidad de pertenencia.¹

La producción historiográfica sobre América Latina ha señalado que allí se produjo una conformación tardía de los estados nacionales, a pesar de que en alguna de las regiones éstos se constituyeron a partir de un acto jurídico relativamente temprano. En tal sentido, no habría sido sino hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX o, incluso, los primeros años del siglo XX, que podría constatarse la existencia de una nación en Hispanoamérica. Hasta entonces, no se habría consolidado un estado capaz de integrar las distintas economías regionales en una economía nacional, de establecer un sistema educativo común y unitario y de comunicar las distintas regiones entre sí conformando un territorio nacional.² No obstante, junto a estas afirmaciones, otras voces plantearon que la imposibilidad de hallar a comienzos del siglo XIX un nacionalismo del tipo del de principios del siglo XX no es una prueba suficiente para asegurar la inexistencia de una representación nacional de la comunidad, e incluso de un discurso sobre la nación antes de esa época.³

En relación a ello, es preciso señalar que la representación nacional y los discursos sobre la nación tuvieron su principal anclaje en la construcción y representación de identidades colectivas. A la nación, en tanto comunidad de pertenencia, se asociaron algunas identidades colectivas selectas y, para ello, las representaciones culturales, por ser un instrumento clave en la construcción sociocultural de la diferencia y del “otro”, se transformaron en decisivas para la creación

¹ Hobsbawm and Ranger 1983, Anderson 1983, Smith 1986, Hobsbawm 1990.

² Oszlak 1980, Chiaramonte 1983, 1989, 1993^a, 1993^b.

³ González Bernaldo 1997.

de esas identidades, a la vez que tuvieron un papel decisivo en la formalización del imaginario colectivo que sustentó a la "comunidad imaginada".⁴ Esas identidades colectivas fueron, al igual que la nación, representadas y construidas históricamente. En tal sentido, el análisis de esas representaciones que mayores y mejores frutos producirá es aquel que contemple la "larga duración", para seguir a Braudel, como una forma de trascender los altibajos de las coyunturas y advertir las continuidades profundas que conformaron el registro de las costumbres⁵ - en palabras de Thompson-, de la mentalité⁶ -según la denominación de la escuela francesa- o del hábitus -en palabras de Bourdieu.⁷ Se trataría, entonces, de analizar las representaciones en el sentido de lo simbólico pero también como prácticas y conductas, concientes o inconcientes.

Es en torno a la noción de "civilización" que se construirá y representará la identidad nacional rioplatense en tanto esa noción presuponía la pertenencia a la cultura europea. Sin embargo, esa noción de "civilización" que tan claramente formulará Domingo Faustino Sarmiento en su obra *Civilización y barbarie* en 1845⁸ que tanta incidencia tuvo en la construcción de la identidad nacional argentina, y también latinoamericana, se remontaba al siglo XVIII. Si bien el verbo "civilizar" y el adjetivo "civilizado" existían desde los siglos XVI y XVII, la palabra "civilización" no existía en las lenguas europeas antes del Siglo de las Luces cuando se acuña con un sentido evidentemente eurocéntrico: la aparición del término respondió a una necesidad de la Ilustración para designar un ideal de progreso moral y social.

La palabra como tal surgió más o menos en la misma época, al final de la primera mitad del siglo XVIII en Francia e Inglaterra para referir palabras más palabras menos, el estado de una sociedad organizada y bien reglada. Sin embargo, en poco tiempo, comenzó a ser utilizada para referir a un proceso recorrido por las sociedades humanas desde un salvajismo inicial, pasando por una etapa siguiente de barbarie, hasta un estado final caracterizado por una educación, una legalidad y un refinamiento similar a los europeos,⁹ es decir que comenzó a ser utilizada para caracterizar a un proceso de enculturación en términos europeos.

⁴ Nash 1995.

⁵ Thompson [1991] 1995.

⁶ El término mentalité tal como lo ha definido Vovelle resulta adecuado en razón de que es un concepto similar a ideología en algún sentido pero más flexible en la medida en que toma en consideración la posible falta de sincronía entre las etapas económicas y culturales. Vovelle 1982, 2-13.

⁷ Bourdieu [1979] 1988 y [1980] 1991.

⁸ Sarmiento [1845] 1977.

⁹ En Inglaterra, Boswell sugirió al Dr. Johnson que incorporara la palabra a la cuarta edición de su diccionario que estaba en preparación. Para ello, Boswell argumentaba que el vocablo "civility", que significa cortesía, no servía para expresar el estado de desarrollo de un pueblo, mientras que "civilization, from to civilise, is better in the sense opposed to barbarity than civility, as it is better to have a distinct word for each sense". Benveniste 1971 citado por Kaplan 1987.

Según algunos autores, en la última parte del siglo XVIII y primera parte del siglo XIX se produjo el surgimiento conjunto de la idea de “respetabilidad”, como una forma de vida basada en las buenas conductas -sexuales y domésticas entre otras- y de nación. Ese surgimiento conjunto habría sido el resultado de un “proceso civilizatorio”, en palabras de Norbert Elías, que había comenzado antes y que acabaría por definir a la moral moderna.¹⁰ Ese proceso habría comenzado en Europa en torno al siglo XVII y dio lugar a un conjunto de cambios posibilitados por nuevos modos de represión. Este proceso ha sido estudiado por R. Muchembled para Francia pero su trabajo proporciona una perspectiva básica para comprender este proceso europeo de los siglos XVII y XVIII. Según este autor, las guerras de religión refuerzan el “sentimiento nacional” y promueven la emancipación de los mercados, dos situaciones que producen una transformación política de largo alcance: el inicio de la constitución del Estado moderno en base a la unificación del mercado y la centralización del poder. Es un movimiento que a la vez que constituye las fronteras con el exterior intenta combatir todo tipo de frontera que fragmente el interior y por el cual, la dinámica propia de las culturas populares se va a ver controlada primero y paralizada después a partir de esa nueva organización de la vida social. En este proceso, poco a poco, las diferencias culturales se convertirán en o serán miradas como amenazas al poder central que a través de ciertos mecanismos como la unificación del idioma o la condena de las supersticiones entre otros, busca construir una cultura nacional que legitime la unificación del mercado y la centralización de las diferentes instancias del poder. Es así que, desde mediados del siglo XVII comienza a producirse una ruptura del equilibrio político que había posibilitado la coexistencia de dinámicas culturales diferentes y se puso en marcha un movimiento de “aculturación de las masas” basado en un modelo general de sociabilidad. Según Muchembled, en las formas de represión de las culturas populares desde finales del siglo XVII es posible hallar algunos de los rasgos preparatorios de la masificación cultural que comenzará a ser visible desde el siglo XIX y cuya dinámica de homogeneización sólo mostrará su verdadero alcance en la actualidad.¹¹ El mundo ideal europeo de ese época no sólo estaba imbuido de las ideas de nación y de respetabilidad, para lo cual se apelaba a un discurso racional -y nacional- sobre las formas de sociabilidad que definían la “otredad”, la “barbarie”, sino que también rechazaba lo rural, es decir que priorizaba el conocimiento racional, científico y urbano, en detrimento de las formas de vida y conocimiento intuitivo y campesino.

En este sentido, si bien no es intención del presente trabajo sugerir como lo hizo la historiografía conservadora, que la identidad nacional argentina debe incluirse en una línea de continuidad con la identidad colonial, si se propone

¹⁰ Mosse 1985, 5.

¹¹ Muchembled 1978, 1988, 1990.

como hipótesis que, inversamente a lo afirmando por la historiografía liberal, la representación de una comunidad imaginada en términos de "civilización" no comenzó en el siglo XIX con posterioridad al movimiento de la independencia sino antes, en la segunda mitad del siglo XVIII. Esto es, que la representación y construcción de identidades colectivas asociadas o excluidas de la comunidad imaginada a partir de la adopción de algunos elementos vinculados a la noción de "civilización" no es un proceso que se iniciara en el siglo XIX en relación con el movimiento independentista o con la sanción de la constitución nacional sino antes, en la segunda mitad del siglo XVIII y en relación con los fenómenos que en el mismo sentido se habían producido en Europa.

Esta propuesta de periodización para este proceso constructivo y que ya ha sido aceptada desde diferentes perspectivas, tanto a escala mundial como hispanoamericana, coincide con la que ha utilizado Eric Wolf en su estudio sobre la expansión del capitalismo industrial europeo hacia los pueblos "sin historia".¹² Es también la utilizada por Richard Morse para el caso hispanoamericano quien ha señalado que durante ese período Hispanoamérica vivió una época "colonial" abierta a influencias extranjeras no suficientemente integradas al "etos" del período español.¹³ Para el caso del Río de la Plata en general y de la Argentina en particular, David Viñas ha señalado que la política desarrollada en la última parte del siglo XIX y primeros años del XX fue la última consecuencia de la política carolina en razón de que "la teología positivista ya estaba planteada en esos discípulos de Condorcet que son Floridablanca y Aranda".¹⁴ Diana Balmori, por su parte, en su excelente trabajo sobre la oligarquía rioplatense ha señalado que el grupo de familias que dominó a la Argentina de fines del siglo XIX tuvo su origen aproximadamente en el último cuarto del siglo anterior.¹⁵ Es también a mediados del siglo XVIII cuando América Latina comenzó su proceso de adaptación al capitalismo industrial y al racionalismo moderno, es decir, su integración a un "sistema-mundo", integración que, en el caso del Río de la Plata, resulta mucho más evidente en razón de que hasta ese momento había constituido un área marginal y escasamente integrada al imperio español y a las economías europeas.

Ahora bien, si la noción de "civilización" involucraba la idea de un modelo general de sociabilidad y, ella se manifestaba especialmente a través de la adquisición de un cierto "refinamiento", resulta necesario vincular ambos conceptos el de "civilización" con el de "sociabilidad", entendida ésta en sentido amplio, es decir como formas de conductas relativamente homogéneas que trascienden al espacio público de una u otra manera. En tal sentido, resulta conducente proponer para el estudio de la conformación de una sociedad nacional, el análisis de las formas de

¹² Wolf 1982.

¹³ Morse 1974.

¹⁴ Viñas 1982, 60.

¹⁵ Balmori et al [1984] 1990.

sociabilidad que se pretendían establecer o estimular. El camino para ello, sería o bien el análisis de las formas de sociabilidad con que se representaron y construyeron las identidades colectivas que encarnaban los ideales de “civilización” o, mejor, el análisis de las formas de sociabilidad con que se representaron y construyeron las identidades colectivas que no compartían esa noción de “civilización” y que, por ello, se excluyeron de la comunidad de pertenencia. Es decir, el “otro” frente al cual el “nosotros” se construía y se reforzaba. Las nuevas prácticas de sociabilidad a través de las cuales se asociaba la nación con la idea de “civilización” fueron de utilidad para las élites que encarnaron la nación y que pretendieron difundirlas como pautas de distinción social por considerarlas un medio para la adquisición de comportamientos que conducirían a una sociedad nueva, pacificada y beneficiada con los resultados emergentes de esos comportamientos. Es decir que los mecanismos identitarios nacionales de pertenencia a una comunidad se vincularían, desde esta perspectiva, a ciertas y específicas pautas de sociabilidad sobre las que podía construirse una sociedad “civilizada” que diera paso a una cultura nacional.

En relación a ello y para completar la hipótesis central del presente trabajo según la cual la representación de una identidad nacional argentina como “comunidad imaginada” en términos de “civilización” no comenzó y se desarrolló en el siglo XIX sino antes, en la segunda mitad del siglo XVIII, resulta conveniente señalar que en las representaciones culturales del final de la primera mitad del siglo XVIII producidas por los primeros viajeros europeos ilustrados sobre la sociedad rioplatense podremos hallar los elementos que nos permitan identificar a las identidades colectivas subalternas -o populares en palabras de Muchembled- del proceso de construcción de la nación, esto es, las que fueron excluidas por considerar que sus diferencias culturales constituían una amenaza al poder central. Cuando Ranajit Guha en el prefacio al primer volumen de *Subaltern Studies* definió a lo subalterno, señaló que era todo aquel subordinado en términos de clase, casta, edad o género.¹⁶ Si bien en la subordinación en términos de clase pueden incluirse a las poblaciones rurales, a ella debería agregarse la subordinación en términos de lugar, de espacio o de territorio, es decir una subordinación que se vinculaba directamente con el lugar que esas poblaciones habitaban, es decir el ámbito rural. Pero, si de esas poblaciones rurales analizamos en particular a las mujeres, a la subordinación en términos de clase y de lugar, deberíamos sumar la subordinación en términos de género.

Guha también señaló que lo subalterno no fue, por definición, registrado ni registrable como un sujeto histórico capaz de acción hegemónica, sino que siempre fue visto a través del prisma de la administración colonial o de los líderes nativos “educados”.¹⁷ Así, para el descubrimiento y análisis de prácticas, creencias y

¹⁶ Guha, 1988: 35.

¹⁷ *Latin American Subaltern Group*, 1993: 111.

acciones de los subalternos, como para los subalternos mismos, se propone el análisis de la forma en que fueron representados por la administración colonial, primero, y por las élites locales más tarde. Para ello, más que la recurrencia a nuevos, desconocidos y "únicos" documentos, organizados y conservados por esos mismos grupos, se propone, al igual que lo hicieron los estudiosos adscriptos al Subaltern Studies, nuevas perspectivas desde las cuales leer los viejos documentos, especialmente aquellos que tuvieron mayor incidencia y perduración en las representaciones culturales nacionales que son también aquellos a través de los cuales es posible dar una voz a los subalternos.¹⁸

En tal sentido, la hipótesis adicional del presente trabajo es que hay algunos cronistas y viajeros al Río de la Plata de la última parte del siglo XVIII cuyas representaciones e imágenes de las formas sociales de la campaña, las femeninas entre ellas, y del mundo rural en sí mismo se han considerado fundacionales. Por ello, se han convertido en verdaderas imágenes nacionales de gran incidencia en la construcción del imaginario nacional a lo largo del siglo XIX y hasta principios del siglo XX. Textos de cronistas y viajeros cuya utilización posterior por parte de historiadores, etnohistoriadores, antropólogos y literatos¹⁹ ha contribuido a la perdurabilidad de esas imágenes y representaciones hasta la actualidad, ya que sólo recién, y muy parcialmente, comienzan a ser decodificadas y leídas desde otras perspectivas.

Los relatos de viaje de la segunda mitad del siglo XVIII

Rennie ha señalado recientemente que durante el temprano siglo XVIII se produjo un fuerte resurgimiento en Inglaterra de los relatos de viajes sobre tierras extrañas que propició el establecimiento de una moda en torno a ese tipo de literatura.²⁰ Según un observador de la época, las costumbres bárbaras, las formas salvajes, las guerras de los indios y las maravillas de las tierras desconocidas eran el principal material que nutría a las bibliotecas, un material que podía asimilarse en importancia y en convocatoria de interés a lo que habían sido en tiempos anteriores los libros de caballería.²¹ Según Rennie, fue en el principio del siglo XVIII cuando comenzó un largo período de interés y admiración por las costumbres salvajes y las tierras distantes, los relatos exóticos de la etnografía y de la geografía, todos los cuales vinieron a reemplazar el interés por los rituales de la

¹⁸ Mallon 1994.

¹⁹ La importancia atribuida por Anderson a la producción y difusión de textos impresos ha sido confirmada por Said para el siglo XIX, un momento en el que "se compuso un gran número de textos y, lo que es más importante, por todas partes se encontraban organismos e instituciones encargadas de difundirlos y propagarlos". Said [1978] 1990, 232-233.

²⁰ Rennie 1995, 58.

²¹ Cooper 1710, 178 citado por Rennie 1995, 58.

corte y las nostálgicas ficciones de los relatos de caballería y de la historia.²² Freixa Lobera, por su parte, ha señalado que el “libro de viaje, como la novela, fue uno de los géneros preferidos del público inglés del siglo XVIII. Ello satisfacía sus ansias de aventura a la vez que le daba a conocer el mundo que le rodeaba. Mejor visto que la novela por moralistas y educadores porque instruía a la vez que entretenía, el libro de viajes era también reflejo del interés por el viaje, que llevó a los ciudadanos británicos tanto a visitar los rincones más lejanos del mundo conocido como Europa o su propio país”.²³ Algunos autores coinciden en dar por iniciado ese siglo XVIII con la obra de Daniel Defoe²⁴ quien hizo decir a uno de sus personajes que “pienso que es con toda verdad que llamo insaciable a mi afán de viajes, pues en verdad lo era. Cuando vivía en mi hogar me dominaban las ansias de ver el mundo; y ahora que me encontraba tan lejos, soñaba con volver a mi patria”²⁵ dando al viaje un sentido general de aventura.

Sin embargo y junto a ello, el siglo XVIII fue también el siglo en el que se iniciaron los viajes precedidos o conducidos por un espíritu ilustrado, es decir, aquellos que tenían como objetivo el adquirir y difundir conocimientos sobre realidades desconocidas hasta ese momento. Una adquisición y difusión de conocimientos respaldados por la profunda convicción de que la mejor -y única- forma del conocimiento racional y científico era la que se producía a través de la observación directa y de la comprobación empírica o de la experimentación. Asimismo, los viajes eran realizados con la profunda certeza, adquirida en la experiencia, de que el producto escrito de esos viajes tenía un destinatario asegurado. Ese destinatario podía ser ese público lector crecientemente interesado en obras que le permitían “viajar” por mundos nuevos y relativamente inaccesibles. También podían ser las sociedades científicas que fueron creadas en esta época y que muchas veces financiaron esos viajes al igual que instituciones políticas, las monarquías ilustradas especialmente, que estimularon, organizaron y financiaron viajes y expediciones científicas con el objeto de producir un mayor y más acabado conocimiento de sus mundos coloniales para tornarlos más rentables o para producir una mejor defensa y expansión de los mismos.

Si bien no podría señalarse un destino preferente para los viajes del siglo XVIII puesto que se produjeron viajes -y relatos- en todas direcciones y respecto de la casi totalidad del mundo, resulta evidente que las tierras lejanas, exóticas y menos conocidas concitaron una atención preferente por parte del público lector y también de los organismos financiadores, como sociedades científicas e instituciones políticas. En tal sentido, y como ha señalado recientemente Rennie en su excelente trabajo, fueron los mares del sur y las tierras lejanas del hemisferio sur en general las que

²² Rennie 1995, 58-59.

²³ Freixa Lobera 1991, 1.

²⁴ Rennie 1995, capítulo 3; Serrano Segura 1992, 26.

²⁵ Defoe [1719] 1981, tomo II, 191.

concitaron una especial atención por parte de viajeros ilustrados y también de aventura. Como señalara La Condamine en el prefacio de su *Relación abreviada de un viaje por el interior de la América Meridional* leído ante el comité de la Académie Royale des Sciences de París en 1745 que lo juzgó digno de ser publicado :

*“Nadie ignora que desde hace diez años muchos astrónomos de la Academia han sido enviados, por orden del rey, bajo el Ecuador y al Círculo Polar para medir allí los grados terrestres, mientras que otros académicos hacían en Francia las mismas operaciones. En otro reinado, seguía diciendo el autor, todos estos viajes, con los aparatos y el número de observadores que exigían, no hubieran podido ser sino el fruto de una larga paz. Bajo el de Luis XV han sido concebidos y felizmente ejecutados durante el curso de dos sangrientas guerras; y mientras que los ejércitos del rey corrían de un extremo a otro de Europa para socorrer a sus aliados, sus matemáticos, dispersos por la superficie de la Tierra, trabajaban bajo las Zona Tórrida y Glacial por el progreso de las ciencias y el provecho común de las naciones”*²⁶

En esta única frase de La Condamine es posible advertir uno de los sentidos más profundos y acabados del viaje ilustrado, el de un viaje estimulado y financiado por una corona que ya no sólo centraba en la guerra los mecanismos para mantener y expandir sus dominios sino que financiaba el progreso de la ciencia como una forma de hacer progresar a la nación. Sin embargo, y como prueba de la existencia de una diversidad de viajeros, objetivos de viaje, obras y público lector, La Condamine necesitó en ese mismo prefacio distanciarse explícitamente del aquel público lector que iba sólo tras los viajes de aventuras y para ello señaló que :

*“Para no defraudar la expectación de aquellos que no buscan una Relación de viajes sino acontecimientos extraordinarios y pinturas descriptivas agradables de usos extranjeros y de costumbres desconocidas, debo advertirles que no encontrarán en ésta más que muy poco que les satisfaga. No he tenido libertad de guiar al lector indiférentemente a través de todos los objetos propios para halagar su curiosidad”*²⁷

El objetivo de su viaje y de su obra era exclusivamente científico, si por científico entendemos todo aquello que contribuyera al desarrollo de la Historia Natural, una ciencia globalizadora de gran desarrollo en la época con un objeto de estudio centralizado en las tierras y en los hombres, pero entendidos éstos como una criatura más del Universo, y que luego con el tiempo fue desapareciendo para dar lugar al nacimiento de otras ciencias más específicas.

Sin embargo, el interés por los viajes no se produjo exclusivamente en Inglaterra y Francia. Serrano Segura ha señalado que el interés ilustrado de los viajeros españoles puede comprobarse en las palabras de uno de los primeros relatos ilustrados de viaje que un español llevó a cabo por España, el realizado en 1752 por D. Luis José Velázquez de Velasco, marqués de Valdefloro. El autor señalaba cómo desde el reinado de Fernando VI:

²⁶ La Condamine [1745] 1942, 1.

²⁷ La Condamine [1745] 1942, 2-3.

*“Por una preciosa consecuencia de la paz y de la abundancia, la Nación empezó a recobrar su antiguo vigor, reduciendo a su seno las Artes y las Ciencias fugitivas de este país” por lo cual “en el centro de una sociedad en que regularmente dan el tono objetos de otra naturaleza, se hizo moda el saber”.*²⁸

Ese interés institucional por los viajes y el progreso de la ciencia en España puede comprobarse también, según ha señalado la misma autora, a través de la creación, al igual que en el resto de la Europa occidental, de sociedades y organismos de carácter científico como el Gabinete de Historia Natural, el Jardín Botánico, las Reales Academias de la Lengua, la Historia, las Bellas Artes, las Buenas Letras y la Medicina entre otras, las Sociedades Económicas de Amigos del País.²⁹

Una porción considerable de los viajes ilustrados españoles fueron estimulados desde la monarquía y realizados a su costa y con objetivos muy concretos y específicos. Entre ellos y en relación a los mundos coloniales, cabe destacar el encargado por Carlos III a Juan Bautista Muñoz para escribir una Historia del Nuevo Mundo y fruto de cuyas investigaciones en distintos archivos españoles durante ese viaje fue la creación del Archivo General de Indias en 1786³⁰ en el que se ha sustentado y basado la casi totalidad de la historia colonial de la América española.

Dentro de este contexto, los viajes españoles o financiados por la corona borbónica a la América Meridional tuvieron como objetivo la realización de un relevamiento del territorio que posibilitara un mejor sistema de demarcaciones que contribuyera a la producción de una cartografía que ayudara a la consolidación de una siempre difícil frontera con Portugal. Por otro lado, la nueva administración borbónica tenía entre sus principales objetivos la mejor descripción y análisis de áreas nuevas como la parte más meridional de América y de sus posibilidades. Asimismo, la reforma de la administración colonial llevada a cabo por los monarcas borbónicos en la que se incluye, la creación del sistema de intendencias y, para el caso del Río de la Plata, la creación en el último tercio del siglo XVIII del Virreinato del Río de la Plata, no fue independiente de un intento de concretar una administración colonial más racional y más rentable, objetivo que orientaba la mayor parte de los viajes.

Tampoco fue independiente del nuevo espíritu ilustrado al que adscribía la monarquía borbónica la elección de los territorios que se incluyeron dentro del nuevo virreinato del Río de la Plata. Así el Alto Perú con su gran centro minero de producción de plata del Potosí pasó a formar parte del nuevo virreinato del Río de la Plata para lo cual fue quitado de la dependencia del virreinato del Perú. Por su parte, el otro gran centro productor de metales preciosos, Chile, fue con-

²⁸ Velázquez de Velasco 1765, 1 y ss citado por Serrano Segura 1992, 27.

²⁹ Puede encontrarse un excelente y pormenorizado detalle de la creación de todas y cada una de las mencionadas instituciones en las notas 6, 7, 8 y 9 del capítulo I de Serrano Segura 1992, 97-99.

³⁰ Serrano Segura 1992, nota 11, 99.

siderado una capitania general aunque con cierta dependencia administrativa del nuevo virreinato con capital en Buenos Aires. Asimismo, la zona permanentemente conflictiva de contacto con Portugal, la de las Misiones Jesuíticas, también quedó formando parte del virreinato del Río de la Plata enmarcada en una acción política que si se analiza en relación con la creación de otros virreinos como el de Nueva Granada, en la actual Venezuela y Colombia, da muestra de una nueva vocación atlántica de España basada en la rentabilidad de nuevos productos no mineros, como el cuero y el ganado, a la vez que de un cierto abandono del eje vertebral metalífero del Pacífico cada vez menos rentable.

La mayor parte de los viajeros, sino todos, se sabían formando parte de una empresa común que consistía en modernizar, -¿"civilizar"?- las colonias dentro de los más claros cánones del espíritu del Despotismo Ilustrado. La mayor parte de ellos o bien hacían sus viajes como funcionarios españoles o bien tenían como objetivo la adquisición de conocimientos que más tarde les ayudaran a incorporarse a un cargo de relevancia dentro del cuerpo político, administrativo o diplomático imperial.³¹

Viajeros ilustrados españoles al Río de la Plata

Resulta difícil pensar en alguno de los principales viajeros del siglo XVIII por el Río de la Plata que no haya realizado una descripción de las campañas rioplatenses. En la magnitud de esas llanuras tan impropias de las dimensiones europeas puede hallarse una de las razones de ese interés. Sin embargo, en la fertilidad de las mismas asimismo tan distinta de las condiciones productivas de las tierras europeas y en la importancia que habían adquirido los cueros como principal producto de exportación de la región para distintas metrópolis europeas se hallaba la principal razón de ese interés. En tal sentido, resulta comprensible que

³¹ Una prueba de ello lo constituyen, por ejemplo, los destinos de Jorge Juan y Santacilia y Antonio de Ulloa luego de su participación en la expedición de La Condamine organizada por la Academia de las Ciencias de París para conocer exactamente las dimensiones de la Tierra a partir de la medición del grado terrestre en el Ecuador y en los Polos. Jorge Juan y Santacilia, siendo capitán de navío fue enviado en 1748 a Inglaterra en misión reservada para estudiar los métodos de construcción naval. Dirigió las obras de construcción de los arsenales de El Ferrol y Cartagena y obras de instalación marítima en varios puertos españoles. Asimismo, diseñó un sistema de explotación para las minas de mercurio de Almadén necesarias para la amalgama de la plata en los yacimientos altoperuanos y alternativas a las minas peruanas de Huancavelica. También fue nombrado capitán de guardias marinas y, poco después, fundó el Observatorio Astronómico de Cádiz. En 1767 fue nombrado embajador extraordinario en la corte del emperador de Marruecos. Antonio de Ulloa, por su parte, fue gobernador general de la Florida Occidental y tuvo los más altos cargos militares como el de teniente general y director general de la Armada. Asimismo, fue miembro de la Sociedad Real de Londres, de la Academia de Ciencias de París, de Copenhague y de Estocolmo.

la particular forma de obtención de esos cueros, junto a las características de la gente que a ello se dedicaba, haya concitado la atención de la mayor parte de esos viajeros ilustrados del siglo XVIII, aún de aquellos que menos interesados en esas actividades pudieran estar. En 1730 un provincial de la orden de los jesuitas, el padre Cattaneo, en viaje a Buenos Aires señalaba que:

*“Las naves españolas cargan a su regreso cuarenta y cincuenta mil [cueros] y mucho más de contrabando los ingleses y portugueses”*³²

En 1752, otro jesuita señalaba que:

“En lo antiguo andaba el ganado vacuno cerril sin dueño y era del primero que lo mataba, no se cogía sino el cuero y las lenguas para vender a los mercaderes que iban de España a Buenos Aires, y hasta hoy aunque ya no es tanta la abundancia, es la principal carga que llevan los navíos de España el corambre”.³³

Este fue el origen de las vaquerías, un sistema que se desarrolló inicialmente para la caza de ganado cimarrón con el objeto de quitarle el cuero, el subproducto más rentable, y luego también para la obtención de sebo y cecinas. El padre Cattaneo, dejó en la misma carta la primera de las más detalladas descripciones acerca de este sistema.

“El sistema de que se valen para hacer en brevísimo tiempo tantos estragos, es el siguiente: se dirigen en una tropa a caballo hacia los lugares en que saben se encuentran muchas bestias, y llegados a la campaña completamente cubierta, se dividen y empiezan a correr en medio de ellas, armados de un instrumento, que consiste en un fierro cortante de forma de media luna, puesto a la punta de una asta, con el cual dan al toro un golpe en una pierna de atrás, con tal destreza que le cortan el nervio sobre la juntura; la pierna se encoge al instante, hasta que después de haber cojeado algunos pasos, cae la bestia sin poder enderezarse más; entonces siguen a toda la carrera del caballo, hiriendo otro toro o vaca que, apenas reciben el golpe, se imposibilitan para huir. De este modo, dieciocho o veinte hombres solos postran en una hora siete u ochocientos. Imaginaos qué destrozo harán prosiguiendo esta operación un día entero, y a veces más. Cuando están saciados, se desmontan del caballo, reposan y se restauran un poco. Entretanto, se ponen a la obra los que han estado descansando, y enderezando los animales derribados se arrojan sobre ellos a mansalva, degollándolos, sacan la piel y el sebo, o la lengua, abandonando el resto para servir de presa a los cuervos”.³⁴

La descripción del padre Cattaneo no sería la única a lo largo del siglo XVIII. Según la hipótesis del presente trabajo, de la segunda mitad del siglo provienen las representaciones culturales producidas por ilustrados españoles de mayor influencia en la tradición nacional y, especialmente aquellas en las que es posible detectar el inicio de una continuidad representativa que se extenderá más allá del momento de

³² Cattaneo 1730, 384.

³³ Murillo Velarde [1752] 1990, 316.

³⁴ Cattaneo 1730, 386.

la independencia de la primera década del siglo XIX, del período de la organización nacional, de la constitución jurídica del estado y que aún, en algún sentido, puede ser hallada en los primeros años del siglo XX. De entre ellas, se destaca sin duda la obra de un viajero del final de la primera mitad del siglo XVIII en razón de que sus representaciones del mundo rural rioplatense tuvieron gran difusión inicial pero también posterior por considerarse que no sólo eran las primeras sino aquellas a las que se adjudicaba la condición de haber “nombrado” o de haber recogido por primera vez el valor semántico del nombre dado a esos actores sociales rurales.

Alonso Carrió de la Vandra, alias Concolorcorvo y el perfil del viajero ilustrado

La obra de Alonso Carrió de la Vandra, alias Concolorcorvo, *El lazarillo de ciegos caminantes*³⁵, fue una obra que concitó mucho interés y no pocas disputas desde su publicación en razón, entre otras, del largo tiempo que ha tomado el esclarecimiento del nombre de su autor. Durante mucho tiempo y hasta bien entrado este siglo, los exégetas de la obra dudaron entre adjudicar la autoría del relato a Carrió de la Vandra o a un mestizo peruano llamado Calixto Bustamante, tesis que había prevalecido en el siglo XIX especialmente en el Perú y Bolivia. Lo cierto es que, al final de la primera mitad de este siglo dos estudios más o menos coincidentes³⁶ adjudicaron finalmente la autoría a Alonso Carrió de la Vandra, un asturiano de Gijón, que salió de España con rumbo a la América septentrional española, que más tarde se dirigió hacia el sur, hacia el virreinato del Perú, y que visitó Chile, la región del Río de la Plata y la ciudad de Buenos Aires por primera vez en el año 1749.

Alonso Carrió de la Vandra, cumple el perfil general de los viajeros españoles de este siglo XVIII ya que, luego de su primer viaje por el Río de la Plata, regresó a Lima, la capital del virreinato del Perú en donde contrajo matrimonio con una mujer de una familia limeña importante a partir de lo cual se convirtió en corregidor de indios en Chilques y Mesques, cerca del Cusco, Alcalde de Minas más tarde y finalmente, subdelegado de bienes de difuntos hasta 1762. En

³⁵ Si bien el texto se conoce como *El Lazarillo de ciegos caminantes* el título completo de la obra en su primera edición fue *El Lazarillo de Ciegos Caminantes desde Buenos Ayres, hasta Lima con sus itinerarios según la más puntual observación, con algunas noticias útiles a los Nuevos Comerciantes que tratar en Mulas; y otras Históricas. Sacado de las Memorias que hizo Don Alonso Carrió de la Vandra en este dilatado Viage, y Comisión que tuvo por la Corte para el arreglo de Correos, y Estafetas, Situación, y ajuste de Postas, desde Montevideo. Por Don Calixto Bustamante Carlos Inca, alias Concolorcorvo, Natural del Cuzco, que acompañó al referido Comisionado en dicho Viage, y escribió sus Extractos. Con licencia. En Gijón, en la Imprenta de la Rovada. Año de 1773. Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 18.*

³⁶ Real Díaz 1956 y Real Díaz 1959 y Bataillón 1960 y Bataillón 1962.

este año, se alistó en el Regimiento de Caballería de Nobles, con motivo de la guerra entre España e Inglaterra y cuando se produjo la expulsión de los jesuitas de los territorios americanos en 1767 fue el encargado de transportar a algunos de ellos a la Península. Una vez en España, en 1768, Carrió gestionó para sí algún importante cargo en América hasta que en 1771 fue nombrado segundo comisionado para el arreglo de correos y ajuste de postas entre Montevideo-Buenos Aires y Lima. En función de este cargo y con el objeto de inspeccionar el funcionamiento del correo y el estado de las postas, Carrió volvió a viajar entre Buenos Aires y Lima por el que se conocía como “camino real” entre los años 1771 y 1773. Poco después de este viaje, y relatando lo visitado en éste y en su anterior viaje a Buenos Aires, publicó en la ciudad de Lima su obra, *El Lazarillo de ciegos caminantes*, en una fecha que aún no ha sido claramente delimitada por los estudiosos pero que se ubicaría en torno al año de 1775. Las discusiones sobre el año y lugar de edición de la obra contribuyeron, de alguna manera, a esclarecer la autoría de la misma. Esa especial atención tuvo que ver con el hecho de que han sido, al parecer, estos dos datos junto al del editor, los utilizados por el autor para generar confusión en torno a su obra ya que la misma apareció como editada en Gijón en el año 1773 por una editora llamada “La Rovada”. El nombre de la editora ha sido interpretado como un gesto burlón destinado a incidir en la fuerte disputa que el autor llevaba adelante con el administrador general de correos del virreinato del Perú, para cuya resolución el virrey Amat, debió crear una junta que entendiese en la cuestión y que acabó con la designación de Carrió como contador-interventor en la Administración de Correos de Lima pero que, no obstante, no le salvó de un paso, aunque por poco tiempo, por la prisión³⁷.

Alonso Carrió de la Vandera cumple también con el perfil de los viajeros concientes de la importancia social y científica atribuida a los relatos de viajes en el siglo XVIII. Así, sin titubeos, declaraba en las primeras líneas de su texto:

“Los viajeros (aquí entro yo), respecto de los historiadores son lo mismo que los lazarillos, en comparación de los ciegos. Estos solicitan siempre unos hábiles zagales para que dirijan sus pasos y les den aquellas noticias precisas para componer sus canciones, con que deleitan al público y aseguran su subsistencia. Aquellos, como de superior orden, recogen las memorias de los viajeros más distinguidos en la veracidad y talento. No pretendo colocarme yo en la clave de éstos, porque mis observaciones sólo se han reducido a dar una idea a los caminantes bisoños del camino real, desde Buenos Aires a esta capital de Lima, con algunas advertencias que pueden ser útiles a los caminantes y de algún socorro y alivio a las personas provistas de empleos para este dilatado virreinato, y por ésta razón se dará a este tratadito el título de Lazarillo de bisoños caminantes. Basta de exordio y demos principio a nuestro asunto”³⁸.

³⁷ Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 11-13.

³⁸ Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, capítulo I.

En este pequeño fragmento inicial están presentes prácticamente todos los elementos a que se acude para caracterizar a los viajes del siglo XVIII. Por un lado está la importancia atribuida al viaje como el único camino para la observación y la comprobación empírica, principal y única apoyatura para el conocimiento científico que, en este caso, provendría de la historia. Junto a ello, la evidente dependencia que la ciencia tenía de los viajes para avanzar en su camino. Por otro lado, la importancia atribuida al viajero como proveedor de “noticias precisas” con que se distinguían por “su veracidad y talento”, es decir, la confianza absoluta en la decisión del viajero para escoger las situaciones posibles de ser narradas a la vez que en su percepción y en la calidad de sus descripciones y narraciones como única fuente para el conocimiento de realidades lejanas. Finalmente y junto a la comparación que el autor realizara entre viajeros e historiadores y lazarillos y ciegos, se hallaba su certeza sobre la existencia de un mercado consumidor de este tipo de productos textuales conformado por un público al que deleitar que aseguraba su subsistencia y justificaba la decisión de escribirlos.

Que Carrió de la Vandera conocía un conjunto significativo de obras de su tiempo ha sido señalado por la mayor parte de sus estudiosos. Resulta, sin embargo de particular interés en esta oportunidad señalar que conocía la obra de La Condamine, producto del viaje a la América Meridional, y también, aunque los haya citado escasamente, resulta evidente que conocía la obra de Jorge Juan y Antonio de Ulloa y, en especial, la de este último³⁹. Como señalara Emilio Carrilla⁴⁰, uno de los últimos editores de la obra de Carrió de la Vandera, son múltiples las ocasiones en que puede hallarse una notable similitud entre el texto de Carrió de la Vandera y el de Antonio de Ulloa sin que la procedencia de la noticia sea explícita⁴¹.

La obra de Carrió de la Vandera, por su parte, tuvo una gran difusión desde el momento mismo de su primera edición y la prueba de ello es que ya en 1790, el marino español José de Espinosa y Tello que integraba la expedición científica del italiano Alessandro Malaspina financiada por la monarquía española citaba a Carrió de la Vandera para su descripción de los habitantes rurales⁴². Desde entonces, se ha considerado a la obra de Carrió de la Vandera como la primera en que aparece una de las más completas y acabadas descripciones del tipo social rural de las pampas rioplatenses⁴³. Al mismo tiempo, la obra de Carrió es el primer

³⁹ Ulloa 1748.

⁴⁰ Carrió de la Vandera (Cocolorcorvo), El lazarillo de ciegos caminantes. Edición, prólogo y notas de Emilio Carrilla. Barcelona: Labor, 1973.

⁴¹ Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 63-65.

⁴² Malaspina [1789-1794] 1938, 292.

⁴³ Emilio Carrilla señala que “conviene destacar aquí que la primera obra “literaria” de alguna importancia donde aparece la palabra [gauderio] y el tipo es esta de Carrió de la Vandera. Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 134.

texto en español en que ese habitante rural es nombrado con una palabra especial, “gauderio”, de la que, la mayor parte de los autores que se han ocupado del tema entiende que se ha derivado la palabra “gaucho” o “gaúcho” con que se nombra hasta la actualidad al habitante rural de las pampas rioplatenses (en Argentina y Uruguay) y riograndenses (en Brasil). Es conocido el interés que este tipo social especial despertó desde los primeros viajes y crónicas por las pampas. Son también conocidos los ingentes esfuerzos que desde distintas disciplinas se han realizado para desentrañar el origen de ese tipo social, muchos de los cuales han estado destinados a conocer el origen lingüístico de la palabra “gauderio” y “gaucho”. Una descripción pormenorizada de estos esfuerzos excedería en mucho los límites del presente trabajo pero resulta de interés señalar que desde el año 1820 en que un viajero inglés al Río de la Plata, E. Vidal⁴⁴, intentó una explicación etimológica de la palabra “gaucho”, los esfuerzos por desentrañar el origen de la misma como un producto social de una cultura específica, no han cesado. En tal sentido y tan sólo a manera de ejemplo de la magnitud de este esfuerzo resulta de interés señalar que hasta el presente se han registrado no menos de cuarenta etimologías de la palabra “gaucho” y que han sido atribuidas a unas catorce o quince palabras de origen español, a unas cuatro o cinco de origen portugués, a alguna de origen francés, inglés, alemán, euskera, gitano, árabe y hebreo entre las lenguas europeas y a otras tantas acepciones araucanas, quechuas, aymaras, caucanas, tupíes, guaraníes y charrúas, todas ellas lenguas indígenas del área cultural rioplatense y riograndense⁴⁵.

En tal sentido, si bien las dudas acerca de la etimología del término y la descripción cultural de la palabra siguen sin dilucidarse y también las discusiones acerca de la primera vez que apareció la palabra registrada en un documento colonial, ninguno de los estudiosos que se han ocupado del tema, ha dudado acerca del hecho de que fue la obra de Carrió de la Vandra la primera que vinculó la descripción del habitante rural de las pampas con la palabra “gauderio”. Si bien como vimos anteriormente, el padre Cattaneo produjo una de las más acabadas representaciones del sistema de caza del ganado vacuno para la obtención del cuero en 1730, es decir, la actividad característica de este habitante rural, no vinculó en su propio texto esa descripción con un término acuñado especialmente. En tal sentido, se ha adjudicado a Carrió el primer registro textual del término y no parece desvinculado de este fenómeno el hecho de que uno de los mejores prólogos realizados a una edición del viaje de Carrió haya sido el de uno de los principales escritores del género de la gauchesca argentina, Martiniano Leguizamón, en una fecha tan significativa en relación con el gaucho y su reivindicación como figura nacional argentina como es el principio de

⁴⁴ E. Vidal [1820] 1923.

⁴⁵ Vidart 1955, 65-75.

este siglo XX⁴⁶. Si bien las disputas continúan, hay al día de hoy una cierta coincidencia en el hecho de que la palabra "gauderio" fue utilizada por primera vez en un documento colonial rioplatense en el año 1746 para describir a los hombres que mataban animales de manera ilegal para obtener cuero y sebo en la frontera. Parece también haber coincidencia en que la palabra "gaucho" fue utilizada por primera vez en un documento colonial en el año 1774 con idéntico valor semántico al adjudicado en 1746 a la palabra "gauderio"⁴⁷. Una palabra, "gauderio", que no aparece en los diccionarios españoles de los siglos XVIII y XIX aunque sí en los portugueses de esa misma época con la acepción de vago, parásito, holgazán. En este sentido y aunque no pueda avanzarse más allá del mero hecho de señalarlo, resulta de interés destacar la coincidencia entre la fecha en que Carrió realizó su primer viaje a Buenos Aires en 1749 y el primer registro de la palabra "gauderio" en un documento colonial en 1746. Habría también una coincidencia temporal entre el segundo viaje de Carrió y la publicación de su obra alrededor de 1775 y el primer registro de la palabra "gaucho" en un documento colonial en 1774.

Las primeras representaciones de la sociabilidad de la campaña rioplatense Las "Gauderías": esas holgazanas criollas

Es sabido que uno de los más exitosos planteos y que mejores resultados ha producido en los últimos veinticinco años entre los estudios feministas es la teoría de géneros según la cual el género y no el sexo constituye un principio básico de organización social en tanto es considerado una categoría esencialmente relacional, social y culturalmente construida, y transmitida a través de la socialización⁴⁸. La importancia del elemento relacional en los sistemas de género y su utilidad para el estudio de la historia han sido ampliamente destacados por la historiografía⁴⁹. En tal sentido y aunque resulte sobreabundante, conviene señalar la necesidad de analizar las representaciones culturales referidas al mundo rural teniendo en cuenta esa categoría relacional según la cual resulta imprescindible una mirada que tenga en cuenta a ambos géneros. Necesario es señalar asimismo que en tanto el objetivo central del trabajo está puesto en las formas de una sociabilidad definida en términos de una cierta moral y respetabilidad, el análisis de la representación de la mujer en solitario no sólo resultaría difícil sino también inconveniente.

Como se ha señalado, una de las razones de la trascendencia y perduración de las representaciones de la obra de Carrió de la Vandra se vincula con el hecho

⁴⁶ Leguizamón 1908.

⁴⁷ Slatta [1983] 1985, 26.

⁴⁸ Scott [1986] 1990.

⁴⁹ Offen [1988] 1991.

de que no sólo describió detalladamente a los habitantes rurales de las campañas rioplatenses sino que también recogió por primera vez la existencia de una palabra específica para nombrarlos. Sin embargo y a pesar de los varios estudios realizados sobre la obra de Carrió en relación con este objetivo, nadie ha señalado el hecho de que el autor no sólo recogió el nombre de “gauderio” para los habitantes masculinos de las campañas sino también para los femeninos. Así como Carrió señaló que esos habitantes rurales eran :

*“Holgazanes criollos a quienes con muchísima propiedad llaman gauderios”*⁵⁰

también mencionó que:

“Cierta tarde que el visitador quiso pasearse a caballo, nos guió con su baqueano a uno de estos montes espesos, adonde estaba una numerosa cuadrilla de gauderios de ambos sexos”.⁵¹

Una mínima vinculación entre los dos párrafos nos conduce a una conclusión que aunque parezca demasiado obvia, merece la pena señalarla. Si los habitantes rurales eran unos holgazanes criollos a los que con muchísima propiedad llamaban gauderios, la palabra “gauderia” utilizada para las mujeres no podía sino remitir a la misma condición de holgazana criolla.

La presunción de holgazanería se confirma cuando, desde su perspectiva de funcionario eficaz del sistema colonial de correos y postas, Carrió señaló que en los alrededores del “camino real” desde Buenos Aires hasta el Potosí, a través de la dilatada provincia del Tucumán, sólo se encontraba

“Gente de poca consideración, y la mayor parte gauderios, de quienes no se pueden fiar las postas, por lo que ha sido preciso ponerlas con la distancia de 16 leguas, como sucederá siempre que haya el mismo inconveniente”.⁵²

Un problema que el funcionario colonial vinculaba específicamente a la imposibilidad de garantizar a los pasajeros y viajeros que recorrían el “camino real” un adecuado abastecimiento de comidas, bebidas y un sitio apropiado donde descansar.

“Un pasajero a la ligera con necesidad de comer, se ve precisado a detenerse cuatro o cinco horas mientras le traen un cordero de mucha distancia y le asan un trozo; pero si le quiere sancochado, en muchos parajes apenas se encuentra sal, y muchas veces ni un jarro de agua para beber, porque de nada tienen providencia, viviendo como los israelitas en el desierto, que no podían hacerla de un día para otro, a excepción del viernes para el sábado, en que se les había prohibido todo género de trabajo por la ley antigua. Estos colonos, o por mejor decir gauderios, no tienen otra providencia que la de un trozo grande de carne bajo de su ramada, y muchas veces expuesto a la inclemencia del tiempo, fundando todo su regalo en esta

⁵⁰ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 133-134.

⁵¹ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 248.

⁵² Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 171.

*provisión. Sus muebles se reducen a un mal lecho, peor techo, una olla y un asador de palo; silla, freno, sudaderos, lazos y bolas, para remudar caballos y ejercitarse únicamente en violentas carreras y visitas impertinentes".*⁵³

Sin embargo y a pesar de que Carrió se refería de manera general a la ineptitud de los habitantes de las campañas para confiarles el manejo de las postas del "camino real", esa ineptitud se vinculaba específicamente a las mujeres que eran a quienes siempre encontraban los viajeros en las postas del camino.

*"Los poltrones se mantienen en el carretón o carreta con las ventanas y puertas abiertas, leyendo u observando la calidad del camino y demás que se presenta a la vista. Los alentados y más curiosos montan a caballo y se adelantan o atrasan a su arbitrio, reconociendo los ranchos, y sus campestres habitadoras, que regularmente son mujeres, porque los hombres salen a campear antes de amanecer y no vuelven hasta que el sol los apura, y muchas veces el hambre, que sacian con cuatro libras netas de carne gorda y descansada, que así llaman ellos a la que acaba de traer del monte y matan sobre la marcha... y esta carne llaman cansada y yo envenenada".*⁵⁴

Esta forma del comer la carne con tan escasa diversidad y que no involucraba a ninguna mujer en tarea que le era tan propia como el guisar, llamó mucho la atención del viajero, junto al notable desperdicio que a sus ojos producían

*"Muchas veces se juntan de éstos cuatro o cinco y a veces más, con pretexto de ir al campo a divertirse, no llevando más prevención para su mantenimiento que el lazo, las bolas y un cuchillo. Se convienen un día para comer la picana de una vaca o novillo; le lazan, derriban y bien trincado de pies y manos le sacan, cuasi vivo, toda la rabadilla con su cuero y haciéndole una picadunas por el lado de la carne, la asan mal, y medio cruda se la comen, sin más aderezo que un poco de sal, si la llevan por contingencia. Otras veces matan sólo una vaca o novillo por comer el matambre, que es la carne que tiene la res entre las costillas y el pellejo. Otras veces matan solamente por comer la lengua, que asan en el rescoldo. Otras se les antoja caracúes, que son los huesos que tienen tuétano; los descarnan bien, y los ponen punta arriba en el fuego, hasta que den un hervorillo, y se liquide bien el tuétano que revuelven con un palito, y se alimentan de aquella admirable sustancia; pero lo más prodigioso es verlos matar una vaca, sacarle el mondongo y todo el sebo, que juntan en el vientre, y con una sola brasa de fuego o un trozo de estiércol seco de las vacas, prenden fuego a aquel sebo, y luego que empieza a arder y comunicarse con la carne gorda y huesos, forma una extraordinaria iluminación, y así vuelven a unir el vientre de la vaca, dejando que respire el fuego por la boca y orificio, dejándola toda una noche o una considerable parte del día, para que se ase bien, y a la mañana o tarde la rodean los gauderios y con sus cuchillos van sacando cada uno el trozo que le conviene, sin pan ni otro aderezo alguno, y luego que satisfacen su apetito abandonan el resto, a excepción de uno u otro, que lleva un trozo a un campestre cortejo".*⁵⁵

⁵³ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 258.

⁵⁴ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 187.

⁵⁵ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 136.

La tarea del cocinar en manos de los hombres y la despreocupación de las mujeres por estas tareas quedó aún más explícita en la parte de la obra de Carrió en que relató una fiesta entre gauderios

*“El visitador, continúa Carrió, como más baqueano se acercó primero a la asamblea, que saludó a su modo, y pidió licencia para descansar un rato a la sombra de aquellos coposos árboles, juntamente con sus compañeros, que venían fatigados del sol. A todos nos recibieron con agrado y con el mate de aloja en la mano. Bebió el visitador de aquella zupia y todos hicimos lo propio, bajo de buena fe y crédito. Desocuparon cuatro jayanes un tronco en que estaban sentados y nos lo cedieron con bizarría. Dos mozas rollizas se estaban columpiando sobre dos lazos fuertemente amarrados a dos gruesos árboles. Otras, hasta completar como doce, se entretenían en exprimir la aloja y proveer los mates y rebanar sandías. Dos o tres hombres se aplicaron a calentar en las brasas unos trozos de carne entre fresca y seca, con algunos caracúes, y finalmente, otros procuraban aderezar sus guitarrillas, empalmando las rozadas cuerdas”.*⁵⁶

En una división del trabajo que parecía propia de los gauderios de ambos sexos, los hombres asaban la carne sobre el fuego y aprontaban las guitarras mientras las mujeres hacían mate de aloja, repartían sandías y se columpiaban.

La comparación con la Europa urbana, esto es reglada, “civilizada”, era inevitable:

*“Esta gente, que compone la mayor parte del Tucumán, fuera la más feliz del mundo si sus costumbres se arreglaran a los preceptos evangélicos, porque el país es delicioso por su temperamento, y así la tierra produce cuantos frutos la siembran, a costa de poco trabajo.... Si la centésima parte de los pequeños y míseros labradores que hay en España, Portugal y Francia, tuvieran perfecto conocimiento de este país, abandonarían el suyo y se trasladarían a él: el cántabro español, de buena gana; el lusitano, en boahona, y el francés tres volontiers, con tal que el Gran Carlos, nuestro Monarca, les costeara el viaje con los instrumentos de la labor del campo y se les diera por cuenta de su real erario una ayuda de costas, que sería muy corta, para comprar cada familia dos yuntas de bueyes, un par de vacas y dos jumentos, señalándoles tierras para la labranza y pastos de ganados bajo de unos límites estrechos y proporcionados a su familia”.*⁵⁷

Una comparación con Europa que pasaba esencialmente por la comparación en las formas del comer y, más que ello en las diferencias relacionadas con las dedicación puesta en la preparación de los alimentos. La preparación de alimentos más elaborados, su variedad y un aprovechamiento máximo de los mismos era un síntoma, desde la perspectiva de Carrió de “civilización” o, lo que es lo mismo de barbarie entre quienes no lo hacían de esa manera, una barbarie que no podía ser sino atribuible a la desidia típica de estas gentes

⁵⁶ Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 248.

⁵⁷ Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 254.

*“Si estuvieran seis meses en estos países [los europeos] desearían con ansia y como gran regalo sus menestras, aderezadas con una escasa lonja de tocino y unos cortos de carne salada, pies y orejas de puerco, que no les faltan diariamente, como las migas y ensaladas de la Mancha y Andalucía, con la diferencia que estos colonos por desiduosos, no gozan de un fruto que a poco trabajo podía producir su país, y aquéllos, por el mucho costo que les tiene el ganado, que reservan para pagar sus deudas, tributos y gabelas. En la Europa, la matanza por Navidad de un cebón, que es una vaca o buey viejo invernado y gordo, dos o tres cochinos, también cebados, es el principal alimento de una familia rural de siete a ocho personas para aderezar las menestras de habas, frijoles, garbanzos y nabos, de que hacen unas ollas muy abundantes y opíparas, independientes de las ensaladas, tanto cocidas como crudas, de que abundan por su industria, como de las castañas y poleadas, que todo ayuda para un alimento poco costoso y de agradable gusto, a que se agrega el condimento de ajos y cebollas y algún pimienta para excitar el gusto, de que carecen estos bárbaros por su desidia, en un país más propio por su temperamento para producir estas especies”*⁵⁸

La consideración de una sociabilidad femenina rural rioplatense inconveniente en términos de “civilización” manifestada a través de las formas domésticas del comer, cocinar y habitar una casa reconoce una larga tradición en las representaciones nacionales. Es una tradición representativa que puede hallarse en los relatos de viajeros ingleses al Río de la Plata de las primeras décadas del siglo XIX. En tal sentido, resulta de interés recordar una de las frases más citadas de la obra de Head, uno de los viajeros ingleses de la primera parte del siglo XIX, en donde señalaba que las mujeres rurales

*“Literalmente no tienen nada que hacer... y su vida es ciertamente muy indolente e inactiva”*⁵⁹

En el mismo sentido, también resulta pertinente recordar una de las más difundidas frases de Azara, uno de los científicos españoles que recorrieron el Plata en la primera parte del siglo XIX, según la cual las mujeres rurales

*“En general no se ocupan de coser ni hilar; sus quehaceres se reducen a barrer, encender el fuego para asar la carne y calentar el agua para hacer la infusión del mate o hierba del Paraguay”*⁶⁰

Sin embargo, no sólo durante la primera parte del siglo XIX es posible hallar la continuidad de esta tradición sino también en los primeros años de este siglo. En 1900 Juan Agustín García, uno de los primeros y más destacados sociólogos argentinos, decano fundador de la Facultad de Ciencias Sociales y autor de una difundidísima obra *La ciudad indiana. Buenos Aires desde 1600 hasta mediados del siglo XVIII*⁶¹ fundamentaba las diferencias entre los “bárbaros” pastores y los “civi-

⁵⁸ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 256-257.

⁵⁹ Head [1826] 1920, 38.

⁶⁰ Azara [1801] 1923, II, 178.

⁶¹ García [1900] 1955.

lizados” labradores en la holgazanería de las mujeres. Cuando se refería indirectamente a las mujeres de los gauchos -o pastores- y a sus diferencias con las mujeres de los labradores a partir de las características del trabajo doméstico de unas y otras, García señalaba que:

*“Sus casas [las de los labradores] son más aseadas y con más muebles..., sus vestidos son algo mejores. Saben también hacer sus guisados de carne y de sus vegetales, y comen también pan, que son cosas poco comidas en los pastores”*⁶²

Es decir que todavía en 1900 se continuaba juzgando la conveniencia o no de las formas del comer, del guisar y del habitar una casa en términos de “civilización”, la misma a la que había acudido Carrió de la Vandera en la segunda mitad del siglo XVIII. Así, según García, uno de los problemas entre las familias de gauchos -o pastores- era que las mujeres no limpiaban sus casas, no cosían, no guisaban, no hacían el huerto ni cocinaban el pan. La mujer del gaucho -o pastor- no era como la del agricultor que:

*“Cuida la casa, los animales domésticos, trabaja en todas las industrias del hogar, es una fuente de riqueza”*⁶³

Los “campestres cortejos” y sus bacanales.

Resulta cuando menos significativo el hecho de que Carrió de la Vandera nunca se refirió a las mujeres de la campaña con la palabra “mujer”. Además del término “gaudería” utilizado para referir su condición de holgazana, el viajero llamó a estas mujeres con la fórmula “campestre cortejo”. La utilización de esta fórmula para nombrar a las mujeres que, por otra parte, se repite en diversas oportunidades a lo largo de la obra, tenía la evidente intención de destacar el carácter eventual y no formalizado de las relaciones afectivas de la campaña. Esto queda confirmado por el hecho de que el autor utilizó la palabra “mujer” en otros pasajes de su obra pero para referirse a otras mujeres. En tal sentido puede destacarse la pormenorizada descripción realizada sobre las mujeres de la ciudad de Buenos Aires y Montevideo⁶⁴, también sobre las mujeres de la ciudad de Tucumán de las que dijo que hablaban tanto el quechua, la lengua indígena, con su servidumbre como el español sin ningún tipo de acento especial⁶⁵ y también narró su encuentro con el dueño de un monte en las cercanías de Buenos Aires quien le dijo que

*“Tenía ochenta y cinco años y su mujer igual edad, ambos españoles y con porción de hijos y nietos”*⁶⁶

⁶² García [1900] 1955, 319.

⁶³ García [1900] 1955, 319.

⁶⁴ Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 140-141.

⁶⁵ Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 260.

⁶⁶ Carrió de la Vandera [c. 1775], 1973, 156.

Sin embargo, las mujeres de la campaña parecían no cumplir con las condiciones necesarias para ser consideradas mujeres y sólo podían ser “gauderias”, “campestres cortejos” y “machas”, una palabra que según el autor, utilizaban estos habitantes rurales y que le produjo una desagradable impresión a pesar de la convincente explicación que dijo haber recibido del conocedor de la zona que lo acompañaba

“Aunque los mozos unos a otros se dicen machos, como asimismo a cualquier pasajero, no nos hizo mucha fuerza, pero nos pareció mal que llamasen a las mozas machas”.⁶⁷

Preguntado el acompañante de Carrió acerca de una cuestión tan poco apropiada a las buenas formas le comentó que

*“En este modo de explicarse imitaban al insigne Quevedo, que dijo con mucho propiedad y gracia ‘pobres y pobras’; así éstos dicen ‘machos y machas’, pero sólo aplican estos dictados a los mozos y mozas.”*⁶⁸

Sin embargo, la eventualidad en las relaciones entre hombres y mujeres de las campañas no sólo fue sugerida por Carrió a través de la reiterada utilización de la fórmula “cortejo campestre”. La falta de formalización de las parejas rurales a través del casamiento era para el autor un notable perjuicio para el estado.

*“Así están contentos, pero son inútiles al Estado, porque no se aumentan por medio de casamientos ni tienen otro pie fijo y determinado para formar poblaciones capaces de resistir cualquier invasión de los indios bárbaros.”*⁶⁹

Las formas de sociabilidad vinculadas a los modos de relación entre hombres y mujeres fueron más larga y detalladamente descritas por el autor en un pasaje de su obra en el que, en realidad, se proponía comentar las características de los bosques de algarrobos que le llamaron mucho la atención porque de ese árbol se obtenía una bebida muy dulce, llamada aloja. En esos bosques de algarrobos

*“Tienen sus bacanales, dándose cuenta unos gauderios a otros, como a sus campestres cortejos, que al son de la mal encordada y destemplada guitarrilla cantan y se echan unos a otros sus coplas, que más parecen pullas.”*⁷⁰

Pero en las “bacanales” no sólo se comía sino que especialmente se bebía y esto tenía un resultado en el devenir de la fiesta misma y en las formas de relación a que daba lugar el exceso de bebida y que quedaban evidenciadas en las coplas que allí se cantaban.

*“Si lo permitiera la honestidad, copiaría algunas muy extravagantes sobre amores, todas de su propio numen, y después de calentarse con la aloja y recalentarse con la post-aloja... los principios de sus cantos son regularmente concertados, respecto de su modo bárbaro y grosero, porque llevan sus coplas estudiadas y fabricadas en la cabeza de algún tunante chusco.”*⁷¹

⁶⁷ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 252.

⁶⁸ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 252.

⁶⁹ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 256.

⁷⁰ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 247.

⁷¹ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 247-248.

Como corresponde a un viajero ilustrado, Carrió dejó un pormenorizado relato de una de estas fiestas. Según ese relato, la parte de más interés de la fiesta se centraba en el contenido de las coplas en las que había implícito un doble sentido según el cual se sugería el engaño que realizaban los hombres a las mujeres y el efecto que en ellos producía el consumo de alcohol, a la vez que se hacía referencia a las relaciones eventuales y marginales según las cuales los hombres necesitaban andar siempre a gatas escondiéndose. Una de las mujeres comenzaba el contrapunto con la siguiente copla:

*“Ya conozco tu ruin trato/Y tus muchas trafacias/Comes las buenas sandías/Y nos das liebre por gato”*⁷²

una copla a la que el hombre a quien el viajero llama con la sugerente palabra de “galán” respondía:

*“Dejate de pataratas/En ellas nadie me obliga/Porque tengo la barriga/Pelada de andar a gatas”*⁷³

Para continuar la mujer:

“Eres una grande porra/Sólo la aloja te mueve,/Y al trago sesenta y nueve/Da principio la camorra”

a lo que el galán respondía

*“Salga a plaza esa tropilla,/Salga también ese bravo,/Y salgan los que quisieren/Para que me limpie el r...”*⁷⁴

Nuevamente como antes, podemos acudir a la obra de Head, de Azara y de García para analizar la continuidad en esta tradición representativa referida a la eventualidad de las relaciones -y a la sexualidad dudosa- de las mujeres rurales hasta principios de este siglo. Así, Head dirá que

*“Los hábitos de las mujeres son muy curiosos [ya que]... todas tienen familia aunque no sean casadas, y una vez que a una joven ocupada en amamantar una lindísima criatura pregunté quién era el padre, contestó Quién sabe?”*⁷⁵

En cuanto a Azara, es muy conocida, por harto difundida la frase según la cual era imposible encontrar una mujer rural que conservara la virginidad más allá de los ocho años

“El capataz es ordinariamente casado, pero los otros son muchachos, a no ser que se trate de negros, de gentes de color o de indios cristianos desertores de algún pueblo, porque éstos están generalmente casados y sus mujeres y sus hijas sirven de ordinario para consolar a los que no lo están. Se da tan poca importancia a este asunto, que yo no creo que ninguna de estas mujeres conserve su virginidad pasada la edad de ocho años. Es natural que la mayoría de las mujeres consideradas como

⁷² Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 250.

⁷³ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 250.

⁷⁴ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 250.

⁷⁵ Head [1826] 1920, 33.

*españolas que viven en los campos entre los ganaderos, usen de igual libertad, y también ordinariamente el padre y toda la familia duermen en la misma habitación*⁷⁶

Para García, en 1900, los labradores a diferencia de los gauchos

*"Tienen el concepto claro y el sentimiento profundo de la familia cristiana, institución indispensable para el éxito de sus tareas, el buen gobierno y la economía de la chacra, cooperadora eficaz en todas las faenas, la base de su negocio"*⁷⁷

Pero el autor no sólo pensaba en los hijos que componían la familia labradora como fuerza de trabajo sino también en las mujeres ya que, entre los labradores

*"la esposa no es el simple instrumento de placer que se abandona, como en la familia pastoril."*⁷⁸

Un texto en el que García acudía como lo había hecho Carrió al final de la primera mitad del siglo XVIII a la eventualidad de las relaciones o a la inestabilidad familiar para demostrar la sociabilidad inconveniente de las poblaciones rurales.

Sin embargo, la tradición representativa relacionada con la condenable eventualidad de las relaciones rurales puede aún ser hallada en algunas obras de la historiografía argentina actual. En una obra reciente, de 1995, un historiador argentino señalaba con base en registros judiciales de la provincia de Buenos Aires y en la obra de Félix de Azara que, en razón del desequilibrio de la población rural por sexos en la campaña rioplatense (6.771 hombres y 6.154 mujeres en 1778; 22.438 hombres y 18.730 mujeres en 1815),

"La vida sexual y amorosa de la plebe rural... estaba signada por la ilegalidad, las uniones informales y los amoríos pasajeros".

Formas sexuales que, según el mismo autor, obligaban a que

*"Jueces rurales y párrocos escandalizados, a su turno, transmitían al gobernador o al virrey las últimas andanzas de aquellos tenorios de chiripá y de esas mujeres harapientas y descalzas que osaban desafiar con su libre vida sexual los patrones aceptados pero no siempre cumplidos de la castidad y la moralidad cristiana"*⁷⁹

Las mujeres rurales, entonces y según este historiador actual, no sólo eran libres sexualmente sino que, en función del mencionado desbalance poblacional por sexos y en su condición de pobres, materiales y sociales, gozaban de un tipo de libertades del que no gozaban las demás mujeres, es decir las urbanas.

"Las mujeres de los estratos bajos -y demográficamente al menos todas las mujeres pampeanas- podían elegir su pareja de un pool sin duda más numeroso de pretendientes. Sin intereses o patrimonio que resguardar, sin un linaje que preser-

⁷⁶ Azara [1801] 1923, 174.

⁷⁷ García [1900] 1955, 319.

⁷⁸ Un texto en el que se intuye al García que en 1914 se manifestaría en contra del culto exagerado al "gauchismo" vinculado al nacionalismo emergente en respuesta a la inmigración masiva. García [1900] 1955, 319.

⁷⁹ Mayo 1995, 182-183.

var, la mujer de la plebe podía anudar relaciones de pareja con más libertad, podía, como el peón sin bienes, tener hasta la posibilidad de concretar la elección que sus sentimientos amorosos le marcaban.⁸⁰

Una idílica visión sin duda las de estas mujeres rurales “harapientas y descalzas” cuya condición de tales les permitía el libre ejercicio de su sexualidad sino también la libertad, el beneficio y la capacidad adicional de escoger pareja entre una amplia gama de candidatas. Una visión en la que, sin embargo, podemos hallar vigentes los elementos seleccionados y jerarquizados desde el siglo XVIII como formas de la sociabilidad femenina inconveniente en términos de una cultura nacional.

La holgazanería manifiesta en la actitud doméstica ante el comer, la preparación de los alimentos y las formas de habitar una casa y la eventualidad de la relaciones afectivas eran, según Carrió de la Vandra, las características de

“La gente que compone la mayor parte de los habitantes de la dilatada y fértil provincia del Tucumán”.⁸¹

Hasta aquí, podría decirse que si bien es posible intuirlo, no hay en la obra de Carrió, una vinculación explícita entre las formas de sociabilidad rural descritas y la noción de “civilización” propia de la época. Sin embargo, esa vinculación puede hallarse en la preocupación manifestada por el autor al señalar que si bien esas eran las características de la mayor parte de los habitantes rurales de los entornos de las ciudades de Montevideo y de Buenos Aires y de la dilatada y fértil provincia del Tucumán

“Todos los demás habitantes son gente muy capaz de civilización”.⁸²

Resulta evidente que todos los demás habitantes a los que Carrió consideraba capaces de civilización no podían ser otros que los habitantes de ciudades o de núcleos urbanos. Una idea, la de la falta de ciudades o de concentraciones urbanas o la del vacío poblacional a la que el autor vinculaba con la idea de precariedad, miserabilidad y falta de civilización.

“la falta mayor es la de colonos, porque una provincia tan dilatada y fértil apenas tiene cien mil habitantes... Las dos mayores poblaciones son Córdoba y Salta. Las tres del camino itinerario, que son Santiago del Estero, San Miguel del Tucumán y Jujuy, apenas componen un pueblo igual al de Córdoba y Salta, y todas ... con el nombre de ciudades no pudieran componer igual número de vecinos a la de Buenos Aires. Cien mil habitantes en tierras fértiles componen veinte mil vecinos de a cinco personas, de que se podían formar 200 pueblos numerosos de a cien vecinos, con 500 almas cada uno... No conoce esta miserable gente, en tierra tan abundante, más regalo que la yerba del Paraguay, y tabaco, azúcar y aguardiente, y así piden estas especies de limosna, como para socorrer enfermos, no rehusando dar por ellas sus gallinas, pollos y terneras, mejor que por la plata sellada”.⁸³

⁸⁰ Mayo 1995, 184.

⁸¹ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 258.

⁸² Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 260.

⁸³ Carrió de la Vandra [c. 1775], 1973, 253-255.

Una idea, la de la “civilización” dependiente del poblamiento cuya continuidad puede hallarse en las representaciones nacionales argentinas hasta principios del presente siglo. Una idea que, tal como lo sugiriera Carrió en la segunda mitad del siglo XVIII, estimuló el fomento de la inmigración europea masiva ayudada desde el estado argentino para su primer establecimiento. Alrededor de 1876 y como parte de una estrategia política de ocupación de las tierras fértiles de la llanura se sancionó en la Argentina una Ley de Inmigración. La misma se proponía poner en práctica una de las líneas teóricas rectoras más significativas de entre las que orientaron y se plasmaron en la primera Constitución Nacional de 1853, aquella que fue resumida en la conocida frase del intelectual que la concibió, Juan Bautista Alberdi, según la cual “gobernar es poblar”.⁸⁴

Los resultados de esa política de estímulo al poblamiento europeo fueron claramente percibibles en 1895 en que según datos del Segundo Censo Nacional, la Argentina tenía alrededor de cuatro millones de habitantes de los cuales el treinta y cinco por ciento eran extranjeros.⁸⁵ Para 1914 y según el Tercer Censo Nacional, la población total se había duplicado y el porcentaje de extranjeros llegaba ya al cuarenta y tres por ciento de la población total.⁸⁶ Como el objetivo del fomento de la inmigración lo constituía el poblamiento de las nuevas tierras y el fomento de la agricultura, la mayor parte de la población de extranjeros se concentró en zonas muy específicas de la Argentina. En sólo tres provincias que conforman el área más fértil de la pampa húmeda argentina, la de Buenos Aires, Córdoba y Santa Fe, a través de las cuales pasaba el “camino real” que recorrió Carrió de la Vandera, se concentraba al 66, 92 por ciento de la población total de la Argentina en 1914 y la casi totalidad del 43 por ciento de la población inmigrante europea mayoritariamente española e italiana.⁸⁷

Cuando en 1900, Juan Agustín García se refirió a “labradores” y “pastores” utilizó un lenguaje que ya estaba en textos como el de Carrió de la Vandera de la segunda mitad del siglo XVIII. Cuando a principios del siglo XX escribió su obra, sus “labradores” y “pastores” eran en realidad los “agricultores” y “ganaderos” o, en términos del proyecto político liberal que triunfaba entonces los “inmigrantes europeos” y la “población nativa”. Como puede advertirse, la misma diferenciación que se ha señalado en la obra de Carrió. Como éste, al reflexionar sobre las ventajas económicas de la existencia de familias campesinas, García no estaba pensando en los beneficios materiales individuales de las mismas, sino que aludía al tipo de familia -y de mujer- necesaria para la gestación de un orden social a partir de un modelo general de sociabilidad que garantice la centralización de las instancias del poder necesarias para la construcción de un estado, de una nación

⁸⁴ Alberdi [1852] 1943.

⁸⁵ Censo [1895] 1898.

⁸⁶ Censo [1914] 1916.

⁸⁷ Vázquez Rial 1996, 24.

“Con esta base económica, la cooperación de esfuerzos y solidaridad de intereses, la familia se consolida, es un elemento de orden social irremplazable, el punto de apoyo del Estado, la gran fuerza conservadora que lleva un país a la civilización”⁸⁸

Conclusiones

En un trabajo reciente, Adolfo Prieto ha señalado que algunos de los viajeros ingleses que recorrieron la Argentina en los primeros años del siglo XIX, construyeron una imagen del país según pautas de selección y de jerarquización muy específica. Según el mismo autor, algunas de esas pautas se anticiparon en años y otras resultaron, al momento de publicarse esos relatos, absolutamente contemporáneas de las empleadas por escritores que contribuyeron de hecho a la fundación de la literatura nacional, como Alberdi, Echeverría, Sarmiento y Mármol.⁸⁹ Sin embargo, como se ha visto, esa tradición representativa puede ser hallada mucho antes, en los viajeros ilustrados españoles de la época tardocolonial, a pesar de que el prejuicio antiespañol de los momentos inmediatamente posteriores a la independencia y del proyecto liberal no lo aceptara. Al igual que sucedió con las imágenes construidas por esos viajeros respecto del país, sus imágenes de las mujeres rurales y de sus formas de sociabilidad fueron construidas también según pautas de selección y de jerarquización muy específicas y siempre en referencia a imágenes que formaban parte de su propio mundo ideal. Ideas -representaciones y discursos- que fueron utilizadas más tarde para la creación de culturas autónomas descolonizadas en las que, sin embargo, se mantenía -y enfatizaba- la jerarquización de los valores europeos “civilizados”.

Francine Masiello, con relación al caso argentino, ha señalado recientemente que en el temprano siglo XIX la imagen de la mujer fue decisiva para el debate acerca de la construcción de la nación y fue utilizada por casi todos los grupos en pugna para realzar dicha misión. Incluso, sugiere que se fue construyendo una versión canónica de la historia y de la literatura argentina a partir de los dramas femeninos.⁹⁰ Así, según la autora, a través de las obligaciones hacia el hogar se modeló la imagen de la esposa y madre que se ajustaba a los proyectos del Estado.⁹¹ Una imagen, sin duda, a la que no se ajustaba la actitud hacia el hogar, su condición de relación afectiva eventual y la maternidad en solitario de las mujeres rurales, cuya representación cultural hemos analizado y, que se constituyó sino en la única, en una de las causas fundamentales de su exclusión del proyecto identitario nacional.

⁸⁸ García [1900] 1955, 319.

⁸⁹ Cf. Prieto 1996, 12-13.

⁹⁰ Masiello 1989 y 1992.

⁹¹ Masiello 1989 y 1992.

Las representaciones culturales sobre el mundo rural realizada por algunos viajeros continúa teniendo vigencia en la producción científica actual de Argentina, aún también en aquellos casos en que se apela a otro tipo de fuentes con la intención de confrontarlas.⁹² En tal sentido, la reiteración de la utilización acrítica de las mismas obras y fuentes sin una propuesta de análisis a partir de su inclusión en una red de textos de circulación y difusión de una particular ideología identitaria ha contribuido a congelar y reproducir imágenes femeninas del mundo rural que sirvieron -y sirven- para justificar su subordinación, exclusión y ocultación. Asimismo, es posible confirmar la hipótesis de Muchembled para Francia según la cual en los mecanismos de represión de las culturas populares desde finales de la segunda mitad del siglo XVIII para el Río de la Plata es posible hallar alguno de los rasgos preparatorios de la construcción de una identidad nacional que se desplegará visiblemente desde siglo XVII y cuya dinámica de homogeneización muestra su verdadero alcance también en la actualidad.

Referencias bibliográficas

- Alberdi [1852] 1943. Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Estrada.
- Amelang y Nash 1990. James Amelang y Mary Nash, (ed.), *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia: Editions Alfons El Magnanim
- Anderson 1983. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origen and Spread of Nationalism*. Londres: Verso. (Hay una versión inglesa de Verso revisada de 1991 y una versión castellana de 1993 en FCE).
- Azara [1801] 1923. Félix de Azara, *Viajes por la América Meridional*. Madrid: Espasa Calpe.
- Azara [1801] 1979. Félix de Azara. "Memoria sobre el estado rural del Río de la Plata en 1801", Chiaramonte 1979, 112-124.
- Azara 1847. Félix de Azara, *Descripción e Historia del Paraguay y del Río de la Plata* (obra póstuma). Madrid, Imprenta de Sanchiz. 2 t.

⁹² Ver el análisis al respecto realizado en Marre 1998.

- Balmori et al [1984] 1990. Diana Bañmori, Stuart F. Voss y Miles Wortman, *Las alianzas de familias y la formación del país en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bataillón 1960. Marcel Bataillón, "Introducción al *Lazarillo de ciegos caminantes*", *Cuadernos americanos* CXI, 4, 197-216.
- Bataillón 1962. Marcel Bataillón, "Introducción" a la traducción francesa del *Lazarillo de ciegos caminantes* de Yvette Billod. Paris.
- Bourdieu [1979] 1988. Pierre Bourdieu, *La Distinción : criterios y bases sociales del gusto*. Madrid : Taurus.
- Bourdieu [1980] 1991. Pierre Bourdieu, *El Sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Capel, Horacio, *Geografía y matemáticas en la España del siglo XVIII*. Barcelona: Oikos-Tau, 1982.
- Carrió de la Vandra (Cocolorcorvo), *El lazarillo de ciegos caminantes*. Edición, prólogo y notas de Emilio Carrilla. Barcelona: Labor, 1973
- Cattaneo 1730. Cayetano Cattaneo, "Carta segunda (20.4.1730)", *La Revista de Buenos Aires...*,_31 (noviembre de 1865); VIII, 372-387.
- Censo [1895] 1898. *Segundo Censo de la República Argentina, 1895*. Buenos Aires.
- Censo [1914] 1969. *Tercer Censo Nacional levantado el 1 de junio de 1914*. Buenos Aires: Rosso y Cía.
- Condamine [1745] 1942. Carlos María de la Condamine, *Viaje a la América Meridional*. Madrid: Espasa Calpe. (Colección Austral 268).
- Chiaramonte 1983. José Carlos Chiaramonte, "La cuestión regional en el proceso de gestación del estado nacional argentino. Algunos problemas de interpretación" en Palacios 1983, 51-85.
- Chiaramonte 1989. José Carlos Chiaramonte, "Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* n° 1, 3ra. serie, 1° trimestre, 71-92.

- Chiaramonte 1993^a. José Carlos Chiaramonte, "Ciudad, provincia, nación: las formas de identidad colectiva en el Río de la Plata colonial" en Ganci et al 1993, 415-441.
- Chiaramonte 1993^b. José Carlos Chiaramonte, "El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana", *Cuadernos del Instituto Ravignani* 2, Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani".
- Defoe [1719] 1981. Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*. Barcelona: Bruguera, 2 vols.
- Freixa Lobera 1991. Consol Freixa Lobera, *La imagen de España en los viajeros británicos del siglo XVIII*. Barcelona: Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia. Tesis doctoral, 2 tomos.
- Ganci et al 1993. Massimo Ganci y Rosa Scaglione Guccione, comp., *Nuovo mondo e area mediterranea a confronto. Società siciliana per la storia patria*. Palermo: Gennaio.
- García [1900] 1955. Juan Agustín García, *La ciudad indiana. Buenos Aires desde 1600 hasta mediados del siglo XVIII*. Buenos Aires: Antonio Zamora.
- González Bernaldo 1997. Pilar González Bernaldo, "La 'identidad nacional' en el Río de la Plata post-colonial. Continuidades y rupturas con el Antiguo Régimen", *Anuario del IEHS "Prof. Juan Carlos Grosso"*, 12, Tandil: UNCP-BA, 109-122.
- Guha 1988. Ranajit Guha, "Preface", *Selected Subaltern Studies*. Ranajit Guha and Gayatri Spivak (eds.). New York: Oxford University Press.
- Head [1826] 1920. Capitán F. B. Head, *Las Pampas y los Andes. Notas de viaje*. Buenos Aires: Vaccaro, 1920.
- Head 1826. F. B. Head, *Rough notes taken during some rapid journeys across the Pampas and among the Andes by Captain F. B. Head*. London: John Murray.
- Hobsbawm 1990. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm and Ranger 1983. Eric Hobsbawm and Terance Ranger (eds), *The Invention of Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kaplan 1987. Marina Esther Kaplan, *Gauchos e indios: La frontera y la producción del sujeto en obras Argentinas del siglo diecinueve*. Tesis doctoral. Ann Arbor: UMI.
- Latin American Subaltern Group 1993. Latin American Subaltern Group, "Founding Statement", *Boundary 2*, 20,3, 111-121.
- Leguizamón 1908. Martiniano Leguizamón, *Concolorcorvo y Araujo. Notas bibliográficas y biográficas en el Prólogo a la edición de El Lazarillo de ciegos caminantes*. Buenos Aires.
- Malaspina [1789-1794] 1938. Alejandro Malaspina, *Viaje al Río de la Plata en el siglo XVIII. Reedición de los documentos relativos al viaje de las corbetas Descubierta y Atrevida e informes de sus oficiales sobre el Virreinato, extraídos de la obra de Nova y Colson*. Buenos Aires: La Facultad.
- Mallo 1990. Silvia Mallo, "La mujer rioplatense a fines del siglo XVIII. Ideales y realidad", *Anuario IEHS* 5, 117-131.
- Mallon 1994. Florencia E. Mallon, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", *The American Historical Review* 99, 5, 1491-1515.
- Marre 1998. Diana Marre, "La representación cultural de las mujeres rurales rioplatenses: la "china" en los textos de viajeros de la primera mitad del siglo XIX", *Arenal. Revista de Historia de las mujeres*. En prensa.
- Masiello 1989. Francine Masiello, "Angeles en el hogar argentino. El debate femenino sobre la vida doméstica, la educación y la literatura en el siglo XIX", *Anuario del IEHS*, IV, Tandil, 265- 291.
- Masiello 1992. Francine Masiello, *Between Civilization and Barbarism: Women, Nation and Literary Culture in Modern Argentina*. Lincoln: University Press of Nebraska.
- Mayo 1995. Carlos A. Mayo, *Estancia y sociedad en la pampa, 1740-1820*. Buenos Aires: Biblos.
- Morse 1974. Richard Morse, "The Heritage of Latin America" en Wiarda 1974, 25-69.
- Mosse 1985. George Mosse, *Nationalism and Sexuality. Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*. Madison: The University of Wisconsin Press.

- Muchembled 1978. Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne : XVe-XVIIIe siècle*. Paris: Flammarion
- Muchembled 1988. Robert Muchembled, *L'Invention de l'homme moderne: sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*. Paris : Fayard.
- Muchembled 1990 Robert Muchembled, *Société et mentalités dans la France moderne: XVIe-XVIIIe siècle*. Paris : Armand Colin.
- Murillo Velarde [1752] 1990. Pedro Murillo Velarde, *Geographia de América (1752)*. Estudio preliminar de Ramón Serrera. Granada: Universidad de Granada. (Archivum V Centenario).
- Nash 1995. Mary Nash, “Identidades, representación cultural y discurso de género en la España Contemporánea”, *Cultura y culturas en la Historia*, nº 94, 191-203. Salamanca: ediciones Universidad de Salamanca.
- Offen [1988] 1991. Karen Offen, “Defining Feminism. A Comparative Historical Approach”, *Signs* 14, 1988, 119-157. (traducido en *Historia Social*) (1991) 103-135).
- Oszlak 1980. Oscar Oszlak, *La conquista del orden político y la formación histórica del estado en Argentina (1862-1880)*. Buenos Aires: Estudios CEDES.
- Palacios 1983. Marco Palacios, comp., *La unidad nacional en América Latina. Del regionalismo a la nacionalidad*. México: El Colegio de México.
- Prieto 1996. Adolfo Prieto, *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina. 1820-1850*. Buenos Aires: Sudamericana.
- *La Revista de Buenos Aires. Historia Americana, literatura y derecho. Periódico destinado a la República Argentina, la Oriental del Uruguay y la del Paraguay*. Publicado bajo la dirección de Miguel Navarro Viola y Vicente G. Quesada. Buenos Aires, 1863-1871. 24 t. 1863: t. I, II y III; 1864: t. IV y V; 1865: t. VI, VII y VIII; 1866: t. IX, X y XI; 1867: t. XII, XIII y XIV; 1868: t. XV, XVI y XVII; 1869: t. XVIII, XIX, XX y XXI; 1870: t. XXII y XXIII y 1871: t. XXIV y XXV.
- Real Díaz 1956. José J. Real Díaz, “Don Alonso Carrió de la Vandera, autor del *Lazarillo de ciegos caminantes*”, *Anuario de estudios americanos* XIII, 387-416.
- Real Díaz 1959. José J. Real Díaz, “Prólogo” en *El Lazarillo de ciegos caminantes*. Madrid: Atlas, número 122, 215-277. (Biblioteca de Autores españoles 122).

- Rennie 1995. Neil Rennie, *Far-Fetched facts. The Literature of Travel and the Idea of The South Seas*. Oxford: Clarendon Press.
- Said [1978] 1990. Edward W. Said, *Orientalismo*. Madrid: Libertarias-Prodhufi.
- Sarmiento [1845] 1977. Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o Civilización y Barbarie*. Caracas: Biblioteca Ayacucho 12.
- Scott [1986], Joan W. Scott, "El Género: una categoría útil para el análisis histórico" en Amelang y Nash 1990, 23-56.
- Serrano Segura 1992. María del Mar Serrano Segura, *La percepción del espacio geográfico en las guías y relatos de viaje del siglo XIX en España*. Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Geografía Humana, 3 tomos. Tesis doctoral.
- Slatta [1985] 1994. Richard Slatta, "The Gaucho in Argentina's Quest for National Identity" en Weber y Rausch 1994b, 151-164.
- Slatta 1983, *Gauchos and the Vanishing Frontier*. Lincoln: University of Nebraska Press. (Hay edición en castellano en Sudamericana 1984).
- Smith 1986. Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell
- Thompson [1991] 1995. E. P. Thompson, *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.
- Ulloa 1748. *Relación Histórica del Viage a la América meridional hecho de Orden de S.M. para medir algunos grados de Meridiano Terrestre y venir por ellos en conocimientos de la verdadera Figura, y Magnitud de la Tierra, con otras varias Observaciones Astronómicas, y Phísicas. Por D. Jorge Juan, Comendador de Aliaga en el Orden de San Juan, Socio correspondiente de la Real Academia de las Ciencias de París y D. Antonio de Ulloa, de la Real Sociedad de Londres, ambos Capitanes de Fragata de la Real Armada*. Imprensa de Orden del Rey, Ntro Sr. En Madrid, Por Antonio Marín. Año de 1748, 4 vols
- Ulloa, Antonio de, [1748] 1990, *Viaje a la América Meridional*. Edición de Andrés Saumell. Madrid: Historia 16, 59^a y 59^b.
- Vázquez Rial 1996. Horacio Vázquez Rial, dir., *Buenos Aires 1880-1930. La capital de un imperio imaginario*. Madrid: Alianza. (Memoria de las ciudades).

- Velázquez de Velasco 1765. Luis Joseph Velázquez de Velasco, *Noticia del viage de España, hecho de orden del Rey, y de una nueva Historia General de la Nación, desde el tiempo más remoto, hasta el año 1516. Sacada únicamente de los escritores y monumentos originales y contemporáneos, con la colección de estos mismos escritores y monumentos recogidos en este viage.* En Madrid. En la Oficina de D. Gabriel Ramírez, Año de 1765.
- Vidal [1820] 1923. E. H. Vidal, *Picturesque illustrations of Buenos Ayres and Monte Video, consisting of twenty four views accompanied with descriptions of the scenery and of the costumes, manners, ac. of the inhabitants of those cities and their environs.* London: R. Ackerman, 1820. (Hay edición castellana en Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de investigaciones históricas, *Colección de viajeros y memorias geográficas.* Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Pruner, 1923, tomo 1)
- Vidart 1955. Daniel Vidart, *La vida rural uruguaya.* Montevideo: Ministerio de Ganadería y Agricultura.
- Viñas 1982. David Viñas, *Indios, ejército y frontera.* México: Siglo XXI.
- Wiarda 1974. Howard J. Wiarda, ed., *Política and change in Latin America: the Distinct Tradition.* Boston: University of Massachusetts Press.
- Wolf 1982. Eric Wolf, *Europe and the People without History.* Berkeley: University of California Press.



SERVICIO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

ISBN 84-7786-640-6



9 788477 866404