



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Postgrado

**Pensamiento feminista en la primera mitad del siglo XX
en Paraguay, Uruguay y Chile: Serafina Dávalos, María
Abella de Ramírez y Amanda Labarca**

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Claudia Araya Ibacache

Profesora Guía:

Alicia Salomone

Santiago, enero 2006

Introducción

El estudio del feminismo latinoamericano se ha centrado principalmente en las acciones que las mujeres han implementado para la obtención de su emancipación política y civil desde posiciones reivindicativas. Teniendo en consideración que esas acciones responden a un pensamiento y que se realizan a partir de una cierta visión de la mujer y su rol social, surge la necesidad de presentar un estudio que permita comprender las ideas y postulados del primer feminismo latinoamericano, emprendido por algunas mujeres en la primera mitad del siglo pasado. El interés de esta investigación comprende la formulación de pensamiento feminista, su aporte y relación con líneas de pensamiento y desarrollos políticos propios del continente, y las interacciones entre pensadoras individuales representativas y los contextos históricos de sus respectivos países.

Mujeres en el pensamiento latinoamericano

Es probable que la carga valórica e ideológica que tienen aún hoy las palabras feminismo y feminista en los países latinoamericanos sea una de las razones que han impedido o retardado la formulación de un pensamiento feminista para nuestro continente. Si el pensamiento y las ideas han sido hasta ahora patrimonio exclusivo de los hombres, y las pensadoras permanecen aún ausentes o relegadas a un acápite reducido de las historias del pensamiento, la producción intelectual de las mujeres latinoamericanas en torno al feminismo ha sido abiertamente desvalorizada al considerar a sus teóricas exclusivamente como activistas de los derechos femeninos.

Otro aspecto que ha atentado contra la consideración de los aportes femeninos a la producción intelectual es la valoración que se hace del libro y de la obra monumental como síntesis o globalidad teórica en la historia del pensamiento occidental. Rosa Rodríguez Magda, en *Mujeres en la historia del pensamiento*, relaciona directamente esta valoración con la sustentación del poder patriarcal.¹ Si consideramos, dice Rodríguez, que los medios por los cuales las mujeres han difundido su pensamiento han sido preferentemente

discursos, conferencias, artículos, prensa, declaraciones de principios, etc., y no propiamente libros, estaríamos en presencia de un “pensamiento” excluido del canon académico occidental. Esta situación nos plantea dos desafíos: por una parte, el de revisar y valorizar nuevas unidades de pensamiento formuladas por mujeres, y por otra, agudizar nuestros sentidos para la pesquisa y el análisis crítico de estas unidades.

La limitación anterior se ha traducido no sólo en una exclusión de los aportes teóricos femeninos al pensamiento latinoamericano sino que en la pérdida de una oportunidad para formular un pensamiento feminista latinoamericano de raíces autóctonas, con aportes originales, y relacionado con líneas de pensamiento propias de nuestro continente.

Diversas investigaciones demuestran que el concepto feminismo aparece por primera vez en América Latina en 1901, en la Argentina, en la tesis de la candidata a abogada Elvira López. Sin desconocer que para muchas latinoamericanas que piensan el feminismo hacia comienzos de siglo dicho término no las interpreta o lo descartan por la valoración negativa que se había tejido en torno a él, es también a partir de estos años que la producción intelectual de las mujeres en torno al feminismo aumenta considerablemente. Hemos constatado que esto se relaciona con la incorporación de la mujer a la educación. Sin embargo, ese progreso en la condición de las mujeres es a su vez consecuencia de un progreso, aunque incipiente, de la subjetivación femenina, por lo que se hace necesario además indagar en torno a mujeres individuales, a las condiciones políticas, sociales e ideológicas de sus respectivos países, a los temas de los cuales cada una se ocupa, y a establecer en la medida de lo posible genealogías que den cuenta de otras autoras en las que se inspiran, de conexiones entre ellas, de lecturas en común, de intercambio de escritos, de citas mutuas, etc.

De acuerdo a este último propósito seleccionamos para esta tesis pensadoras que representaran dos momentos diferentes del feminismo latinoamericano. Por una parte un primer feminismo de toma de conciencia de sí y un segundo de directa relación con los procesos de modernización latinoamericana, y de avances en la consolidación republicana. Otro criterio de selección fue que las intelectuales no hubiesen sido estudiadas en profundidad y que, siendo contemporáneas, su pensamiento permitiera identificar cierta evolución del feminismo latinoamericano en estos cuarenta años. Como representantes de

ese primer momento son la uruguaya María Abella de Ramírez y la paraguaya Serafina Dávalos; del segundo momento es la chilena Amanda Labarca.

Feminismo

Hasta el siglo XIX en Latinoamérica la mujer había sido casi exclusivamente un sujeto representado por el discurso masculino, haciéndolo generalmente de manera unitaria y globalizante. La incorporación decimonónica de la mujer a la educación fue una de las principales causas del surgimiento de voces femeninas, suceso que implica una serie de consideraciones.² En primer lugar, la dificultad de estas voces femeninas para reconocerse en otras voces del pasado. Si la identidad de los sujetos y de los grupos se construye históricamente a partir de la narración de su pasado, la ausencia de un discurso al cual asirse dificulta la constitución del sujeto. Esta carencia de una identidad narrada historiográficamente ha contribuido a impedir la valoración de las mujeres como sujetos pensadores. En segundo lugar, estas voces femeninas nos ofrecen posibilidades inéditas para abordar la historia del pensamiento feminista, ya sea estableciendo diferencias respecto al discurso feminista o antifeminista masculino, evidenciando conexiones entre las pensadoras, comparando sus discursos, perfilando unidades de pensamiento, etc.

Nuestro propósito en este sentido es estudiar estas primeras voces femeninas considerándolas como una especie de “primera conciencia feminista”, entendiendo que si la función del pensamiento es otorgar sentido, estamos de hecho ante un ejercicio feminista, ya que estas mujeres al pensar y narrar están validándose como sujetos. El análisis de estas primeras voces nos permitirá además establecer posibles evoluciones en el pensamiento feminista latinoamericano, estableciendo dos momentos en este proceso: uno de toma de conciencia, y otro posterior, de acción hacia la obtención de derechos, e inserto en los procesos de modernización asumidos por los distintos países latinoamericanos.

Como nuestro análisis pretende ser comprensivo e inclusivo, utilizaremos una definición amplia de feminismo que nos permita incorporar distintas visiones de mundo así como diversas vertientes de un proceso que conducirá en el caso latinoamericano desde la obtención de derechos civiles a derechos políticos. Una definición inclusiva y amplia nos permite además el estudio de distintas pensadoras, la formulación de distintas líneas de

pensamiento o de tipos de feminismo y, lo que es aún más considerable, la relación entre feminismo y contextos históricos. Una definición que nos acomoda es la sugerida por Karen Offen, quien propone que la mujer es feminista cuando asume como válidas sus propias interpretaciones y visiones de mundo, estando dispuesta a luchar por ellas, especialmente en lo relativo a la desigualdad institucionalizada que sufre como grupo respecto de los hombres también como grupo.³ No se trata de una actitud anti-masculina, sino de defensa de su sitio dentro de una cultura que tiende a desvalorizarla. Esto no significa que no consideraremos, llegado el caso, para la formulación de un pensamiento feminista para estos países, otras definiciones, como por ejemplo la sugerida por la teoría feminista, y que guarda relación además de la desigualdad con la subordinación y la opresión de las mujeres. Por último, la elección de esta definición supone además una opción metodológica. Excluir a priori algunos discursos puede llevarnos a soslayar situaciones en que las mujeres estratégicamente utilizaron argumentos tradicionales para avanzar en la formulación de un planteamiento más progresista.

Feminismos nacionales y contextos históricos

Intentaremos explorar las relaciones entre las propuestas de las primeras pensadoras del feminismo en América Latina y los avances o retrocesos en la consolidación republicana, así como en torno a los requisitos de la modernidad de los distintos países. Nos referiremos a las experiencias uruguaya, paraguaya y chilena, las cuales se desarrollan en forma casi simultánea. Hasta 1920, algunas voces femeninas pidieron libertades e igualdades para la mujer, pero siempre circunscritas al terreno de la domesticidad desde la cual se construía la identidad femenina. Desde allí la mujer se incorporó a la educación y al trabajo, y fue en relación a estos dos ámbitos que postularon la obtención de derechos civiles.

Para los tres países en estudio, las décadas de 1910 y 1920 fueron las más intensas en la lucha por la obtención de derechos de igualdad civil para la mujer. Esta es precisamente una de las características distintivas del feminismo latinoamericano, es decir, la subordinación de la lucha por el sufragio a la de la obtención de la igualdad legal para la mujer. Otra característica distintiva es el carácter reformador y la ausencia, en términos generales, de discursos anti-masculinos. Ante estas generalizaciones, será necesario explicitar los contextos históricos de cada país que expliquen, por ejemplo, las diferencias

temporales en la incorporación del divorcio en los códigos civiles uruguayo y chileno o del derecho al voto.

En concordancia con lo anterior, los objetivos generales planteados para esta investigación son en principio validar los aportes de mujeres al pensamiento latinoamericano reconociendo que su carácter periférico lo enriquece al aportar una nueva manera de concebir la producción intelectual. Identificar mujeres que piensan el feminismo y que al narrarlo contribuyen a la subjetivación de la mujer. En tercer lugar, analizar el pensamiento feminista en la particularidad de su doble dimensión: la palabra y el cambio social; y por último, analizar los ensayos de las autoras en relación a los procesos históricos nacionales y continentales.

Los objetivos específicos son establecer a través de los escritos de las autoras seleccionadas las características del pensamiento feminista en el período de su formulación inicial. Analizar los temas que tratan y las perspectivas de análisis utilizadas. Establecer comparaciones entre las escritoras analizadas, explicitando sus conexiones, tanto en instancias de discusión como en el plano netamente intelectual y por último esbozar una “genealogía” de las pensadoras que intente dar cuenta de sus inspiraciones intelectuales.

Las hipótesis que utilizaremos para desplegar nuestra investigación son: que a principios del siglo XX las mujeres que se atreven a pensar el feminismo y a formularlo están contribuyendo no sólo al pensamiento y a la identidad latinoamericana sino a su propia constitución como sujetos. Generalmente tiende a asociarse el pensamiento únicamente a la reflexión y a la palabra formulada en libros. Respecto a estos derroteros, el pensamiento feminista presenta dos particularidades. La primera es que la reflexión y la palabra se expresan a través de otros medios, como cartas, artículos de prensa, proclamaciones, convocatorias, declaraciones de principios, etc.; y la segunda, es que reflexión y palabra no pueden separarse de la acción y del cambio. Esto además de facilitar la comprensión del feminismo introduce nuevas aristas al debate acerca del rol de los intelectuales en la sociedad. Las pensadoras feministas al momento que formulan un pensamiento acerca de la exclusión de las mujeres están señalando cuál debe ser el mecanismo y el escenario por el cual y en el cual debe producirse la inclusión. La hipótesis aquí tiene directa relación con la consideración de estas primeras pensadoras como precursoras de la democracia. El

feminismo latinoamericano de la primera mitad del siglo XX cuestiona la exclusión de la mujer del sistema republicano y aboga por su inclusión en la esfera pública. Esta inclusión oscila entre las que piden protección a las mujeres que transitan al mundo del trabajo y las que abogan por la igualdad civil y política entre hombres y mujeres. Las distintas pensadoras estudiadas formulan explicaciones causales respecto a la condición femenina en sus respectivos países. Algunas de estas formulaciones se construyen desde la perspectiva de género ya que toman en cuenta conceptos como subordinación, diferencia y desigualdad.

Aspectos metodológicos

En primer lugar esta investigación pretende situarse dentro de la llamada historia de las ideas. A diferencia de la nueva historia cultural -cuyo mayor exponente es Roger Chartier- que se centra en el estudio de la producción simbólica de las sociedades y de las formas de representación de la realidad que se forman los grupos sociales a través de distintos lenguajes, y que denotan una particular visión del mundo, para la historia de las ideas lo principal son las ideas, aunque suene de perogrullo. En términos generales estudia las ideas desde una visión universal, abriéndose prácticamente a cualquier manifestación de la razón humana: ideología, ideales, valores, programas, pensamientos informales, corrientes de opinión, creencias, tendencias literarias y otras. Aún cuando la preocupación de la historia de las ideas puede -como en este caso- extenderse al contexto en que surgen las ideas, a las intelectuales mismas, a la penetración de sus ideas en la sociedad, a las evoluciones que experimentan durante su difusión, esta extensión es un ejercicio destinado a conocerlas y explicarlas mejor.

En este sentido, no me parece pertinente plantear en esta investigación una suerte de “manera de pensar femenina”, sino rescatar las ideas que algunas mujeres latinoamericanas propusieron en torno al feminismo y la manera en que éstas pueden constituir un objeto particular para América Latina, que responda a las características propias del continente. Es por esto también que la consideración del contexto adquiere mayor importancia, como por ejemplo, situación biográfica e histórica, clase social, origen y propagación de las ideas, parentesco entre las ideas, relaciones entre las intelectuales, citas, referencias o fenómenos históricos.

En segundo lugar, este estudio se sitúa en una perspectiva de género. Coincidiendo con la definición de Joan Scott de que “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y (...) una forma primaria de relaciones significantes de poder”, no podemos prescindir del uso de categorías definidas desde el género, porque nos permiten el análisis de conexiones complejas entre diversas formas de interacción humana. Para Scott, el género es un modo de representar relaciones de poder y hacer evidentes procesos culturales complejos.⁴ La definición es especialmente útil si tenemos en cuenta que en el feminismo convergen necesariamente la representación (lo simbólico) y el poder (lo material, lo político).

En tercer término, la irrupción de las mujeres en un escenario tradicionalmente masculino supone el desafío de cómo abordar este nuevo escenario. Fina Birulés, en *Mujeres en la historia del pensamiento*, insistiendo en las limitaciones que conlleva una propuesta metodológica, postula que desde el canon occidental no se le ha concedido autoridad ni sentido a las ideas y al pensamiento de mujeres; por esto propone que, sin negar el proceso de exclusión de las mujeres, paralelamente es necesario y posible realizar una labor constructiva hacia la valoración y la transmisión del pensamiento de mujeres. Por ejemplo, la falta de transmisión afecta la filiación y la legitimidad del discurso femenino, ya que ante la ausencia de una tradición al respecto siempre tiene que estar “naciendo”. Birulés propone en primer lugar dejar hablar a estas mujeres, que nos digan quiénes son, concederles una “voz propia”. En segundo lugar, dejarlas hablar supone además una búsqueda de fragmentos e indicios del pasado. Ante la escasez de rastros, apuesta por el indicio, tanto para la recuperación de los textos como para la reconstrucción de lo “no examinado por la tradición”, como indicios de lo descartado, de lo no pensado por una Historia que se entiende a sí misma hecha de continuidades. Estaríamos ante un método interpretativo basado en lo secundario, en lo desechado, en lo aparentemente irrelevante. Por esto es que el modelo indiciario se acomoda, por una parte, a una realidad no transparente; por otra, ofrece un saber basado en signos, conjetural, que se preocupa de lo individual. En este caso, el atender a los detalles -y no tanto a la voluntad de identificarse en alguna escuela filosófica dominante- puede ser una buena vía para dotarlas de identidad. La propuesta de los indicios pasa por mostrar los textos de las pensadoras como indicios de lo secundario, de lo inadvertido por la tradición; al mismo tiempo que nos permite darles una voz propia.

En esta misma línea, Rosa Rodríguez Magda, en el texto ya citado, propone el uso de la noción de genealogía para abordar el estudio de mujeres pensadoras. La elaboración de genealogías nos permite identificar las redes de exclusión y las formas de transmisión del poder/saber, basadas en el esquema patriarcal. La genealogía femenina permite además recuperar la memoria colectiva de las luchas por la emancipación y de las pioneras que han contribuido con sus ideas. No es la intención de esta investigación estudiar cómo la mujer al generar discurso puede generar su propia ficción sino más bien tratar de trabajar sobre la verdad o sobre la no ficción.

Discusión bibliográfica

Lo primero que se debe constatar es la escasez de estudios en torno al feminismo latinoamericano que abarquen el problema desde una perspectiva comparativa y global del continente. En segundo lugar la mayoría de estos estudios son monográficos, lo que también contribuye a lo anterior. Una excepción a estas situaciones es, desde la perspectiva del pensamiento, la obra de Eduardo Devés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la CEPAL 1900-1950* (Santiago y Buenos Aires, 2000). Devés agrupa las ideas de las mujeres latinoamericanas sobre feminismo bajo el tenor de “temas de mujeres”. Sus menciones a mujeres que piensan el feminismo anteriores a 1930 son muy escasas. Aún cuando no es la intención de su obra, muy implícitamente Devés sostiene la existencia de un pensamiento femenino y lo relaciona con el surgimiento epocal de aspectos relativos a lo personal, lo individual y lo doméstico. Según Devés, y como también han sostenido otros, a partir de los años veinte comienzan a ampliarse las maneras de abordar el problema, desde lo político, lo social o lo ideológico.

Otras autoras que han abordado el problema desde una perspectiva latinoamericana han sido Alicia Salomone y Gilda Luongo, entre otras autoras, en *Modernidad en otro tono. Escritura de mujeres latinoamericanas: 1920-1950* (Santiago, 2004). Desde la perspectiva de género y la crítica feminista exploran en la escritura de seis latinoamericanas para indagar acerca de la construcción de nuevas subjetividades femeninas y cómo develan “modos particulares de experimentar cierta modernidad latinoamericana”. Todo esto acompañado además del estudio de las condiciones sociohistóricas que rodearon la

producción de sus escritos, y particularmente de las características de los campos intelectuales donde buscan insertarse y legitimar sus discursos. Las autoras estudiadas son Gabriela Mistral, Alfonsina Storni, Teresa de la Parra, Victoria Ocampo, Amanda Labarca y Antonieta Rivas Mercado. El período se sitúa en la llamada “segunda modernidad latinoamericana”, cuando comienzan a oírse voces nuevas que cuestionan el proyecto nacional y republicano tal como venía dándose. Se evidencia tanto la configuración del sujeto femenino como la experiencia de modernidad que expresan en sus escritos. Resulta particularmente interesante para la investigación que proponemos el capítulo escrito por Aída Apter-Cragolino sobre Amanda Labarca. La autora inscribe el feminismo de la segunda modernidad latinoamericana en los marcos conceptuales de la filosofía de la ilustración; sin embargo la promesa de igualdad para todos no incluye a la mujer. De esta aporía surge en los primeros años del XX un feminismo liberal que se basa precisamente en esta promesa de igualdad. Propone un sujeto femenino portador de sentido, coherente y racional. Sostiene que las mujeres que desplegaron su actividad reivindicativa en Latinoamérica durante los primeros cuarenta años del siglo XX basaron sus demandas en los principios que proclamaban la igualdad de derechos para todos los ciudadanos y no cuestionaron la construcción simbólica externa de lo femenino.

Quien más ha aportado al estudio del feminismo en el cono sur es Asunción Lavrín. En *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas* (México, 1985), sostiene que las feministas latinoamericanas no eran radicales sino reformadoras y que aun cuando éstas en un principio se inspiraron en fuentes europeas y norteamericanas luego desarrollaron sus propios temas y perspectivas. Para Lavrín, la concordancia de metas entre las feministas latinoamericanas le dio al feminismo cierto carácter común a su realización en la América Latina. Una de estas metas era una posición de igualdad ante la ley, más que la búsqueda del derecho al voto. Según la autora, la feminista latinoamericana de clase media era esencialmente una reformadora apacible. A pesar de su contribución en la elaboración de modelos feministas, Lavrín sostiene que los diferentes matices del feminismo aún no se han precisado o estudiado en detalle, ni se han explicado en términos de la clase de sus partidarios ni de la situación general social, política y económica de cada nación. Da como ejemplo de esto último, las variaciones en otorgar derechos en los distintos países. Especial interés para esta investigación reviste también su trabajo *Women, Feminism, and Social*

Change in Argentina, Chile, and Uruguay 1890-1940 (Lincoln, 1995). Allí plantea las semejanzas de los feminismos de países con procesos de industrialización semejantes como son Chile, Argentina y Uruguay.

Hay también un buen estudio en el libro compilado por María Luisa Femenías, *Perfiles del feminismo iberoamericano* (Buenos Aires, 2002), donde sin desconocer que el feminismo es una teoría o ideología importada, tiene en América Latina raíces profundas. Según las autoras, desde el siglo XIX las mujeres hispanoparlantes cuentan con teorías feministas propias, defendidas tanto por mujeres como por hombres. Precisamente a través de diversos estudios se analiza de qué modo se han construido algunas líneas propias de pensamiento a lo largo de los dos últimos siglos de nuestra historia. Se analizan, entre otros, los aportes de las cubanas María de las Cuevas, Mariana Grajales y Camila Henríquez Ureña, de la argentina Elvira López y del uruguayo Carlos Vaz Ferreira.

Como fruto de un taller realizado en Lima, en el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, en julio de 1985, se publicó, tres años después, *Mujeres Latinoamericanas. Diez ensayos y una historia colectiva* (Lima, 1988). El texto introductorio es de la pensadora chilena Julieta Kirkwood, donde expone la importancia de la distinción entre el poder y el poder hacer. El resto de los ensayos giran en torno a la acción política para superar la opresión y las desigualdades sociales de las mujeres latinoamericanas.

En *Mujeres y naciones en América Latina. Problemas de inclusión y exclusión*, editado por Bárbara Potthast y Eugenia Scarzanella (Madrid y Frankfurt, 2001), se analizan las relaciones entre las mujeres y los estados-naciones, así como la contribución a la construcción de la identidad nacional a partir de dichas relaciones. El estudio comprende desde las sociedades coloniales latinoamericanas hasta la década del cincuenta del siglo veinte.

También a nivel latinoamericano contamos con el texto de Teresa Valdés, *De lo social a lo político. la acción de las mujeres latinoamericanas* (Santiago, 2000). En él se analiza la acción de mujeres de 19 países de América Latina, así como los procesos nacionales e internacionales a los que se articula. Como la misma autora señala, se trata más bien de una investigación de carácter sociológico, que intenta la descripción y análisis de los procesos

de constitución del actor colectivo “mujeres”, desde las luchas por la independencia hasta la última década del siglo pasado. En un tono muy similar se sitúa el estudio de Luis Vitale, *La mitad invisible de la historia. El protagonismo social de la mujer latinoamericana* (Buenos Aires, 1987). En este último destaca la amplia bibliografía respecto a los aportes de mujeres feministas de los diferentes países del continente.

En relación a los feminismos nacionales, en Uruguay quien más se ha dedicado al estudio del feminismo ha sido Silvia Rodríguez Villamil. Sus investigaciones se han centrado en los feminismos uruguayos de comienzos de siglo, así como su relación con las políticas estatales uruguayas, especialmente en el gobierno del presidente José Batlle y Ordóñez. Silvia Rodríguez ha incursionado también en la relación entre mujeres y género en la historiografía latinoamericana.

En Paraguay los estudios son más incipientes que en los otros países seleccionados. Los principales aportes son de Line Bareiro y Clyde Soto, quienes además de editar la tesis de doctorado de Serafina Dávalos, *Humanismo*, han publicado otras fuentes documentales para el estudio del feminismo paraguayo. Bareiro y Soto también han realizado aportes al estudio del feminismo a nivel latinoamericano.

En Chile podemos destacar los trabajos de Ana María Stuenkel, “Voces y Representaciones Femeninas: Modernidad y Secularización en Chile durante el siglo XIX” (Santiago, 2003) e “Historia del feminismo en Chile: Avances en la consolidación republicana” (Santiago, 2005). Desde una perspectiva de género y de historia social, la autora inserta la historia del feminismo chileno en el proceso de consolidación republicana. Para Ana María Stuenkel el rol fundamentalmente privado de la mujer no implicó necesariamente su exclusión de los procesos culturales y políticos, independientemente de que las mujeres hayan sido excluidas de las urnas. También es importante el libro *Perfiles Revelados: historia de las mujeres en Chile, siglos XVIII-XX* (Santiago, 1997) editado por Diana Veneros, especialmente los artículos “Continuidad, cambio y reacción. 1900-1930” y “Dos vertientes del movimiento pro emancipación de la mujer en Chile: feminismo católico y feminismo laico”. El primero analiza los agentes productores del cambio social en la mujer principalmente post Primera Guerra mundial. Se comparan además los modelos y experiencias extranjeras con el caso chileno. En el segundo, se analiza el feminismo chileno

comparándolo con los modelos europeos y, apoyado en las hipótesis de Asunción Lavrín, se concluye que las primeras feministas chilenas fueron reformadoras que no cuestionaron las estructuras globales ni la visión tradicional de la mujer. En *Disciplina y desacato: construcción de la identidad en Chile. XIX-XX* (Santiago, 1995), las autoras (Alejandra Brito, Heidi Tinsman, María S. Zárate) desarrollan temas relacionados principalmente con mujeres populares y marginales.

Los libros editados por Edda Gaviola, *Queremos votar en las próximas elecciones: Historia del movimiento femenino chileno, 1913-1952* (Santiago, 1986) y *Nuestra historia de mujeres* (Santiago, 1987) centran su interés en las organizaciones políticas femeninas y en sus protagonistas. Por su parte, *La otra mitad de Chile*, editado por María Angélica Meza (Santiago, 1986) desarrolla su análisis a partir del papel que, según los autores, se le ha asignado tradicionalmente a las mujeres. En uno de sus artículos, “Feminismo y participación política en Chile”, Felicitas Klimpel analiza la organización de mujeres como una respuesta a su situación de opresión. También es necesario mencionar los estudios de Erika Maza, “Catolicismo, anticlericalismo y extensión del sufragio a la mujer en Chile” (*Estudios Públicos*, nº58, 1995) y “Liberales, radicales y la ciudadanía de la mujer en Chile (1872-1930)” (*Estudios Públicos*, nº69, 1998), que contribuyen indirectamente a este proyecto ya que su atención está puesta en la obtención del voto, pero no en el análisis del pensamiento feminista.

Para un estudio indirecto del feminismo chileno destacan *La belle époque chilena. Alta sociedad y mujeres de elite en el cambio de siglo*, de Manuel Vicuña (Santiago, 2001); y el volumen cuarto de *Historia contemporánea de Chile. Hombría y feminidad* (Santiago, 2002), de Gabriel Salazar y Julio Pinto. Del primero interesa especialmente el análisis de la participación de las mujeres de elite, desde un discurso tradicional, en el proceso de modernización de la primera década del siglo XX. En el segundo se analiza la construcción de subjetividades tanto de mujeres como de hombres, desde sus historias privadas y en articulación con los procesos estructurales. Según los autores, hacia 1920 el proceso histórico real no se canalizó, ni en pro del sufragio femenino, ni tras los derechos civiles totales de la mujer, sino, más bien, hacia la instalación laboral de las mujeres en las funciones públicas acopladas al emergente rol social del Estado. Los intentos realizados por

las mujeres de “alta condición de origen” por fundar un gran movimiento social femenino o un gran partido político centrado en la mujer fueron cupulares, episódicos y sujetos a un proceso instintivo de extinción natural.

Finalmente, reconociendo el riesgo de las afirmaciones generalistas para el caso latinoamericano y especialmente para el feminismo, nos parece necesario esbozar algunas ideas generales sobre feminismo latinoamericano, que nos sirvan de “plantilla” sobre la cual formular la discusión y analizar los discursos de las pensadoras. Nuestra “plantilla” se sostendrá por una parte en la común experiencia ideológica del republicanismo para nuestro continente, así como en otras influencias ideológicas compartidas y en el surgimiento de planteamientos originales para América Latina que no se restringen a los países. Todo lo cual lleva eventualmente a que las mujeres sustenten idearios comunes.

Aportando al concepto de “feminismos” latinoamericanos, Asunción Lavrín ha distinguido un “feminismo del cono sur” en el que tendrían cabida las experiencias argentina, chilena y uruguaya. La similitud de los fundamentos de las feministas de estos países se explicaría en parte por la coincidencia entre ellos de ciertas experiencias históricas como, por ejemplo, la apuesta por la industrialización e inserción en los mercados capitalistas dominantes. El movimiento feminista de estos países reflejó las aspiraciones de las mujeres de las ciudades, educadas y de clase media. Teóricamente, se caracterizó por su flexibilidad, por su esfuerzo por redefinir el rol y el estatus de las mujeres en sociedades en transformación, y por el aceleramiento que produjo en la transición mental y material de las mujeres de estos países en el cambio de siglo. Otras características serían la valoración de la femineidad, el no cuestionamiento de los roles genéricos, su carácter reformista y la postulación de una supuesta superioridad moral de la mujer, para obtener determinadas conquistas legales o reconocimiento público.⁵

Teniendo en cuenta estas consideraciones comenzaremos este estudio abordando el feminismo latinoamericano para luego referirnos sucesivamente a las pensadoras seleccionadas.

Capítulo 1: Feminismo Latinoamericano

Los imaginarios nacionales fueron contruidos por los países latinoamericanos utilizando diversas vías. Probablemente una de las más importantes en las primeras décadas del siglo XIX fuera la vía legal. Tanto desde las constituciones como desde los códigos, inspirados en el caso latinoamericano en el código napoleónico, los dirigentes sentaron los principios republicanos, valóricos e incluso religiosos, de los nuevos estados. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la educación pasó a ser otra de las vías preferidas para la difusión de los imaginarios nacionales y republicanos.⁶ En el período entre 1870 y 1930, cuando América Latina comienza a vivir una segunda ola modernizadora, y especialmente en aquellos países con un fuerte impulso industrializador, como Argentina, Chile y Uruguay, comenzaron a gestarse tensiones al interior de los proyectos republicanos nacionales. La demanda por modernidad -que imponía un mejoramiento cultural, social y económico de los diversos sectores de la nación- no se condecía con la exclusión experimentada por estos mismos sectores. Una de las tensiones al interior del proyecto fue la generada por la exclusión de las mujeres de la vida política y por la incapacidad civil de las mismas consagrada en los códigos.

La participación política de las mujeres en la proclamación de las nuevas repúblicas fue claramente inexistente. Ausentes de toda la discusión sobre la representatividad de los nuevos estados, permanecieron recluidas en su espacio privado doméstico. Tan poderosa era la delimitación de las esferas pública y privada, que ni siquiera fue necesario que las nuevas constituciones consagraran la exclusión femenina. La mujer, “reina del hogar”, era representada en lo público por el padre, el hermano, el esposo y más adelante por sus hijos varones. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, comenzaron a surgir unas primeras voces femeninas autónomas. En su mayoría mujeres de clase alta, ilustradas, excepcionales, que desde la literatura narran sus mundos privados y contribuyen a reforzar una identidad de la mujer basada en sus roles de madre y esposa.⁷

Desde la segunda mitad del siglo XIX los estados comienzan a debatir acerca de la inclusión de los sectores que hasta ese momento estaban postergados. Los límites de este debate y de este proceso de inclusión fueron impuestos tanto por el republicanismo como por la modernidad. Por ejemplo, hasta 1870 la discusión acerca de la educación femenina había girado en torno al tipo de educación que debían recibir las niñas. El rol tradicional de la mujer como educadora de los hijos obligaba al estado a encarar la necesidad de ampliar la educación para que las madres educaran de mejor manera a los futuros ciudadanos. Por otra parte, sectores liberales buscaban que paulatinamente la mujer fuera accediendo a través de la educación a la racionalidad que en un futuro le permitiera transitar desde la “naturaleza” a la “cultura”.

A partir de 1870 el debate se desplazó hacia la pertinencia de que las niñas accedieran a la formación universitaria y sobre cuál debería ser el tipo de educación superior femenina que contribuyera a la consolidación del proyecto estatal. En ningún caso se presentó la educación como un vehículo de autonomización para la mujer. Por esta razón, aún cuando las mujeres accedieron a la educación superior, no necesariamente esto se tradujo en un cambio en la visión de fondo que mantenía la diferenciación de roles masculinos y femeninos.⁸ De hecho, la incorporación de las mujeres a la educación profesional, que sólo será significativa a partir de la década de 1930, estuvo marcada por la significativa preponderancia que las profesiones de servicio y aquellas que extendían el rol maternal hacia la sociedad civil, tuvieron en el proceso de profesionalización femenina.

Por otra parte, ante la Cuestión Social, y al surgimiento de ideologías alternativas al liberalismo, como el socialismo y el anarquismo, mujeres vinculadas a la Iglesia Católica transitan a la esfera pública utilizando incluso herramientas propias de la modernidad como la prensa o la profesionalización de la beneficencia, en defensa de la sociedad amenazada por la secularización.

Desde fines de siglo, la esfera doméstica comenzó a ser intervenida por el discurso público. Comienzan a surgir posturas que proponen una redefinición de los límites entre lo privado y lo público por los nuevos aires modernizadores y regeneradores que inundan el discurso público del estado liberal. Estos nuevos ímpetus se sustentaron teóricamente en el discurso positivista bio-moralizante que dio pie, en gran parte de América Latina, a que una serie de

expertos, principalmente médicos y educadores, elaborara un corpus de conocimiento sobre lo que hasta ahora había sido exclusivo dominio de la intimidad femenina: la maternidad, la crianza y las labores domésticas.⁹

También desde el último tercio del siglo XIX las mujeres latinoamericanas iniciaron una incorporación progresiva al trabajo asalariado. Igual como sucedió con la educación, el debate sobre el trabajo femenino se dio en el marco del discurso de la domesticidad. Coincidió además con las nuevas posturas del estado de bienestar sobre la maternidad social y los riesgos que el trabajo industrial implicaba para la salud de la raza y de la nación. Este discurso atravesó transversalmente a los sectores políticos e ideológicos, fueran estos católicos, socialistas, liberales o dirigentes sindicales, quienes sólo legitimaban el trabajo de la mujer en caso de necesidad.

En los casos de Chile y de Uruguay, una vertiente importante del movimiento feminista tiene su origen en las mujeres asalariadas organizadas al alero del socialismo y del anarquismo. En Chile, especialmente en el norte, se gestó un amplio movimiento de mujeres obreras, más con conciencia de clase que de género, y con un discurso poco articulado, que cuestionaron las estructuras capitalistas que las oprimían tanto a ellas como a sus maridos.¹⁰ Con el tiempo se dio paso a un concepto de emancipación obrera que propiciaba también la emancipación del sexo femenino. Una de las principales representantes de este feminismo fue Eloísa Zurita Arriagada, primero anarquista y luego cercana al líder socialista, fundador del Partido Comunista chileno, Luis E. Recabarren. En Uruguay, también las primeras organizaciones femeninas surgieron de entre las filas del anarquismo y del socialismo. De estas tendencias habrían sido las sociedades de resistencia femeninas aparecidas en los primeros años del siglo. En ellas destacaron María Collazo, Virginia Bolten y Juana Casas.¹¹ En cambio, en Paraguay, mucho menos industrializado y menos inserto en el circuito capitalista, no alcanza a adquirir importancia un movimiento de esta índole.

Posteriormente, en las décadas de 1910 y 1920 y principalmente como consecuencia del acceso de mujeres de clase media a estudios universitarios, así como al mundo del trabajo, comenzó a surgir un feminismo de fuerte influencia liberal y laica. Alejadas tanto del feminismo de influencia anarquista y socialista, como del feminismo aristocratizante

asociado a la beneficencia y al catolicismo, estas mujeres de clase media, habitantes de los principales centros urbanos latinoamericanos, comenzaron a plantearse a partir de un discurso “de derechos”, dejando atrás el feminismo “de incorporación” de la segunda mitad del siglo XIX.¹² Feminismo de “derechos” que se insertó tanto en la segunda ola modernizante que vivió América Latina, como en el tránsito del estado oligárquico conservador al oligárquico liberal. En esta perspectiva, las luchas de las mujeres por obtener igualdades y libertades en trabajo y salud comienzan a articularse utilizando progresivamente la categoría de género. Este movimiento feminista asumió como prioridad la obtención de derechos civiles, asociados en buena medida al rol tradicional de la mujer, es decir, a su posición al interior de la familia y a la maternidad.

Efectivamente, primero en Chile y en Uruguay, y posteriormente en Paraguay, comienzan a organizarse grupos de mujeres en pos de la consecución de derechos que den mayores facilidades a las madres que trabajan, mayor tuición sobre los hijos y sobre los bienes generados a partir de su trabajo. En Uruguay, en 1916, se fundó el Consejo Nacional de Mujeres, presidido por la socialista y primera médico uruguaya, Paulina Luisi. El movimiento femenino uruguayo fue fuertemente influido tanto por el Consejo como por Luisi. En Chile, en 1915, la educadora Amanda Labarca fundó la primera organización laica de mujeres chilenas, el Círculo de Lectura. En 1919, el Círculo de Lectura dio paso al Consejo Nacional de Mujeres. Los consejos nacionales de mujeres surgieron en la mayor parte de los países latinoamericanos en la década de 1910 al alero del Consejo de Mujeres de los EE.UU., fundado en 1888. Una de las principales orientaciones propuestas por los consejos fue la búsqueda de un consenso al interior del movimiento feminista latinoamericano a partir de los derechos civiles, en el entendido que los derechos políticos no suscitaban la misma adhesión por parte de todos los sectores. En Paraguay en 1920, fundado por Serafina Dávalos y Virginia Corvalán, surgió el Centro Feminista Paraguayo, integrado por mujeres y hombres. El Centro Feminista es probablemente la primera institución de este tipo en Paraguay. Del mismo año es el Gimnasio Paraguayo, una asociación muy similar al Círculo de Lectura de Chile. En Paraguay el Consejo Nacional de Mujeres se constituirá más tardíamente, en 1936.

En la década de 1920, los gobiernos reformistas de José Batlle y Ordóñez y Arturo Alessandri, en Uruguay y en Chile respectivamente, patrocinaron las primeras reformas a los códigos civiles en relación a la situación femenina. Ninguna de estas reformas otorgó la plena emancipación civil de las mujeres. En los años treinta comienza a surgir con mayor fuerza la lucha por la conquista del voto para las mujeres. Sin embargo, las organizaciones que habían cristalizado los esfuerzos de las mujeres por formar grupos de presión basados en el género comenzaron a competir entre sí, a pesar de que sus programas eran muy similares. Para superar esta fragmentación, varias mujeres líderes comenzaron a formar organizaciones “paraguas”, con programas generales. En Chile, en 1933 se creó el Comité Ejecutivo Nacional de Mujeres de Chile y el Primer Comité Pro-Derechos de la Mujer. Al año siguiente las mujeres consiguieron votar por primera vez, pero en una elección municipal. En 1944 el Primer Congreso Nacional de Mujeres de Chile aprobó los estatutos de la Federación Chilena de Instituciones Femeninas, FECHIF. En Uruguay, en 1932 surgió como organización “paraguas”, el Comité Pro-Derechos de la Mujer, donde se agruparon todas las mujeres que luchaban por el voto. Ese mismo año las uruguayas se transformaron en las segundas latinoamericanas, luego de las ecuatorianas, en lograr el derecho a voto. En Paraguay, en 1943 se creó la Asociación Feminista del Paraguay, oficialista y conservadora, que conseguirá finalmente el voto para las paraguayas por su cercanía con la dictadura de Alfredo Stroessner en 1961.

Este movimiento para promover los derechos políticos de la mujer tuvo su impulso mayor a partir de la creación de la Asociación Panamericana para el Progreso de la Mujer, propuesta por la uruguaya Celia Paladino de Vitale y apoyada por la brasileña Flora de Oliveira Lima y la chilena Amanda Labarca. Asimismo, recibió un fuerte apoyo desde el recorrido que hiciera por América del Sur Carrie Chapman Catt, sufragista norteamericana. En 1928 se creó la Comisión Interamericana de la Mujer, considerada como la primera organización gubernamental del mundo fundada con el propósito de trabajar por los derechos de la mujer. A instancias de este organismo, Ecuador, Brasil, Uruguay y Cuba otorgaron sufragio a las mujeres entre 1929 y 1934. Entre 1939 y 1945 se concedió el sufragio en El Salvador, República Dominicana, Panamá, Guatemala y Costa Rica; solo después de la 2ª. Guerra Mundial, lo obtendrían las mujeres de Venezuela, Argentina, Chile, Haití, Bolivia, México, Honduras, Nicaragua, Perú, Colombia y Paraguay.¹³

Capítulo 2: María Abella y su apuesta por la libertad

Escribamos, pues, tratando de formar opinión pública respecto de nuestro sexo de una manera más justa y equitativa.

Tengamos siquiera una libertad, la primera y más legítima de todas:

la libertad de expresar nuestras ideas.¹⁴

María Abella de Ramírez

No es sencillo para una mujer hablar de igualdad, ni mucho menos de libertad. A comienzos de siglo y en cuatro frases, la educadora uruguaya María Abella de Ramírez se refirió a ambas, agregando además, la justicia. Su alusión a los modernos ideales republicanos -igualdad, libertad y fraternidad- pudo ser completa a no ser por esta última. Abella reemplazó la fraternidad por la justicia. Tal vez porque de todos los ideales republicanos emancipatorios el que más alude al carácter excluyente del pacto civil sea precisamente éste: que el contrato es entre varones y que por ende sólo ellos al pactar constituyen una fraternidad civil. Puesto de esta manera, es posible pensar que las primeras feministas latinoamericanas estuvieron mucho más conscientes -que lo que corrientemente se acepta- de que el orden civil moderno, presentado como universal (fraternal) es un orden patriarcal.¹⁵

De la misma manera, en este epígrafe, su referencia a la libertad también puede considerarse una alusión al patriarcado moderno o liberal.¹⁶ Porque Abella no está aludiendo a la libertad natural que posee todo individuo por el hecho de nacer, sino que concretamente a una libertad civil. De ser así, está suponiendo que la libertad política no es universal, como se postula, sino un atributo exclusivamente masculino. Sólo el varón es libre. En el feminismo latinoamericano las referencias a la libertad o a la emancipación no fueron frecuentes. Fue mucho más común referirse a derechos -civiles o políticos- que a libertad, en su sentido político de liberación o emancipación. La referencia a derechos lleva implícita una solicitud de inclusión. En cambio, liberación o emancipación alude a sujeción y agregaría que, específicamente en este caso, la libertad de expresión a la que alude Abella implica más una liberación cultural que una jurídica. Esto en relación a que el énfasis del

feminismo latinoamericano de las primeras décadas del siglo pasado estuvo puesto en la igualdad jurídica.

Al parecer, el pensamiento de María Abella no sólo inaugura, junto con otras pensadoras del continente, la teoría en torno al feminismo, sino que además nos muestra un feminismo con características diferentes de las que comúnmente se han generalizado para toda la primera mitad del siglo XX latinoamericano.¹⁷ No obstante y como hemos visto, aún cuando María Abella se movió tempranamente en las aguas de los derechos individuales, del feminismo y del liberalismo, incluso con la utilización de categorías de análisis que pueden claramente identificarse con una visión de género o con el uso del concepto de patriarcado, no concibió la libertad sin la igualdad. Muy marcada por un pensamiento liberal, con fuertes resonancias científicas y utópicas, María Abella no pudo escapar de la dicotomía entre igualdad y libertad.

Recién en 1830 Uruguay logró conformarse como estado independiente. A esto se agrega que únicamente a partir de las últimas décadas del siglo XIX comienza a plantearse, fundamentalmente desde los estudios históricos y la literatura, la creación de una conciencia nacional. El estado uruguayo, como prácticamente todos los estados nacionales, se consolidó política, histórica y culturalmente en torno a una conciencia nacional de índole “masculina”. El historiador José Pedro Barrán, pionero en abordar la historia uruguaya desde la perspectiva de la historia social y de las mentalidades, sostiene en sus trabajos más reconocidos, *Historia de la Sensibilidad en el Uruguay y El Uruguay del Novecientos*, que además esta “conciencia masculina” operó como una conciencia estatista del tipo “super yo” y que rigió fuertemente los destinos individuales de los integrantes de la sociedad uruguaya del Novecientos. Esta conciencia estatista se habría construido no sólo a espaldas de mujeres, niños y clases populares sino que además estos grupos habrían sido los principales resentidos en la construcción de este orden social o “civilizatorio”. Las contribuciones de Barrán son particularmente interesantes en nuestro caso porque nos muestran cómo pensaban y actuaban los uruguayos en la época que comienza a escribir María Abella. Salvo Barrán, la mayoría de los textos ignoran la pertenencia de María Abella a la llamada Generación del Novecientos uruguaya.¹⁸

En la Generación del Novecientos, además de Abella, participaron José Batlle y Ordóñez, Carlos Vaz Ferreira, Domingo Arena, César Miranda, Héctor Miranda, Emilio Frugoni, Ricardo Areco y otros. Adherentes a la Liga de Librepensamiento del Uruguay, de la que Abella fue presidenta interina varias veces, se mostraban partidarios de incluir a los grupos marginados en la construcción nacional. En relación a las mujeres asumieron posturas favorables a la reforma del código civil que aseguraran la igualdad civil y política entre hombres y mujeres, divorcio y reglamentación del trabajo de mujeres y niños. Batlle y Ordóñez llegó al gobierno imponiéndose ideológicamente a sectores anarquistas, socialistas y comunistas e implementó un gobierno fuertemente reformista que se extendió por treinta años. El período batllista inauguró para el continente sudamericano una ola de gobiernos que postularon un nuevo impulso modernizador, basado en la expansión de la clase media, en la implementación de una infraestructura industrializadora, aunque fuera para incorporarse al capitalismo mundial como economía dependiente, y principalmente en el surgimiento del “estado de bienestar” que amplió sus roles hacia la legislación y reglamentación de la vida familiar, especialmente en lo concerniente a la mujer y el rol doméstico. Desde fundamentos claramente nacionalistas y positivistas, los gobiernos reformistas de principios de siglo postularon un nuevo ideal femenino, el de la eficiente ama de casa.¹⁹

En este contexto surgieron los primeros debates y acciones en torno a la condición y situación de las mujeres uruguayas. En este mismo tiempo, como también ocurrió en Chile y Argentina, coexistían dos corrientes en el nacimiento del feminismo uruguayo. Por un lado, la continuidad de los grupos de mujeres obreras y mujeres socialistas que habían comenzado a organizarse desde los años ochenta del siglo XIX y por otro, mujeres con educación universitaria de clase media y alta. En esta última vertiente se desarrollaron el pensamiento y las acciones de María Abella de Ramírez, fundadora del primer núcleo feminista uruguayo.

Catalogada como exponente de un tipo de feminismo llamado “liberal”, nació en la localidad uruguaya de San José en 1866, pero vivió gran parte de su vida en la ciudad argentina de La Plata, donde murió en 1926. Fue madre de 4 hijas. Se tituló como maestra en 1894, en la Escuela Reformadora Uruguaya, una especie de Escuela Normal. No ejerció

su profesión, pero tuvo actividades gremiales como la fundación de la Asociación de Maestros de la Provincia de Buenos Aires en 1903.²⁰ Es probable que las primeras intervenciones públicas escritas de María Abella de Ramírez fueran en periódicos de la ciudad de La Plata, dos o tres años antes de 1900. La prensa emergía como el medio preferencial tanto para el surgimiento de una opinión pública femenina, asociada tan claramente a la modernidad, como para la difusión de las ideas de pensadoras que no pertenecían al “establishment” intelectual de la época. Pero no sólo las organizaciones feministas abanderadas con el progreso modernizante y secularizador utilizaron la prensa. Incluso antes que ellas, otras mujeres, también latinoamericanas, pero de sectores católicos tradicionales, también utilizaron la prensa. El poder que la formación de una opinión pública tenía para la obtención de logros políticos era avizorada por la misma Abella cuando sostuvo que “... la prensa es el gran poder de nuestros días: si todas las que son capaces de pensar por cuenta propia, se determinan a dar a conocer sus ideas, habríamos hecho una gran campaña a favor de la personalidad femenina”.²¹

En estas primeras intervenciones abogaba por la unión de las mujeres para “representar a su sexo”. Se definió tempranamente en 1902 como feminista. Consciente del escozor que aún provocaba el término, agregó, “No opino que estemos acá en condición de solicitar nuestros derechos políticos; ...pero hay que preparar el terreno”.²² Con esta intención fundó en 1900 el Club de Señoras para el mejoramiento físico, moral e intelectual de las mujeres. El Club era un centro social donde las mujeres hacían gimnasia, juegos, lecturas y se preparaban científicamente para las labores domésticas. Pero también intercambiaban ideas y les daban otras.

En julio de 1902, María Abella fundó con Julieta Lanteri Renshaw, la *Revista Nosotras*. La mayoría de las primeras producciones intelectuales y acciones de Abella durante su estadía en La Plata, fueron en conjunto con esta médica nacida en Italia y nacionalizada argentina. Los nexos entre Abella y Lanteri muestran una manera particular de articular el pensamiento, así como la fundación de revistas en países distintos al propio, la reproducción de artículos publicados en el extranjero en medios nacionales, la co-organización de eventos, el tipo de organizaciones (por ejemplo, Asociación de Universitarias Argentinas, Universitarias Uruguayas), la creación de organizaciones

supranacionales, etc. Conviven mujeres feministas de sectores políticos diversos pero que son capaces de trabajar unidas porque logran el consenso respecto a la igualdad jurídica de la mujer.²³

A lo largo de dos años, *Nosotras* difundió ideas y actuó como foro para la discusión. Desde sus páginas Abella apeló a las mujeres de todas las clases sociales porque para ella el feminismo era un problema de género y no de clase social. En momentos en que las agrupaciones de mujeres estaban muy divididas por cuestiones de clase, Abella sostuvo que “para las feministas no hay trabajadoras o mujeres burguesas, o marquesas, o reinas o prostitutas. Hay sólo un sexo oprimido y maltratado, y nosotras queremos redimirlo y librarlo de la opresión de monarcas o de trabajadores”.²⁴ El feminismo latinoamericano desde su origen mostró una clara división entre feminismo socialista y feminismo liberal. El primero identificado con las agrupaciones obreras y el segundo con las mujeres profesionales de clase media y alta. Por eso no debe sorprendernos que en una fecha tan temprana como 1903 Abella reaccionara ante esta división del movimiento.

La mayor parte de sus artículos en *Nosotras*, así como otros artículos de prensa, cuentos breves, relatos, cartas públicas y ensayos escritos por Abella entre 1898 y 1908 se publicaron este último año en La Plata bajo el título *En pos de la justicia*. En 1965 se reeditaron en Montevideo con el título de *Ensayos Feministas*. En el mismo prólogo los editores sostienen que su editada no es una “escritora formal”. Lo que no señalan es que la producción escrita de Abella, sin dejar de ser intelectual, se enmarca en una manera diferente de ser intelectual. En primer lugar se desarrolla principalmente a través de la prensa y mediante intervenciones en congresos internacionales o locales. En segundo lugar, Abella forma parte de redes intelectuales que organizan instancias de discusión; y tercero, forma parte de grupos de acción que actúan concertadamente organizando grupos de mujeres e implementando medios de difusión. Creía fuertemente que la acción concertada era fundamental para lograr el cambio en la situación de la mujer. Esto último implica, por una parte, fe en la acción política concertada, no violenta, como herramienta de presión democrática para la obtención de derechos; y por otra, el surgimiento de una conciencia de género, que lleva a las mujeres a organizarse en entidades diferenciadas, pero políticas, como plataformas para la interacción con los grupos de poder.

Además de sus numerosas intervenciones en la prensa, dos hitos marcaron la producción intelectual de la pensadora uruguaya. Uno, el Congreso de Librepensamiento organizado en Buenos Aires en 1906 y el otro, el Congreso Feminista Internacional efectuado en la misma ciudad cuatro años después.²⁵ Julieta Lanteri, junto con la también médico argentina Cecilia Grierson, organizaron con la ayuda de la Asociación de Universitarias Argentinas y la Liga Feminista Nacional, fundada por Abella en 1909, este primer Congreso. A través de estas dos instancias Abella articuló las líneas principales de su pensamiento en torno a la condición femenina de la mujer latinoamericana en el primer cuarto del siglo.

I.- María Abella, la libertad del pensamiento. Congreso de Libre pensamiento, Buenos Aires, 1906

En la primera década del siglo XX latinoamericano, de la mano del liberalismo, del socialismo y del anarquismo se extendió el libre pensamiento como una corriente intelectual opositora al fuerte y arraigado clericalismo que aún mantenía importantes cuotas de poder político y particularmente de influencia cultural en Latinoamérica. Conocida es la labor que la conferencista española Belén de Sárraga tuvo en la organización y promoción de grupos de mujeres librepensadoras y feministas, tanto en Uruguay como en Chile, Argentina, México, Venezuela, Perú, Colombia, Brasil y otros países. Desde la ciudad uruguaya de Montevideo, Sárraga viajó por gran parte de América Latina dictando conferencias.

La conferencista española vivió en la capital uruguaya varios años y escribió en el periódico *El Liberal* de esa ciudad, al menos entre 1908 y 1910. Producto de su primera gira por América Latina escribió *El Clericalismo en América. A través de un Continente*, publicado en Lisboa en 1915. Refiriéndose a la expansión de las ideas liberales y anticlericales en algunos países del continente señaló: “posee la Argentina, en su sana intelectualidad, valiosos elementos de lucha; ya en incontables centros de cultura entre los que descuella la universidad de La Plata, cuya labor científica tanto ha influido y tanto influye en la renovación de ideas que se nota en la juventud, ya en la Liga de Librepensadores que se extiende a provincias y aún en el Parlamento, donde los diputados socialistas mantienen verdaderas batallas para obtener la liberalización de las leyes. En la República del Uruguay, ... toda la intelectualidad mantiene las modernas ideas de que se nutren leyes y costumbres”.²⁶

En la primera década del siglo pasado Belén de Sárraga fue testigo de dos hitos dentro del movimiento republicano, liberal y feminista latinoamericano: en 1906 el Congreso de Libre Pensamiento y el Primer Congreso Internacional Feminista en 1910, donde asistió como representante de las agrupaciones de mujeres liberales uruguayas y del que fue, además, vicepresidenta. Ambos congresos se efectuaron en Buenos Aires. También como testigo

privilegiada, pero mucho más desconocida en nuestro continente, a pesar de ser latinoamericana, y de sostener ideas de igual peso que Sárraga, fue precisamente María Abella. Es interesante hacer notar que además de la afinidad intelectual, Belén de Sárraga representa, igual que Abella, una manera de ser intelectual diferente a la canonizada en el mundo occidental. Como hemos postulado en la introducción, se trata también aquí de constatar un tipo de intelectual que escribe artículos, folletos, que dicta conferencias, que participa en congresos internacionales, que hace declaraciones y elabora petitorios.

Abella era miembro de la Liga de Librepensamiento de Montevideo. El Congreso, organizado por el ala progresista de la masonería fue presidido por Emilio Corbière y asistieron delegaciones de diversos países. Como representante uruguayo asistió además de Abella, el diputado Emilio Frugoni y María Abella. Por Chile asistió la dirigente vinculada al Partido Socialista de Luis Emilio Recabarren, Eloisa Zurita. Según Mirta Henault las mujeres librepensadoras latinoamericanas se adueñaron del Congreso: “la dirigente Ferreira Guevara abogaba ‘por la emancipación de la mujer’ y reclamaba ‘igualdad de derechos con el hombre’. María Abella propuso la ‘constitución de un partido feminista para luchar por la modificación de leyes que postergan a la mujer’. Por su parte, Belén de Sárraga sostuvo estar ‘de acuerdo con la compañera Ramírez’ y aspirar igual que ella ‘a que la mujer tenga los mismos derechos que el hombre’”.²⁷

Abella de Ramírez presentó al Congreso de Librepensamiento un “Programa mínimo de reivindicaciones femeninas”. Agrupó sus propuestas en 17 artículos que representaron, por una parte, una exquisita síntesis de los derechos civiles a los que se aspiraba en casi todos los países del continente por esos años; y por otra, una nueva perspectiva para abordar los problemas de las mujeres. Entre los primeros pueden contarse la educación igualitaria entre sexos diferentes, el libre acceso de las mujeres a todas las profesiones, el acceso de las mujeres al empleo público, la igualdad de sueldos entre varones y mujeres por el mismo desempeño, el derecho materno a la patria potestad, la igualdad de los hijos ante la ley, la fijación de común acuerdo del domicilio conyugal, el divorcio por la sola voluntad de la mujer y sin expresar causa. Tras el divorcio, propuso que el padre debía mantener y la madre cuidar a los hijos. La supresión de la pena de prisión por adulterio, ya que “por amor no se castiga”. También exigió para la mujer casada, el derecho a administrar sus bienes,

que sus necesidades no estuvieran a merced de la generosidad del marido y que pudieran enseñar, aprender, entrar o salir del país o practicar una profesión sin permiso del marido. Entre los segundos estaban la eliminación de las cárceles del Buen Pastor y la reglamentación de la prostitución y derechos políticos para la mujer argentina.²⁸

En América Latina la lucha por la emancipación femenina estuvo marcada en la primera mitad del siglo XX por dos grandes objetivos: los derechos civiles y los derechos políticos. El consenso entre los distintos países y las diferentes organizaciones de cada país en torno a estas peticiones ha sido también materia de estudio. Estas discusiones han hegemonizado las prácticas y las dinámicas del movimiento de mujeres. Por eso sorprende que tan tempranamente en el siglo, Abella planteara, además, otras demandas que se distanciaban de esta lógica y que apuntaban a la reivindicación para las mujeres de la posesión de sus propios cuerpos. Una explicación que podríamos intentar es que hacia 1906 la lucha feminista aún no estaba atravesada por la dinámica derechos civiles/derechos políticos.

La Congregación del Buen Pastor tuvo presencia en todo el cono sur y en varios otros países latinoamericanos a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Su carisma estaba orientado a la mantención administrativa y espiritual de prisiones femeninas. Consciente de que se encuentra participando en una instancia anticlerical, y siéndolo además ella, arguye muy hábilmente que la influencia de la Iglesia sobre las mujeres es nefasta. De poco sirve una mujer creyente, “porque ella no nos ayudará a reorganizar la sociedad, puesto que no pensará por su propio criterio, sino por inspiración de su director espiritual... (además) no luchará para mejorar la sociedad porque cree que la vida no es más que un camino a otra imaginaria vida y que cuanto más sufra acá mayores serán sus goces allá”.²⁹ Amparándose en este último supuesto postula que las correccionales del Buen Pastor asimilan condena de cárcel con expiación del pecado. Pide explícitamente que se las suprima porque en ellas “se martiriza a la mujer por el delito de amar”.³⁰ Para expiar el pecado de amar, a la mujer se le somete además de la privación de libertad a “los más crueles castigos”, a la “pena de muerte” y a la “degradación social”.³¹ El control del cuerpo femenino aparece hoy como una de las variadas formas en que opera el sistema patriarcal, pero planteado a comienzos de siglo y en una instancia que si bien era librepensante, también pertenecía a una institución marcadamente masculina como la masonería, resulta muy avanzado y radical

para su época. La demanda de Abella por la clausura de este tipo de cárceles femeninas apuntaba hacia la liberación de la mujer pero no desde las leyes, sino que claramente desde lo político y lo cultural.

Respecto a la prostitución, María Abella debe ser una de las primeras pensadoras del continente en concebirla como un problema derivado de la sujeción femenina. Sorprendentemente pide en el punto 16 de su “Programa Mínimo” que la prostitución sea tolerada pero no reglamentada. Según ella, “la mujer soltera y mayor de edad es dueña de sí misma: su cuerpo es lo que más legítimamente le corresponde: puede hacer de él lo que quiera, como el hombre, sin pagar impuestos ni sufrir vejámenes policiales”.³² Abella inauguró en el feminismo latinoamericano la discusión en torno a la prostitución, afirmando que la mujer es dueña de su cuerpo y tratar de reglamentar al respecto representaría desde su perspectiva un intento de alienación o enajenamiento del cuerpo femenino. Asunción Lavrin sostiene que la sola mención del tema por Abella rompió con la hostilidad que existía en el primer cuarto del siglo para discutir públicamente asuntos que se creía pertenecían exclusivamente a la intimidad.³³ Quien tomó la posta ofrecida por María Abella fue su compatriota Paulina Luisi. Luisi, mucho más estudiada y conocida que Abella, hizo las mayores contribuciones al pensamiento feminista de las primeras décadas del siglo XX respecto a la prostitución.³⁴

Dejando de lado el planteamiento sobre derechos civiles, sin duda que el eje que organiza o atraviesa el pensamiento de Abella es la libertad de la mujer. Desde lo que ella considera derechos básicos o elementales hasta el derecho a la posesión de su propio cuerpo. Esto último adquiere importancia en el debate sobre la teoría liberal y los derechos individuales. Para la teoría liberal clásica todo individuo que pacta tiene en sí mismo una propiedad que es su propia persona. Para la teoría contractual las mujeres no forman parte del pacto en cuanto no poseen derechos individuales, ni siquiera el derecho a la propiedad de sus cuerpos. Al sostener lo contrario, María Abella postula que la mujer también es propietaria de su persona, lo que la hace necesariamente sujeto de derechos.

Otra perspectiva interesante es que María Abella aprovecha una instancia como este Congreso para hacer un planteamiento respecto a las mujeres. Recordemos que no existirán hasta 1910 instancias internacionales de debate feminista. Lo que hizo Abella fue inaugurar

para América Latina una mirada continental de los problemas de las mujeres. Mirada que probablemente tengamos que reivindicar también para la paraguaya Ramona Ferreira y la argentina Julieta Lanteri, quienes junto con Abella participaron en el Congreso como feministas y como librepensadoras. Terminado el Congreso, en 1909, Julieta Lanteri fundó junto con Abella la Liga Nacional de Mujeres Librepensadoras.

II. María Abella, la mujer como individuo. Primer Congreso Femenino Internacional, Buenos Aires, 1910

El cuerpo de pensamiento feminista desarrollado por Abella fue bastante abierto y avanzado para su tiempo. En 1909, un año antes del Congreso Femenino, fundó en La Plata la Liga Feminista Nacional. Su órgano de prensa fue *La Nueva Mujer*. A través de sus páginas Abella de Ramírez se autodefinió precozmente como feminista en la primera década del siglo. Decía que el feminismo era una “doctrina nueva de libertad para la mujer”.³⁵ Posteriormente, en 1919, insistía en preguntarse ¿Qué es una mujer feminista? Respondiéndose que “el rumor es que ella no sabe nada acerca de la poesía del hogar ni de la gracia y coquetería femenina. Ella es acusada de ser inútil para el amor y un ser ridículo del cual los hombres se alejan. La verdad es todo lo contrario. La mujer feminista es una mujer inteligente que desea independizar su mantención económica y social de su esposo y de su familia”.³⁶ Para la Liga, Abella formuló un Plan Máximo de cuatro puntos que sintetizaban las líneas principales de su pensamiento. Paralelamente elaboró una serie de medidas prácticas enfocadas a reformar los códigos civiles para otorgar a las mujeres más libertad personal dentro del matrimonio y el control legal de sus hijos.³⁷ El Plan Máximo es mucho más que un conjunto de medidas. Cada uno de sus puntos representaba una visión de Abella respecto a la condición de la mujer a principios de siglo. Analizaremos cada uno de los puntos de este Plan Máximo.

Que el matrimonio no haga perder a la esposa ninguno de sus derechos

Para Abella el matrimonio aparecía como la culminación lógica de la preparación y educación a la que se sometía tempranamente a las niñas. La niña, “nacida para la vida pasiva, para callar y sufrir... debe ser silenciosa, condescendiente y comedida”. La mejor preparación para su esclavitud futura es una “educación de adorno: un poco de música, algo de dibujo o de labores y otro poco de francés”. Educación que la obliga a sacrificar sus

sentimientos para concertar un matrimonio que le asegure la subsistencia, pero que la somete al poder absoluto y sin control del hombre.³⁸ Eso no es educación. La educación de la mujer es “un derecho que le corresponde para que pueda bastarse a sí misma y no tenga que vender ni sacrificar su amor, para que desarrolle su actividad en la esfera que le agrade...para que pueda ser libre y feliz”.³⁹

Implícitamente Abella desarrolla una crítica desde el feminismo al supuesto carácter igualitario y universal del contrato matrimonial. De acuerdo a la teoría contractual, el contrato civil se realiza entre individuos libres e iguales. Por ende, las mujeres están incapacitadas de pactar por que no son sujetos de derecho. El único contrato en el que las mujeres pueden pactar es el matrimonio. Sin embargo, no pueden acceder a él como individuos, ya que no lo son. Bajo estas condiciones, el matrimonio sólo puede perpetuar relaciones de dominación y subordinación. Es interesante que Abella proponga como solución la no existencia del contrato matrimonial. Es decir, si en el matrimonio las mujeres no actúan como sujetos sino como objetos, en vez de pedir que la mujer acceda a lo civil, propuso que tanto hombres como mujeres vuelvan a un estado de naturaleza. Si yo fuera Gobierno, dijo, “Declararía que no debe legislarse sobre el amor, como no se legisla sobre el apetito de cada uno; que ningún ciudadano debe nacer deshonorado, ni deshonorando a la madre; ... que todos deben ser iguales ante la ley y por último que no es misión honrosa para el Gobierno constituirse en empresario de la venta o alquiler de las mujeres...”⁴⁰

El problema en la formulación de Abella es que volver al estado de naturaleza no suprime la sujeción femenina sino muy por el contrario. En segundo lugar, reducir el matrimonio a lo meramente íntimo o amoroso, no soluciona el problema de fondo que es la incapacidad de la mujer de contratar en razón de su sexo. Sin embargo, como sucedió con muchas ideologías emancipatorias, a lo que apunta finalmente Abella es que sólo en un tiempo ahistórico es posible alcanzar la plena libertad. Pone su esperanza en que finalmente llegará un día en que las leyes se irán perfeccionando cada vez más por la voluntad de los dos factores humanos y con arreglo a las nuevas necesidades de la época y serían perfectas y justas en lo posible, hasta que paso tras paso, llegáramos a una época dichosa, en que estando toda la sociedad perfectamente educada, no se necesitarían leyes escritas porque cada persona las llevaría grabadas en el fondo de su alma y sería un juez para si misma”.⁴¹

Protección del estado a las mujeres en sus funciones de madre

Un asunto esencial en los discursos feministas de la primera mitad del siglo pasado fue la relación entre maternidad y trabajo femenino. Para María Abella, el trabajo femenino era un factor clave en el progreso nacional por lo que rechazaba completamente la protección especial para las mujeres trabajadoras. Constató que “en los países latinos...sólo se aprecia a nuestro sexo bajo el punto de vista del amor y la maternidad”. Pero para ella, “las mujeres no han nacido sólo para ser madres, como los hombres no han nacido para ser padres. Ambos tienen el deber de conservar la especie, pero ellos también tienen el derecho a ser libres... y disfrutar la vida”.⁴² Apreciaba la maternidad y abogó por la protección de la mujer embarazada, pero no al punto de hacerla perder sus medios de sustento.

Aún cuando las principales líneas de su pensamiento se sustentaron en torno a los derechos femeninos y la maternidad, su posición en este punto fue marcadamente liberal ya que en ningún momento sostuvo la superioridad de la mujer madre por sobre la mujer individuo. Dijo, alegando, que “la mujer ha nacido para ser madre y nada más que para ser madre, y que el ser madre nos inhabilita para casi todos los derechos, porque implica renunciar a nuestra libertad, al descanso, a las diversiones y estar enteramente sometidas a un hombre”. Acusaba a la “desnaturalizada moral católica” de condenar a la mujer sin marido oficial a no tener hijos o a que éstos fueran naturales. En este sentido, se opuso al amor libre, porque “sería perjudicial a la mujer, porque sobre ella sola recaería la carga de los hijos, y perjudicial a éstos que no tendrían derecho al nombre ni a la fortuna paterna”. Para asegurar un amor efectivamente libre se necesitaría un Estado que se hiciera cargo del sostenimiento de los niños, pensionando a sus madres con un impuesto a los hombres.⁴³

Concebía la maternidad como una función social, una contribución de la mujer a la salud de la nación, y en ese sentido las madres debían ser protegidas por el estado, antes de que por un hombre particular, para evitar así su sometimiento económico y personal. Se desprende de esto que para Abella la maternidad no es un asunto exclusivo de la mujer sino todo lo contrario. De esta manera saca a la maternidad del ámbito privado y la pone directamente en lo público. Además pretende que la protección del estado sea de mayor envergadura en aquellos casos en que las mujeres se hayan divorciado o que el padre no se haya hecho cargo de los hijos.

Divorcio absoluto

Uruguay fue el primer país latinoamericano en aprobar en 1907 una ley de divorcio, en este caso por mutuo consentimiento. Ya en 1906 Abella lo había presentado como parte del “Programa Mínimo” presentado al Congreso de Librepensamiento. Su posición era tan avanzada que en aquella oportunidad propuso un divorcio vincular por la sola voluntad de una de las partes. Cuando su país lo aprobó al año siguiente del Congreso, ella lo mantuvo como reivindicación de la mujer latinoamericana. En Chile, el primer proyecto se presentó en 1917 y no fue de carácter vincular.

Consideraba al matrimonio como una cárcel para la mujer, como un contrato excepcional que ataba a dos seres para toda la vida, una “institución tiránica, un resto de la pasada barbarie, que todavía pesa sobre la doliente humanidad!” Además, para Abella el matrimonio consagraba jurídicamente el sometimiento de la mujer al hombre. Por eso sostuvo que de los cuatro puntos, “el divorcio es el más urgente, porque lo peor de todo es lo que directamente nos ata y nos ofende: la libertad es el primero de los bienes”.⁴⁴

Protección a la niñez

Este último punto aparece como consecuencia directa de los anteriores. Para Abella, el sometimiento jurídico de la mujer condenaba necesariamente a los hijos. Si la mujer estaba casada, su incapacidad civil le impedía velar por los derechos de sus hijos. Si era soltera, el niño era considerado ilegítimo y no contaba ni con la protección del padre ni del Estado. Exigía que este último velara por los niños nacidos fuera del matrimonio. Además, aludía a que si el sostén ideológico del gobierno era el republicanismo, debía acompañarse de “familias republicanas” en las cuales, por más que haya un jefe que en último caso decida, “la esposa, en representación del pueblo tenga también voz y voto”.⁴⁵ Por último, sostenía que el verdadero cambio cultural en la relación entre los sexos sólo podía darse en la medida que niños y niñas recibieran una educación igualitaria.

En 1910, la Liga Feminista Nacional de Abella en conjunto con la Asociación de Universitarias Argentinas organizaron el Primer Congreso Femenino Internacional, en Buenos Aires. En las Actas del Congreso, publicadas en 1910, se aprecia la similitud entre

las conclusiones del Congreso y el Plan Máximo que Abella había elaborado para la Liga Feminista Nacional.

En resumen, María Abella fue pionera al plantear temas que no estaban presentes en el ideario feminista latinoamericano de principios de siglo. Aún cuando su pensamiento estuvo muy influido por la función maternal, a través de sus diversos escritos, se reveló contra el orden jurídico, contra la minoridad de las mujeres y contra la perpetuidad del vínculo conyugal basado, según ella, en el sometimiento femenino. Todo esto sin perder de vista la cuestión de la subalternancia como primordial en la lucha por la igualdad social. En una etapa posterior también se manifestó a favor de los derechos políticos para la mujer. Reconoció que en un principio no mostró interés por el sufragio porque temía a la fuerte influencia de la Iglesia sobre las decisiones femeninas. Pero ahora lo asume en la medida que implica un desafío para las mujeres, una nueva lucha por la libertad.⁴⁶

Capítulo 3: Serafina Dávalos y la utopía de la igualdad

Obligada por el Reglamento de la Enseñanza Superior del Paraguay a prestar una prueba escrita para optar al título de Doctora en Derecho y Ciencias Sociales, no puedo resistir al deseo de decir algo sobre un problema social palpitante, cual es, el llamado 'Problema de la Mujer' por algunos, 'Feminismo' por otros y Humanismo según mi modo de ver, a pesar de la grandiosidad de sus proyecciones, en mi triple carácter de mujer, de estudiante y patriota.⁴⁷

Serafina Dávalos

Paraguay es un país de procesos políticos particulares. En la Guerra de la Triple Alianza, que se extendió entre 1864 y 1870, un tercio de la población masculina murió. A pesar de la devastación provocada por la Guerra logró articularse un gobierno liberal de tinte democrático apoyado en una Constitución de corte liberal, prácticamente idéntica a la argentina. Pero, a diferencia de lo que sucederá en Chile y en Uruguay, donde gobiernos reformistas se mantendrán en el poder hasta muy avanzado el siglo XX, en Paraguay, tempranamente en febrero de 1936, un golpe militar desalojó a los liberales del gobierno y puso en su lugar al general Rafael Franco.⁴⁸ Inicialmente el llamado “movimiento febrerista” o “revolución febrerista” concitó el apoyo de socialistas, comunistas, estudiantes, militares, profesionales y empresarios, que rechazaban el carácter oligárquico del régimen liberal. El gobierno de Franco asumió posiciones crecientemente autoritarias que socavaron el inicial consenso político y social que sostuvo al gobierno. Con breves interrupciones Franco inauguró una dictadura militar que se prolongó hasta 1989 con la caída del general Alfredo Stroessner.⁴⁹

En el período en que rigió la constitución de 1870 lograron articularse incipientes grupos civiles que se organizaron tras la obtención de cuotas de participación en los procesos políticos. Sin embargo, la interrupción del proceso político fue tan extensa y significativa, que recién en la década de 1990 se inició un proceso de acercamiento desde la historiografía al estudio de estos grupos. Las organizaciones de mujeres surgidas en este período, así como una de las principales pensadoras del feminismo latinoamericano que

ahora nos ocupa, permanecieron en el anonimato hasta una época muy reciente. Line Bareiro, Clyde Soto y Mary Monte, han iniciado a partir de los años 90 lo que ellas mismas llaman un proceso de rescate de las precursoras del feminismo paraguayo. A través del Centro de Documentación y Estudios de Paraguay, Bareiro, Soto y Monte han editado numerosas fuentes que facilitan este proceso. A este esfuerzo se ha sumado el de otros estudios que pretenden re-ligar el movimiento feminista de los años 80 con el de los inicios del siglo. En uno de estos estudios, Carmen Echauri señala que “en Paraguay la extensión del feminismo es más reciente que en la mayoría de los países latinoamericanos. Contamos con algunos antecedentes lejanos sin relación de continuidad directa con las expresiones actuales: Serafina Dávalos, Victoria Corbalán y otras tantas que aún permanecen en el olvido”.⁵⁰

En la fase reformista del movimiento febrerista se aprobaron numerosas leyes para favorecer a obreros y trabajadores. Ninguna de las reformas estuvo dirigida a mejorar la condición de incapacidad civil y de inferioridad política en la que se encontraban las paraguayas. El primer proyecto de derechos civiles y políticos para la mujer fue presentado en 1919 por el diputado del Partido Colorado, Telémaco Silvera. Sin embargo, tendrán que pasar 24 años para que en 1943 se aprueben las primeras reformas al código civil tendientes a mejorar la situación de la mujer.⁵¹ Como también sucedió en Chile y otros países del continente, esta primera ley no consagró la plena igualdad civil, la que se alcanzó recién en 1992. Mientras tanto, el derecho a voto recién fue conquistado en 1961, sospechosamente cuando los derechos de todos los ciudadanos estaban conculcados. Las mujeres paraguayas sólo pudieron votar en efectivamente en la década de 1990.

Serafina Dávalos nació en 1883 en Ajos, hoy Coronel Oviedo. Muy pronto su familia se trasladó a Asunción. En 1896 terminó sus estudios en la Escuela Graduada de Niñas. A diferencia de lo que sucedía con los niños varones que una vez egresados podían continuar sus estudios en la Escuela Normal para maestros, las niñas debían interrumpir su formación de educadoras porque no contaban con una instancia similar. Por esta razón, Serafina Dávalos, junto con las otras once egresadas de la Escuela Graduada ese año de 1896, enviaron una carta al Superintendente de Instrucción Pública, demandando la creación de una Escuela Normal de Maestras. La petición fue acogida, y dos años después Dávalos

obtuvo su diploma de profesora en la Escuela Normal de Maestras de la Asunción. Recién egresada comenzó a ejercer como profesora en el Colegio Nacional de Asunción. En 1904 fundó la Escuela Mercantil de Niñas.

A los 18 años publicó su primer artículo en el periódico *La Democracia*, que tituló “Medio seguro de progreso para nuestro país. Nombrar al doctor Cecilio Baéz Ministro Plenipotenciario del Paraguay ante los Estados Unidos de Norte América.” Independientemente del contenido del artículo es significativo que Dávalos se iniciara escribiendo sobre temas reconocidamente masculinos, aún cuando ya por estos años participaba activamente en el cenáculo “La Colmena” con intelectuales varones de la generación paraguaya del Novecientos.⁵² Tampoco deja de sorprender que una mujer tan joven emitiera no sólo una opinión sino que planteara una petición política en un momento en que si bien el liberalismo abría canales de expresión, las mujeres no eran sujetos políticos.⁵³

En 1907 egresó de la carrera de Derecho, convirtiéndose no sólo en la primera abogada del Paraguay, sino en una mujer de derecho sin derechos. Ese mismo año publicó su tesis doctoral en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional, titulada *Humanismo*. Paradójicamente al año siguiente fue nombrada, por sus méritos académicos, miembro del Superior Tribunal de Justicia. Reiteradamente Serafina, argumentando que la exclusión femenina en su país tenía un sustento cultural más que legal, aludirá a la paradoja de que siendo ella una ciudadana privada de derechos políticos, pudiera ocupar tan alto cargo en la institucionalidad judicial paraguaya.

Cuando en 1910 María Abella, Julieta Lanteri y Cecilia Grierson organizaban el Primer Congreso Femenino Internacional debieron pensar que esta mujer paraguaya, miembro de una de las instituciones más poderosas de su país, pero inhabilitada para ejercer sus derechos políticos, era la indicada para clausurar el futuro Congreso. Dávalos asistió al Congreso como delegada oficial del gobierno paraguayo. Presidió la Comisión de Derechos y fue nombrada allí mismo miembro del Comité Ejecutivo de la Federación Panamericana de Mujeres fundada en la misma ocasión. La petición para que Dávalos clausurara el Congreso aludía además al fuerte carácter internacionalista que asumía por esos tiempos el movimiento feminista latinoamericano. De hecho, basó su discurso en términos muy

fraternales. “Traigo –indicó- el cariño fraternal que la nación paraguaya profesa al gran pueblo argentino, y de las mujeres de esa tierra hacia sus nobles hermanas, así como también hacia las de otros países y razas que nos honran con su presencia en este gran torneo intelectual con que conmemoramos el fausto acontecimiento del Centenario de la Independencia Argentina”.⁵⁴ Más adelante agregó que el proceso independentista argentino significó el ingreso a la causa del progreso, la libertad y la civilización. Asimismo, sostuvo que este Congreso, el primero en América del Sur, “constituye el primer gesto vigoroso del despertar de las latinoamericanas a la idea de libertad y al sentimiento de independencia... valor indiscutible como medio de establecer mayor solidaridad entre todas las mujeres del orbe, aunando sus esfuerzos para la conquista de los derechos y de las libertades femeninas...”.⁵⁵ Audazmente, Serafina Dávalos relacionó la conmemoración del centenario de la independencia argentina con la posibilidad de que las mujeres iniciaran un proceso similar, al mismo tiempo que sostiene que los procesos independentistas inauguraron una época de derechos exclusivamente para los varones.

La petición de las organizadoras para que una paraguaya clausurara el Congreso es particularmente significativa en este caso y puede interpretarse claramente como un gesto de solidaridad de género entre países y como fomento de un posible movimiento feminista latinoamericano. Para Line Bareiro, las relaciones entre argentinos y paraguayos han sido históricamente difíciles. Señala que “quién sabe cuánto tiempo, los paraguayos emigran a la Argentina para levantar cosechas y construir casas y edificios, y las paraguayas para trabajar en casa ajena, o inclusive vender sus cuerpos. Los y las inmigrantes pobres y asilados/as políticos/as provenientes del Paraguay, tuvieron pocas oportunidades en la historia de obtener tan alto reconocimiento de nuestros vecinos y vecinas” como el otorgado a Serafina Dávalos.⁵⁶ El discurso de clausura de fue publicado un año después en Buenos Aires, en *Historia, actas y trabajos del Primer Congreso Internacional Femenino*.

En 1920, Dávalos fundó junto a Virginia Corvalán el Centro Feminista Paraguayo, primer núcleo feminista de este país. Dávalos y Corvalán integraban además la comisión que redactó los estatutos. En 1936 fue nombrada junto con la misma Virginia Corvalán y Elida Ugarriza, consejera de la Comisión Directiva de la Unión Femenina del Paraguay. En 1952 fue elegida también consejera de la Liga Paraguaya Pro Derechos de la Mujer, una

organización de mujeres católicas y conservadoras que consiguieron luego el voto para la mujer gracias a su afinidad con el gobierno de Stroessner y cuyo principal medio de difusión fue el periódico *El Feminista*. Desde 1956, Dávalos fue presidenta honoraria de la Liga. En 1954 patrocinó la fundación de la Asociación Paraguaya de Universitarias Graduadas. Nunca se casó, lo que generó rumores respecto a un posible lesbianismo.⁵⁷ Murió en 1957, pobre y sin derecho a tener un funeral cristiano. La Iglesia Católica se lo habría negado al parecer por adherir intelectualmente al positivismo de Augusto Comte.⁵⁸

Feminismo es Humanismo

Es probable que Serafina Dávalos no mostrara la fuerza de María Abella en sus planteamientos. Por formación, Dávalos no podía escapar con facilidad del positivismo de las leyes. Seguramente tampoco habría querido hacerlo. La filosofía del derecho le había dado las principales armas para entender que en definitiva la discriminación femenina tenía un origen cultural. Aún creyendo firmemente que ‘la legislación es el espejo que retrata de cuerpo entero a la sociedad’ y siempre en un contexto de positivismo filosófico, su pensamiento tuvo fuertes rasgos utópicos.⁵⁹ La tesis de Serafina Dávalos fue reeditada después de 84 años de su primera edición en 1907, por el Centro de Documentación y Estudios (CDE) de Asunción. Constituye un documento privilegiado para conocer su pensamiento. A pesar de que Serafina siempre se desarrolló dentro de la institucionalidad de su país, su tesis es una crítica radical al sistema cultural, político y jurídico paraguayo desde una perspectiva de género.⁶⁰

En términos de pensamiento se considera al positivismo como una teoría del conocimiento en la cual el método científico representa el único medio de conocer que tiene el hombre. Los elementos de este método son tanto la observación y la experimentación como la búsqueda de las leyes de los fenómenos o la relación entre ellos. En términos de ideas sociales, el positivismo asumió la opinión contemporánea de que la sociedad era un organismo en desarrollo y no un grupo de individuos. Tanto el término positivismo como su formulación teórica se atribuyen a Auguste Comte en su *Cours de philosophie positive* (1830-1842).⁶¹ En Latinoamérica el mayor ascendiente positivista se experimentó en las dos últimas décadas del siglo XIX, especialmente en Argentina, Chile, México y Perú. Sin embargo, en nuestro continente, el positivismo se extendió hasta el primer tercio del siglo

XX, cambiando el carácter ideológico y teórico que lo había caracterizado en el siglo anterior, por otro más científico y aplicado. El positivismo, al carecer de una teoría filosófica propia, se vio fácilmente permeado por otras tendencias como el anarquismo, el socialismo e incluso el espiritualismo.⁶²

Una de las influencias positivistas más reconocida en el pensamiento de Dávalos es la de Augusto Comte. Lo interesante es que desde el positivismo filosófico, Dávalos incorpora, anticipadamente para su tiempo, una visión de género. Como leemos en el epígrafe que encabeza este capítulo, en *Humanismo* Dávalos consigue efectivamente plantear desde la intelectualidad una relación visionaria entre la patria, la nación y la condición femenina. Relación presentada desde el mismo título de su estudio. Decir *Humanismo* para referirse a “Problema de la Mujer” o a “Feminismo”, implica una doble crítica. Por una parte a la paradoja republicana que asimila varón a hombre y hombre a humanidad; y por otra, a la adscripción de la mujer a la esfera doméstica. Sostiene que “La moral privada informa necesariamente la moral social; la cultura del hogar trasciende infaliblemente al medio social; de ahí el poder de la educación doméstica contra la cual triunfan muy difícil y paulatinamente las doctrinas más liberales predicadas en la cátedra, la prensa y el libro ... Si queremos un país verdaderamente democrático en que la libertad, la justicia y la igualdad, sean hermosas realidades, debemos empezar por organizar el hogar sobre la base de una perfecta igualdad, como será indudablemente el hogar del porvenir en que ambos cónyuges serán personas conscientes y autónomas”.⁶³ En el fondo de su afirmación, trasciende la creencia de que lo personal, lo doméstico, es privado. Diciendo *Humanismo*, Dávalos dice que los problemas de la mujer no son problemas privados o domésticos sino políticos porque son compartidos por los hombres.

La tesis consta de una introducción y ocho capítulos que tratan sobre: la mujer como ser biológico, el carácter “no natural” de la esclavitud de la mujer, la mujer ante el derecho, la relación entre mujer y democracia, la condición social y jurídica de la mujer paraguaya y la propuesta de una serie de reformas indispensables en las instituciones educacionales para levantar la condición social de la mujer en el Paraguay. A través de *Humanismo* y de su Discurso de clausura del Primer Congreso Internacional Femenino de 1910, abordaremos los rasgos principales del pensamiento de Serafina Dávalos.

Condición de la mujer

Siguiendo el postulado biológico determinista, tan en boga en la América Latina de comienzos de siglo, Dávalos sostuvo que la sociedad paraguaya puede compararse con un cuerpo “agotado y enfermo” que “camina a su extinción”. Como tratamiento postuló una educación moral que fomentara la “moralidad en las relaciones sexuales”.⁶⁴

En el primer capítulo de la tesis, “La mujer como ser biológico”, Dávalos enunció lo que probablemente sea lo más radical de su pensamiento. Es un ejercicio interesante imaginar a la comisión examinadora de la tesis -integrada por el Rector de la Universidad y Presidente del Consejo Superior y a los decanos de las Facultades de Derecho y Ciencias Sociales y de Ciencias Médicas-, escuchando a una joven mujer de 24 años decir que en nada ayudan a la sanación de la patria los que sostienen que “la única misión de la mujer, es ser madre” y que “proclamar que la mujer sólo debe desempeñar el papel de madre y ama de su casa, es negar el derecho de vida a aquellas que no forman hogar propio... Esto es pretender que la mujer no tiene valor individual alguno; que sólo sirve como instrumento de fabricar hijos”.⁶⁵ Aludiendo claramente al patriarcado, evidencia el papel de la cultura en la determinación de la naturaleza de la mujer al sostener que el derecho positivo se halla al servicio de intereses y grupos de poder y tiene una gran contradicción interna entre los principios de igualdad y libertad para todos, y los que en verdad ejerce la mujer. Evidencia con esto el carácter opresivo de la ley de matrimonio. Para Dávalos la verdadera democratización de las estructuras sociales pasaba por la democratización de la familia y del matrimonio y por la liberación de la mujer.

Para ella, los hombres que ven en la mujer sólo a una madre, “miran la misma maternidad como algo envilecedor, esto es, vil en su misma esencia”; la mujer reducida a ser madre es reducirla a lo meramente biológico y así “le niegan los derechos primordiales de la personalidad humana: libertad, independencia, igualdad, propiedad, reduciéndola a la categoría de cosa”.⁶⁶ Por lo mismo se opuso a la justificación biológica de la desigualdad entre hombres y mujeres y al hacerlo planteó anticipadamente lo mismo que Simone de Beauvoir dirá casi 50 años después, es decir, que “no se nace mujer sino que llega a serlo”. En palabras de Dávalos, si tenemos en cuenta “la atrofia intencional de todas las facultades de la mujer, sería absurdo afirmar que la naturaleza le haya impuesto su posición

actual por razón de sexo”.⁶⁷ Las leyes fundamentales de la naturaleza humana son idénticas en el varón y en la mujer, por lo que “ni *inicial ni posteriormente* el sexo implica diferencia necesaria de fuerza ni de inteligencia, ... la mujer puede elevarse en el terreno de la inteligencia a tanta altura como los varones. Para el efecto, désela al mismo tratamiento educativo que a aquéllos en lo fundamental; nada de reservas de ideas profundas y elevadas por creerla incapaz”.⁶⁸

En el siglo XIX, el filósofo positivista y liberal inglés John Stuart Mill había declarado que la naturaleza de la mujer era un producto eminentemente artificial. Dávalos, cercana intelectualmente a Mill, lo cita a este respecto en varias ocasiones.⁶⁹ También siguiendo a Mill, y en una de las facetas más positivistas de éste, Dávalos argumentó que a través de la educación era posible lograr una serie de reformas progresivas que aseguraran un mayor y mejor reparto de la libertad, lo que se plasmaría en una especie de democracia social, entendida más como un sistema sociomoral que como un frente político. El liberalismo de Mill alcanzó ribetes redentoristas especialmente en la importancia que le atribuye a la educación en el progreso de la humanidad. Para el primer liberalismo, el individuo era únicamente el hombre jefe de familia. J.S. Mill, representante del llamado “segundo liberalismo”, sostiene que el sufragio es universal. Este segundo liberalismo se convirtió en una de las principales influencias del feminismo positivo de los primeros años del siglo XX.

Según Celia Amorós, se entiende por feminismo positivo aquel que “no atiende a aspectos institucionales que da por sabidos y ya elucidados, sino a encajes entre las instituciones y los individuos” y que se opone a cualquier negación de la ciudadanía por motivo de sexo.⁷⁰ Además, según los fundadores de este feminismo, sus enunciados se enfrentan a una serie de prejuicios y atavismos que costará mucho disolver. Para enfrentar estas fuerzas no racionales proponen reformas progresivas, tanto en el plano político como sociomoral. De esta manera, este liberalismo feminista se convirtió en una fuerza política actuante y que contribuyó decisivamente al cambio social. Tomando en cuenta este contexto intelectual, no debe extrañarnos que Serafina Dávalos se mueva en un mundo teórico donde proponga tanto medidas políticas como morales.

Sujeción Femenina

De acuerdo a la teoría contractualista más aceptada las mujeres no son individuos ya que por naturaleza no son libres. Para Dávalos, esta sujeción no tiene un origen natural sino que “tiene su razón de ser en la aplicación brutal de la ley del más fuerte”, es decir, tendrían “los varones el interés personal de evitar la emancipación de las mujeres, pues libres, dejarán de ser en sus manos, los viles instrumentos de sus caprichos y concupiscencias”.⁷¹ Así, la mujer se transforma en el *paria* de la sociedad, de la humanidad y de la patria; ya que su carácter depende de “circunstancias convencionales y no de la propia naturaleza humana”.⁷² Reconoce como “circunstancias convencionales” todas aquellas leyes que consagran la minusvalía civil de la mujer, como la “ley del matrimonio civil, la tutela, la curatela, capacidad jurídica para ser comerciantes, para ser testigos en los instrumentos públicos, la nacionalidad”, y que al mismo tiempo que oprimen a la mujer, la definen como carente de razón, y por lo mismo en contradicción con la naturaleza humana”.⁷³ Dávalos, con una formación teórica más sólida que María Abella, adquirida probablemente en sus estudios superiores en leyes, se muestra mucho más avanzada en la utilización de categorías de análisis como género o patriarcado, para explicar la sujeción de la mujer. Incluso antes que éstas irrumpen con fuerza en el pensamiento feminista.

Otra línea en la que se mueve el pensamiento de Dávalos es la del esencialismo. Para ella, existe una “unidad de esencia de los seres humanos” que define a los miembros de cada uno de los sexos como persona humana y “como entidades iguales, con libertad de gobernarse a sí, sin ningún poder de ponerse a las órdenes de otro”.⁷⁴ Sostiene que la Revolución Francesa proclamó la libertad del hombre; pero se olvidó de la libertad de la mujer, porque “aún ignora la unidad de esencia de la humanidad, y si alguna vez tal verdad enuncia, lo hace por vía de adorno literario, como una idea abstracta, muy bella, sí; pero de imposible realización”. En esa oportunidad, los cerebros “bien nutridos” de los hombres, después de descubrir las leyes fundamentales que regían los vínculos de los seres humanos entre sí, las plasmaron en un derecho positivo, desvirtuando así el derecho natural que emana de la “humana esencia”. Desde entonces el hombre se transformó en propietario de su mujer y de sus hijos, sometiendo así, la personalidad y la libertad de una parte de los habitantes, en manos de los otros habitantes, y así será “la igualdad siempre un mito; la libertad privilegio

de la fuerza; la mujer esclava como siempre...”.⁷⁵ Es interesante que Dávalos se refiera no sólo a la libertad sino también a la personalidad, con lo que alude claramente a la construcción del sujeto femenino a partir de relaciones de desigualdad basadas en el sexo. Es decir, a una perspectiva de género.

Serafina Dávalos, al situar el origen de la sujeción femenina en la negación de la unidad de esencia entre seres humanos, postula un feminismo de la igualdad. El feminismo de la igualdad tiene sus raíces históricas en la reivindicación ilustrada de igualdad y aboga por la superación de los géneros en una comprensión unitaria de lo humano y, por lo mismo, en una sociedad no patriarcal de individuos. En este sentido, las mujeres al compartir con los varones la esencia humana, son inevitablemente individuos racionales y portadores de derechos. La propuesta era que por medio de la educación las mujeres transitarían evolutiva y necesariamente desde un rol adscrito a la naturaleza hacia el lugar cultural del que ha sido privada por una cultura masculinizada. En Dávalos, este feminismo de la igualdad presenta además ciertos rasgos utópicos. Esto porque supone que la emancipación femenina sólo se conquistará cuando las almas del hombre y la mujer se aproximen tanto “hasta acabar de confundirse y constituir un solo espíritu vaciado en dos cuerpos que se completan...; (de esta manera) los hijos del futuro estarán predispuestos para mayor perfección, con ideas de verdad y libertad sólidas”.⁷⁶ Por eso, en su discurso de clausura del Congreso Femenino en 1910, comparó a las congresales con “apóstoles incansables de la santa causa de la regeneración de la mujer en los países y pueblos de donde procedéis” y las convocó a “acelerar la llegada de la *Ciudad futura*, esto es, la organización definitiva de la ciudad de nuestros sueños”.⁷⁷

Positivismo filosófico y labor regeneradora de la mujer

El positivismo y el evolucionismo social latinoamericano florecieron de la mano a principios de siglo. Historiadores, juristas, higienistas, psicólogos, se referían a la sociedad como a un organismo que evolucionaba en el tiempo. Además de Comte, otro de los intelectuales más citados por los latinoamericanos fue Herbert Spencer. Las teorías de evolucionismo social de éste se reforzaron con los aportes de otros teóricos como Ludwig Gumplowicz, Ernst Haeckel e Hipòlite Taine. Es probable que a la luz de este último Dávalos, como buena positivista y jurista, buscara en los individuos el “estado moral

elemental”. Los intelectuales latinoamericanos -y Dávalos no es la excepción a pesar de ser ignorada por los estudiosos del pensamiento latinoamericano- diagnosticaban que Latinoamérica era un continente enfermo.⁷⁸ Dávalos, partiendo de un diagnóstico similar al que realizará el boliviano Alcides Arguedas dos años después, advirtió sobre el debilitamiento de la raza paraguaya que conducirá a su extinción. La particularidad de la visión de Dávalos es que para ella el culpable de la pérdida del vigor y salud física de la raza paraguaya y por ende de su energía y valor moral “es el libertinaje de los hombres: familias sin jefes, hijos naturales, padres desconocidos”. Por lo que, para detener este “grave mal sólo la emancipación social de la mujer puede reaccionar con éxito. En esta empresa regeneradora, ayudará muchísimo una enseñanza moral decisiva en las escuelas de niños, donde, en lenguaje sencillo, con ilustraciones pictóricas adecuadas, se les harán comprender las consecuencias desastrosas de esos vicios que hoy día impudicamente practican sus mayores”.⁷⁹

En este mismo marco, Dávalos sostuvo que incluso las diferencias físicas entre mujeres y hombres son culturales. El cuerpo femenino se atrofia por el poco estímulo que reciben las niñas para la actividad física, por eso diagnosticó que “las niñas paraguayas necesitan urgentemente una esmerada educación física, para tener un cuerpo bien desarrollado y fuerte, a fin de que gocen de una salud plena y sean elementos sanos de la sociedad: así ganarán en vigor y en estética, llegando a ser más aptas para esa elevada y compleja función orgánica que se llama maternidad, y hasta serían más idóneas para la lucha por la existencia”.⁸⁰ Si entendemos el concepto de género como el conjunto de ideas en una cultura sobre lo que es *propio* de los hombres y *propio* de las mujeres y a partir de los cuales se generan ciertos postulados que legitiman mecanismos de dominación y exclusión, asumimos que el planteamiento de Dávalos se inserta plenamente en esta lógica.⁸¹

Así como otros propusieron la regeneración del continente a partir de la raza, Dávalos lo hizo a partir de la mujer. Para ejercer su labor regeneradora, según Dávalos, las mujeres deben primero conquistar su libertad por medio de la educación y la independencia económica. La libertad femenina conquistada por la educación “elevatorá el nivel de felicidad de la humana raza, porque formará la pareja digna del hombre libre, instruido y de sentimientos altruistas”.⁸² Confía en que las mujeres del pueblo son idóneas para ganarse la

vida, inteligentes y trabajadoras y cumplen sus deberes a pesar de que sus maridos son unos zánganos. Por ende, sólo en ellas se sostiene la posibilidad de que la democratización no sea “más que una bella utopía”.⁸³ En materia educacional propuso un sistema de coeducación, para que los niños y las niñas al realizar la misma tarea, lleguen a tener conciencia de que son capaces de los mismos esfuerzos intelectuales, de idéntico vuelo espiritual, ... (porque) ... tanto los varones como las mujeres poseen aptitudes iguales y son capaces de la misma perfectibilidad”.⁸⁴

Respecto a la igualdad económica, constata que si la mujer puede contratar al casarse, y siendo el matrimonio un contrato de sociedad, no existe ninguna razón por la cual ella no pueda administrar libre y autónomamente su patrimonio económico. Explica que la ley de matrimonio civil es inconstitucional porque se halla en pugna con los principios de libertad e igualdad caros a la democracia de Paraguay. En el matrimonio la mujer renuncia al derecho de disponer de su propiedad y enajena el ejercicio de su libertad. En el fondo, la dependencia económica de la mujer es una consecuencia de la enajenación de su propiedad y de su libertad. Cualquier país que pretenda constituirse democráticamente no puede hacerlo sobre la base de la exclusión de la mitad de su población. De ser así, “los hombres iniciarían y desarrollarían la comedia ridícula de implantar una grotesca ‘oligarquía’ con ropajes prestados de la democracia; porque la realidad sería demasiado evidente”.⁸⁵

Le parece que el intento masculino de explotar “ciertas desventajas naturales como el inmenso sacrificio de la maternidad, el desgaste de vida que implica la menstruación”, es signo de una monstruosidad repugnante, porque no sólo sacrifica a la mujer inútilmente sino que sacrifica a la especie, y por lo tanto a él mismo.⁸⁶ La función maternal beneficia a toda la colectividad, e incluso puede considerarse superior al servicio del soldado que expone su vida peleándose contra los invasores. Dice que “si se levantara la estadística de las mujeres que han muerto a consecuencia del parto, su número de ningún modo será inferior que los hombres muertos en defensa de la Patria en las guerras”.⁸⁷

Además de la creencia utópica de Dávalos de que la emancipación femenina llevará a hombres y mujeres a una ciudad donde se cumplen todos los sueños, también en sus propuestas sobre el orden jurídico emerge un positivismo de rasgos utópicos. Creía que una vez que las mujeres adquirieran la ilustración suficiente y la independencia económica,

podrían acceder, como ella, a la legislatura, lo que daría solución a todos los problemas que afectaban a la mujer. Se opuso, por ejemplo, a la reglamentación de la prostitución femenina, porque hacerlo significaba darle personería legal a una institución patentada y reglamentada por los hombres, una verdadera “gangrena social” responsable de las violaciones más graves de la dignidad de la mujer. Cuando las mujeres accedieran al Poder Legislativo acabarían inmediatamente con este anacronismo en el progreso de la civilización.⁸⁸ Para Serafina Dávalos la función jurídica era el coronamiento de la función social, por lo que a través de la ciencia del derecho las mujeres podrían abrirse un camino hacia el mejoramiento de su condición. De la misma manera como el acceso femenino a la legislatura aseguraría no sólo el mejoramiento de la condición femenina sino de la sociedad toda, el ejercicio del derecho del voto a favor de la mujeres, significaría también el fin de todas las instituciones fomentadas por los hombres y que son contrarias a la personalidad de la mujer.

Ciertamente que Serafina Dávalos fue una pionera en la organización del movimiento feminista paraguayo. Pero, además, su pensamiento en torno a la condición femenina y a la superación de la sujeción de la mujer, es también de avanzada en cuanto, como hemos visto, sienta en gran parte las bases de la teoría feminista actual, sosteniendo tanto el origen cultural de la discriminación, como la necesidad de cambios tanto en el ámbito público como en el privado. Consideraba que cualquier avance en torno a la participación pública femenina debía pasar necesariamente por un cambio en las relaciones entre los sexos. Defendió teóricamente un feminismo basado en la igualdad esencial que unía a hombres y mujeres en tanto seres humanos. Por eso prefirió hablar de humanismo antes que de feminismo. Fuertemente influida por el positivismo, basó parte de sus propuestas de cambio en la supuesta superioridad moral de las mujeres por sobre los hombres. De manera que siguiendo por el camino obligado del progreso moral y social, las mujeres no sólo accederán un día a la ciudad sino que construirían una *Ciudad* a la medida de sus mejores sueños.

Capítulo 4: Amanda Labarca o el triunfo del espíritu por sobre la materia

¡Ah! Si le pudiéramos dar al país, ese olvido de sí misma, esa dedicación, esa fe, esa esperanza que pone la madre en la cabecera del hijo enfermo ... Pensar en el futuro antes que en el presente, es ser idealista y quijote. Lo somos. Dejemos al hombre que combata por el presente -y completemos su obra mirando por el porvenir soñado.⁸⁹

Amanda Labarca.

De las tres pensadoras sobre las que trata este trabajo Amanda Labarca Hubertson es probablemente la más estudiada. Por lo mismo la más difícil de abordar. Labarca ha personificado además, quizás como ninguna otra, el modelo de feminista laica, racionalista, liberal, reformista, profesional, de clase media, que surge a partir de la primera década del siglo XX. Sin embargo, lo que probablemente menos se ha dicho de Amanda Labarca es que su feminismo se enmarca en una concepción idealista y espiritualista, que rechaza la modernización utilitarista de principios de siglo.⁹⁰

Amanda Labarca fue políticamente afín a los sectores reformistas chilenos. Cercana a los presidentes Arturo Alessandri Palma y Pedro Aguirre Cerda, confió en que por la vía institucional las mujeres transitarían progresivamente hacia la conquista de sus derechos civiles y políticos. Las primeras modificaciones al Código Civil chileno en 1925, sobre la situación de las mujeres, se basaron en el proyecto de ley sobre derechos civiles y políticos de la mujer, presentado en 1922 por el Consejo Nacional de Mujeres, del que Amanda Labarca era presidenta. En la elaboración del proyecto fueron asesoradas por Arturo Alessandri Rodríguez y Pedro Aguirre Cerda. En el discurso que Amanda Labarca pronunció para celebrar esa ocasión, sostuvo que “aquí los estadistas superiores, lejos de combatirnos, han sido nuestros eficaces paladines. Entre los chilenos, se diría que existe una tradición histórica de gentileza respecto a la mujer.... Gracias a su ayuda en estas tierras, nuestra cruzada ha podido mantener como lema el de la no agresividad”.⁹¹

Amanda Labarca nació Amanda Pinto Sepúlveda el 5 de diciembre de 1886 y vivió hasta 1975. Hija de un matrimonio de clase media; su madre tuvo 13 hijos, de los cuales sólo 4 sobrevivieron. A los 17 años ingresó al Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile a estudiar Pedagogía en Castellano. El título lo obtuvo dos años después. Se casó en 1906 con Guillermo Labarca Hubertson, del cual tomó el apellido. Una de sus biógrafas ha especulado respecto a que Amanda habría renunciado a sus dos apellidos por las evidentes diferencias de crianza que sus padres hicieron entre sus hermanos varones y ella.⁹² En 1910 viajó a EE.UU. a realizar una pasantía en la Universidad de Columbia, donde siguió cursos con los educadores John Dewey y William Kilpatrick, impulsores de la aplicación del científicismo y de la experimentación a la educación. A su vuelta a Chile, desde la acción gremial y académica aplicó las nuevas tendencias educativas y se esforzó por reformar la educación chilena participando en la creación del primer liceo experimental de la Universidad de Chile. En 1912 fue a Francia y siguió cursos en La Sorbonne. En 1916 fue nombrada directora de un liceo de niñas. En esa ocasión debió enfrentar la crítica y oposición de los sectores conservadores que calificaron su nombramiento como una “amenaza a los preceptos católicos y a las costumbres de Chile”.⁹³

Aún cuando las mujeres llevaban ya varios años egresando de las universidades chilenas, sólo en 1922 una de ellas pudo acceder al mundo académico. Ese año, Amanda Labarca fue nombrada Profesora Extraordinaria de la carrera de Psicología de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Al año siguiente fue elegida Profesora Ordinaria de la cátedra de Filosofía en la misma facultad. El reconocimiento institucional de Amanda Labarca era tal que cuando las mujeres del Consejo Nacional de Mujeres la homenajearon por ser nombrada como primera catedrática chilena, asistieron al homenaje el presidente de la república Arturo Alessandri, su amigo y futuro presidente de Chile, Pedro Aguirre Cerda, y el ministro de educación. Esto es muy similar a lo que sucedía en Uruguay en el período batllista, es decir, el gobierno reformista asumía la excepcionalidad de Labarca, pero no los derechos políticos inherentes a su persona.

En 1927 el gobierno del general Carlos Ibáñez del Campo exilió a su esposo.⁹⁴ Como consecuencia, Labarca fue separada de sus cargos en la educación estatal por 4 años. Obligada a marginarse de la Universidad por su carácter público o estatal, se dedicó a la

actividad editorial privada. Dos meses antes de que cayera el gobierno de Ibáñez en 1931, señaló que “si alguien me pregunta hoy en que cifra mi mayor ambición, no vacilaría un instante en responder: colaborar al resurgimiento de las libertades cívicas, colaborar con todo el entendimiento, con toda la voluntad y si fuese necesario, con la vida misma. Este es el norte de mi ruta vital. Y siento con una fe tan poderosa como ilógica, que no tardará el día en que sirva a ese destino abiertamente. Mi trabajo es aprendizaje y preparación. Quiero estar espiritualmente lista para esa día que va a llegar, para esa obra que va a necesitar de mi concurso”.⁹⁵ Y así fue, ya que luego de la caída del gobierno de Ibáñez, Labarca pasó a integrar el Consejo Universitario donde se mantuvo hasta 1952.

Amanda Labarca integró el Ateneo de Santiago. Sus primeros escritos se publicaron en la *Revista Pedagógica* de la Asociación de Educación Nacional, de la cual fue secretaria de redacción y después directora. Uno de los primeros en publicarse fue “Progresos del feminismo en el extranjero”. En 1913 y en la misma revista publicó “Mujeres modernas”, basado en una de las tantas conferencias que dictó para sus alumnas.⁹⁶

Dos meses después de su regreso de EE.UU. ofreció un ciclo de cuatro conferencias en la Universidad de Chile que llamó “Actividades Femeninas en los Estados Unidos”. En la primera conferencia se refirió al desarrollo histórico de la situación de la mujer estadounidense; en la segunda, abordó el desenvolvimiento de la obra filantrópica que ocupaba a muchas agrupaciones de las estadounidenses; la tercera fue sobre la extensión social y política de la acción de la mujer, y en la cuarta planteó problemas específicos relativos a estos temas. Este ciclo fue publicado por la Asociación de Educación Nacional en 1914 y prologado por el senador Eleodoro Yáñez. Según Labarca, la base del cambio para América Latina estaba en la educación y en las actividades grupales. Estos dos principios son los que la mueven junto a otras mujeres a fundar el Círculo de Lectura en 1915. En él se realizaban reuniones semanales donde se impartían cursos y se dictaban conferencias. Una de las conferencias que más ha trascendido fue la de Martina Barros sobre el derecho a sufragio para las mujeres y que luego fue publicada con el título de “El Voto Femenino” en *Revista Chilena*, en diciembre de 1917.

Amanda Labarca estaba convencida que la organización femenina abriría los canales necesarios para la inclusión progresiva de las mujeres en la vida ciudadana. En 1922 asistió

a una reunión del Comité Femenino Auxiliar en Baltimore, donde se organizó la Conferencia Interamericana de Mujeres, CIM, que se realizaría en Washington en 1925. En la reunión de la CIM se propuso la creación de la Unión Interamericana de Mujeres, con el objetivo claro de fomentar y elevar el nivel educacional de todas las mujeres, trabajar por el bienestar social de la mujer y del niño, obtener y asegurar los derechos civiles y políticos de la mujer, salvaguardar los derechos de las mujeres que trabajaban y estimular la amistad y comprensión entre las naciones americanas a fin de mantener la justicia y la paz en el hemisferio.

Amanda Labarca junto con otras representantes del feminismo latinoamericano contribuyeron a organizar una vasta red de asociaciones panamericanas que contaron con el apoyo y patrocinio de los EEUU y de las Naciones Unidas. A través de ellas se buscaba lograr consensos mínimos en torno a las peticiones que debían proponerse a los gobiernos nacionales. La mayoría de las veces el consenso se logró posponiendo los derechos políticos en favor de los civiles. Labarca participó además, en 1923, en la V Conferencia Panamericana en Santiago, donde se recomendó elaborar un Estatuto Femenino para terminar con las incapacidades constitucionales y legales de las mujeres. También participó en la Conferencia Panamericana de Montevideo, en 1933, y que concluyó con similares intenciones. En 1946 la CIM celebró una asamblea a la cual asistieron delegadas de 21 países de la OEA. Amanda Labarca introdujo el foro con el tema “Condición femenina actual”.

Probablemente la culminación de este largo proceso de búsqueda de una entidad única que actuara como interlocutora ante la autoridad política, fue para el caso chileno la creación en 1944 de la Federación Chilena de Instituciones Femeninas, FECHIF, la que, según Labarca, “logró aunar en ese momento a porciones muy amplias del ideario y de la acción de la mujer chilena”.⁹⁷ Resumida de esta manera la actividad pública de Amanda Labarca aparece como un relato fiel de una feminista liberal que aboga por la inclusión progresiva de la mujer en la esfera pública. Sin embargo, el pensamiento de Amanda Labarca sugiere matices y desafíos a esta imagen clásica que esperamos abordar a continuación.

Mujer y Libertad

En 1934, Amanda Labarca escribió un pequeño ensayo titulado “¿A dónde va la mujer?”. Ese mismo año, Ediciones Extra reunió bajo el mismo título una serie de artículos, discursos y ensayos producidos por Labarca entre 1914 y 1934. En la dedicatoria a su hija, que introduce el libro, la autora sostuvo que el libro reunía una serie “estudios y artículos sobre feminismo”. Afirmación que resulta curiosa si la comparamos con aquella otra que hiciera 20 años antes: “No soy”, dijo esa vez, “...feminista militante, ni sufragista, sino sobre todo chilena, y en Chile hoy el voto para las mujeres no corresponde”.⁹⁸ Militante radical, seguramente apoyaría más tarde lo declarado por sus correligionarios ante el proyecto de sufragio femenino presentado por la fracción juvenil del Partido Conservador en 1917. Los radicales llamaron la atención sobre el hecho de que el mundo femenino “... sin más ley que la de la iglesia y sin más voluntad que la del sacerdote ... será un espléndido mercado electoral para el clericalismo”.⁹⁹ En el año 14 y en los inmediatamente posteriores Labarca tomó distancia de lo que ella misma llamó feminismo sufragista, probablemente motivada por el desprestigio que las sufragistas inglesas tuvieron en el siglo XIX en los países latinoamericanos. Si bien las principales influencias del feminismo latinoamericano provinieron tanto del feminismo europeo continental como del feminismo anglo-norteamericano, la influencia directamente inglesa fue por la vía de un liberalismo cercano a J.S. Mill, que propiciaba la inclusión progresiva de las mujeres en el sistema republicano. Por esta razón las propuestas de Labarca trazan un “sistema teórico y un índice de acción” respecto a lo que verdaderamente le interesa, que es “la impartición de la cultura y el ensanche de la esfera de acción de la mujer”.¹⁰⁰ Probablemente sobre estos dos pilares se sostenga el grueso del pensamiento labarquiano. Cultura y acción asimilados a educación y voluntad.

En el prólogo del libro *¿A dónde va la mujer?*, Labarca realiza una analogía entre el ser femenino y una lámpara y un espejo. El espejo es lo que hemos sido hasta ahora, es decir, reflejo del ser masculino. A lo que debemos aspirar es a ser lámparas que iluminen con luz propia. Hacerlo es “asumir la responsabilidad de la propia vida, es aspirar al ejercicio de ese atributo humano por excelencia: el albedrío. Es querer expresar ese algo impalpable, intangible y espiritual: el yo”.¹⁰¹ Para ella, la libertad y el albedrío pasan por la expresión

del ser espiritual. Es precisamente la expresión o no expresión de ese ser femenino lo que inquieta y angustia a la mujer de su época: “Ser o no ser. Tener una voluntad o renunciar a ella. Ese es el dilema”. La tragedia aparece porque “en contra de la indecisa, ineducada, indefensa y débil voluntad femenina, se alzan la ley, las costumbres, las tradiciones, la familia y hasta el amor de los propios”. En el fondo, para Labarca el problema feminista no pasa únicamente por el ejercicio de derechos, sino por el “ejercicio pleno de la voluntad”, porque para ella la voluntad es el “índice de la libertad humana” y para la mujer, una fuente de identidad propia.¹⁰²

Acción como signo de voluntad y voluntad como índice de libertad y de identidad. Entre las primeras motivaciones de Labarca, reconocidas por ella misma, está el de hacer que las mujeres tomen conciencia o autoconciencia de sí. Tomar conciencia de un yo, pero de un yo espiritual. No en vano la primera cátedra que Labarca tuvo en la Universidad de Chile fue en la carrera de psicología. Eventualmente algunas historiadoras e investigadoras extranjeras la califican como sicóloga. Para ella la acción política es en definitiva una acción moral o ética porque a lo que debe tender es a fortalecer el espíritu humano. Para Labarca, la única manera que las mujeres tienen de fortalecer su yo débil es mediante la educación.

Esa fue su intención cuando en 1915 fundó el Círculo de Lectura a imitación de los “Reading Clubs” que conoció en su estadía en Estados Unidos. A través de la revista *Familia* de la cual era directora, difundió esta iniciativa en la sección “La hora de los libros”. La lectura era el mejor de los ejercicios para fortalecer el yo y de paso desafiar a aquellas fuerzas sociales y políticas “intolerantes” que veían en el Círculo “la encarnación del demonio, porque sin duda leeríamos libros en contra de la moralidad y las costumbres y por el hecho de relacionarnos con ellos romperíamos con las tradiciones familiares, preservadas tan honorablemente desde los tiempos coloniales”.¹⁰³ Esto demuestra que la posición de Labarca no es tradicionalista sino que, al contrario, se basó de manera importante en la promoción de un cambio social y cultural. En esencia, su objetivo fue fortalecer el espíritu femenino fomentando en las mujeres la autoconciencia de la consistencia y firmeza de su espíritu a la luz de la ilustración. Cuando en 1927 se celebró el cincuentenario del Decreto que permitió el ingreso de las mujeres chilenas a la Universidad,

en el principal discurso conmemorativo, Amanda Labarca señaló que aquel triunfo era la “conquista del espíritu humano sobre la materia y la fuerza”, para enseguida arengar a las jóvenes presentes: “Tened fe y sed vosotras mismas. Templad vuestro espíritu en la ciencia, en el arte y en la filosofía, para que sea consciente vuestra fe en el triunfo del espíritu sobre todas y toda clase de fuerzas materiales. En esa fe uníos en grandes bandadas y batiendo las alas de vuestros ensueños mejores...”.¹⁰⁴ Para Labarca, la sujeción femenina era consecuencia de la civilización materialista construida por los varones e inaugurada con la revolución industrial y el capitalismo. La especie humana estaba en crisis porque hasta ahora sólo uno de sus componentes, el masculino, había participado. Una nueva civilización basada en la fuerza inmaterial del espíritu podría no sólo asegurar la libertad de la mujer sino la libertad de la humanidad entera.

Eduardo Devés describe en el primer tomo de *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, la red de intelectuales latinoamericanos que se constituyó en Latinoamérica en los años 20. Este circuito intelectual habría sido el primero de los creados por el pensamiento latinoamericano con, además, una importante presencia femenina. Entre sus miembros se contaban las chilenas Gabriela Mistral y Amanda Labarca. Sintéticamente, las ideas principales sustentadoras de la red fueron la promoción de la unidad latinoamericana como contraposición al avance de EE.UU., un antiimperialismo de diversos tipos, un énfasis en lo popular social y un interés en dar a conocer la producción intelectual hispanoamericana.¹⁰⁵ La red se articuló en torno al llamado ideario arielista de principios de siglo, sintetizado en la obra *Ariel* del uruguayo José Enrique Rodó, y cuyas principales dimensiones fueron el espiritualismo, la lucha contra el utilitarismo de raíz sajona, la reticencia respecto a ciertas formas de democracia y de la inmigración, la crítica a la imitación y la exaltación de las humanidades y de la latinidad. Sostenemos en este punto que las principales dimensiones del ideario arielista, especialmente el idealismo, permearán el pensamiento labarquiano, con la singularidad de que a partir de él, la chilena será capaz de articular un pensamiento feminista.

Mujer e Igualdad

Si para Labarca la toma de conciencia feminista pasa por el fortalecimiento del yo espiritual, la igualdad con el varón se alcanza con el fortalecimiento de ese yo femenino.

Para ella la plena armonía entre hombre y mujer se alcanza sólo en el plano de la esencia humana. Es efectivamente en el campo de la igualdad donde aparecen los principales rasgos idealistas del pensamiento feminista de Amanda Labarca. El 19 de marzo de 1925 el Consejo Nacional de Mujeres y el profesorado de Santiago rindieron un homenaje al diputado José Maza, porque había patrocinado con su firma y presentado a la Cámara el proyecto sobre emancipación civil de la mujer y equiparación de sueldos entre el personal masculino y femenino de la enseñanza, elaborado por el Consejo Nacional de Mujeres.¹⁰⁶ La principal oradora del acto fue Amanda Labarca, quien sostuvo que “Si pedimos equiparación civil no es porque intentemos el tragicómico esfuerzo de llegar a ser en todo vuestras semejantes. Sabemos que las funciones son distintas ..., pero que somos iguales en el espíritu, idénticos en los ideales de redención humana. Sólo queremos armonizar con vosotros en un plano de igualdad espiritual”.¹⁰⁷ Más adelante agregó que “No basta obtener la cultura, gozar de los derechos civiles y políticos y usarlos con nobleza. No son fines de la existencia. Son medios. ¿Para qué? Para hacer esta vida humana más digna de ser vivida”.¹⁰⁸ Porque en definitiva, “... nuestra cultura ha de servirnos para realzar los valores espirituales, para propender al triunfo de la hermandad de los hombres y de los países”.¹⁰⁹

Paradójicamente, para Labarca la principal opción que las mujeres tienen de alcanzar la igualdad es cultivando la superioridad espiritual y moral sobre el varón. En su discurso por el cincuentenario del Decreto Amunátegui les pidió a las jóvenes estudiantes que la escuchaban: “sed vosotras mismas, no imitéis a nadie y menos al hombre. No somos iguales; somos dos seres que se complementan”, al mismo tiempo que las llamaba a guiar “este mundo por senderos más claros”.¹¹⁰ Ella misma es un ejemplo de cómo lograr ese fortalecimiento moral a través del sacrificio y la educación. Al menos así lo dio a entender al agradecer el homenaje que le rindieron por ser la primera mujer en acceder a una cátedra universitaria en 1922: “De nacer en dorada e ilustre cuna, de haber traído al mundo una estrella de bondad, de gracia o hermosura, dotes que son parte para la admiración y hacer rendir corazones, no habría hecho nada de lo que vosotros loáis. Pero era tal la desproporción entre mis merecimientos y mis deseos, que tenía que crecer tanto para alcanzar el ideal que soñaba, que hube de extraer todas las energías antes de morir en la demanda. No he corrido en ambición hacia puestos, ni títulos, ni honores. Sólo aspiro y deseo con todas las fuerzas de mi corazón, el cariño de los míos y el aprecio, acaso el

secreto de toda femineidad”.¹¹¹ Tan convencida estaba de que la igualdad en el plano espiritual era lo esencial que se atrevió a decir en la década de 1930 que la solvencia espiritual de la mujer ganada por 50 años de cultura femenina estaba garantizada. En ese plano les dijo a las neofeministas a fines de los años 40: “¿Tienen demandas que formular? Sin duda; pero ya no son esenciales”.¹¹²

La apuesta de Labarca, como la de Dávalos, es por un feminismo de la igualdad; con la diferencia de que Amanda Labarca deja atrás el feminismo positivista davaliano y se proyecta, por el contrario, en un plano idealista. De igualdad porque es también esencialista al suponer que “... es imposible abstraer a la mujer de esa unidad básica, la pareja humana, varón y mujer unidos. ... Aislar el factor mujer de esa red intrincada es tarea difícil y precaria, porque su particular análisis revela poco y en muchos casos resulta incomprendible si no se considera a la mujer inmersa en el seno de ese medio como un pez en las vastedades del océano”.¹¹³ E idealista porque considera que la única posibilidad que tenemos los latinoamericanos de proyectarnos en el futuro es rechazando el utilitarismo impulsado por la modernidad económica. Y para Labarca, son las mujeres las más indicadas para construir una cultura del espíritu.

Mujer y Política. República y Democracia

Para Amanda Labarca la sujeción política y civil de la mujer es consecuencia de su debilidad espiritual y de su carencia de voluntad. Hemos sostenido que para ella la voluntad es la medida de la libertad. Desde esta perspectiva es que sostuvo una visión crítica del papel que la Iglesia Católica desempeñó en el origen de esta sujeción. Reconoce que si bien originalmente “fue la religión de Cristo la que concedió a la mujer igualdad espiritual con el varón” y que “Dios estima el espíritu y no el ropaje corpóreo”, posteriormente “los santos padres no permitieron que la mujer oficiase en iglesias ni ejerciera el pastoreo de almas, ni sirviera de intermediaria entre Dios y sus fieles”, desvirtuando así “esa igualdad esencial con el varón que Cristo le había conferido y la colocaron bajo la tutela del hombre”.¹¹⁴ No deja de interesarnos que Amanda Labarca sitúe en el catolicismo el origen del patriarcado. Sin duda que es la explicación que mejor puede satisfacer su visión redentora e iluminista del feminismo. Si en el catolicismo está el origen del patriarcado, en la “cruzada democrática” que significó la Revolución Francesa está la principal vía de

redención que vendrá a reparar esta desigualdad proclamando tempranamente en 1789 la igualdad de derechos entre hombres y mujeres.¹¹⁵

Pero sin duda que la Revolución no se tradujo en libertad para la mujer. De la Revolución las mujeres tomaron el lema redentor “igualdad de oportunidades”, pero muy pronto la democracia cedió en sus doctrinas empujada por el “determinismo económico”.¹¹⁶ Al respecto señaló: “las proclamas feministas de la Revolución fueron tarjadas con la espada del Corso, cuando Francia, fatigada de la embriaguez de la libertad, optó por el vino de las conquistas imperiales. ... el Código de Napoleón endureció las leyes que conminaban a la mujer a permanecer en sumisión. Ese digesto, base del Código Civil de Chile, redactado por don Andrés Bello, sirvió de inspiración, y a veces de modelo, a varios de la América Hispana”.¹¹⁷ La deformación de la democracia y el capitalismo económico serán para Amanda Labarca los principales agentes que lesionarán no sólo a la mujer sino a la especie humana. Para la mujer la lesión significó la negación de sus derechos naturales. Para el hombre, la construcción de una civilización trunca que sólo podrá alcanzar el pleno desarrollo con el aporte espiritual de la mujer. Sanar la lesión significa acceso a la educación e igualdad económica para la mujer.

Además de distanciarse del sufragismo inglés por las razones ya señaladas, también la alejaba de él, el “individualismo inglés” que ella asociaba tácitamente con la fisura que la Revolución Industrial y el capitalismo imperialista introdujeron en el avance que la civilización humana había emprendido, iluminada por las ideas ilustradas y racionalistas del siglo XVIII, hacia la perfecta y eterna felicidad en la Tierra. Hay en Labarca, específicamente en este punto, una doble crítica. Por un lado a la democracia desvirtuada por la soberanía popular y por otra a la pérdida de valores que significó la mecanización utilitarista de las relaciones humanas.

No apoyó el voto para la mujer en la primera década del siglo porque creía que primero era necesario un cambio cultural. Como ya vimos, muy temprano (1914) no mostró interés por el voto femenino. En 1917, cuando sectores conservadores agitaban el debate proponiendo sufragio para la mujer, Labarca insistía en “que las capaciten ante la ley para ser personas conscientes: responsables de su vida y de su hacienda”.¹¹⁸ Todavía en 1923 se preguntaba: “¿Y el voto? Nos serviría de muy poco si antes no hemos cambiado el estatuto legal que

obliga a la mujer casada a la obediencia absoluta a su marido, que le impide la administración y la propiedad de su patrimonio y que en todo caso la considera como una menor”.¹¹⁹ Sin embargo, a partir de la década de 1930, probablemente complacida por las modificaciones al Código Civil, que según ella realizaron las reformas esenciales para la emancipación femenina, abogó por el voto para la mujer, pero no por el voto universal. En su ensayo “¿A dónde va la mujer?”, sostuvo que “la obra de la república debería tender más y más a la incorporación a la verdadera democracia del mayor número de hombres y mujeres ... Y tal como no todos los hombres están preparados ni son aptos para el ejercicio del arte de hacer mejores y más felices a los pueblos ... tampoco seguramente lo están la mayoría de sus hermanas”. Entonces, “el sufragio, a los capacitados, a los sensibles a sus responsabilidades, hombre y mujer, porque ambos sufren por igual los errores de la dirección política, los desaciertos económicos y los fardos tributarios”. Así por ejemplo, “... en estos países de Sud América, se debería restringirlo y darlo solo a hombres y mujeres capacitados”.¹²⁰

Aún le preocupa en los años 30 que la mujer estuviera preparada para participar en política, que conociera los fundamentos republicanos, las doctrinas, los partidos, la economía, que ejerciera la asociación, para así contribuir a mejorar las condiciones dadas: “La ley que les conceda derechos civiles y políticos vendrá en estos países hoy, mañana o pasado. Pero hay que esperarla con la lámpara del espíritu encendida. No correr el riesgo de que los acontecimientos nos sobrecojan, sino preverlos con inteligencia, participando desde luego en los asuntos públicos”.¹²¹ Creía en la democracia restringida para hombres y para mujeres. Aún joven debió leer o escuchar a hombres públicos de diversos sectores políticos diagnosticando que la república chilena, que acababa de cumplir cien años, padecía una profunda crisis moral. Sus primeras publicaciones son de la segunda década del siglo XX. Década donde emergen los caudillos populistas que dicen representar a las emergentes masas ciudadanas. Veía con particular temor los gobiernos de Ibáñez en Chile y de Hitler y Mussolini en Europa, que arengaban a las masas con discursos nacionalistas y totalitarios.

No sólo eso explica su rechazo al sufragio universal. Así como Rodó vaticinaba en 1900 en su *Ariel* los males que incubaría la emergencia de las masas en la política, Labarca señala que si bien la democracia no está muerta, sí cree que está profundamente lesionada. Desde

sus primeros escritos viene sosteniendo que la responsabilidad cívica es una conquista del progreso espiritual. Sin embargo, el espíritu se ha lesionado por la crisis desatada por el capitalismo industrial. Mujeres y niños dejan sus hogares para sumarse a las fábricas como mano de obra barata. La mujer se enferma por las condiciones insalubres que debe enfrentar. La raza entera se reciente, ya que “todo cuanto sucede a ambos repercute en su descendencia, en la continuidad de la raza y ésta es lo importante”.¹²² Nuevamente la reparación del daño pasa, para Labarca, por la educación femenina. Señala que si la tendencia tradicionalista “ha estimado indispensable subyugar durante siglos la libertad de la mujer a los designios colectivos de la especie; la tendencia moderna cree posible conciliar estas necesidades raciales con las aspiraciones de una personalidad independiente”. Si la tradición “ha intentado atrofiar a la mujer en beneficio de la madre”, la modernidad asegura que “los mejores hijos nacerán de las mujeres más cultas, más razonadoras, más bien equilibradas”.¹²³ Nadie mejor que la mujer que tiene un “sentimiento más agudo de las necesidades de la raza” para asegurar la formación física y moral de la familia.¹²⁴ Pero “mientras más honda su cultura espiritual, más gloriosamente ejercerá su menester”.¹²⁵

Sin embargo, cuando no es posible conciliar matrimonio con trabajo femenino y educación de los hijos, no puede negarse la posibilidad de disolver el vínculo. “Matrimonio y divorcio son armónicos, porque ambos tienden hacia un mismo fin: la conservación de la especie, y la crianza y educación del hijo en las mejores condiciones posibles”. Señala que en países donde hay divorcio “el nivel de armonía, de comprensión y de felicidad conyugal es mucho más alto, y la situación de la mujer en el hogar mejora notablemente”.¹²⁶ Independientemente de su posición pro-divorcista, que por lo demás es asumida por liberales y radicales chilenos, es probablemente su viraje desde un feminismo liberal y laico hacia un feminismo maternal el aspecto más tradicional del pensamiento de Amanda Labarca y también el punto nodal a partir del cual se distancia del pensamiento de Abella y Dávalos.

Si bien es cierto que es defensora de un feminismo de la igualdad y esencialista a la manera de Dávalos, para Labarca la igualdad entre hombres y mujeres no es suficiente para reparar la crisis que experimenta la especie humana. Si la acción política es la consecuencia de la

fortaleza espiritual y esta fortaleza es la continuidad de la especie humana, entonces la acción política de la mujer debe tender a la obtención de leyes “que vengan a asegurar un provenir mejor a las mujeres y a los niños por venir”.¹²⁷ Confía que en Argentina, Uruguay y Chile, “países más progresistas que Europa” ... surja un nuevo evangelio feminista, más doméstico, más ligado al porvenir del hogar, de la familia, de los hijos, que el feminismo sajón, que lleva la marca exageradamente individualista de su raza”.¹²⁸ Por eso, la educación femenina no asegura libertad para la mujer sino para la raza humana. La acción política de la mujer no debe aspirar al voto sino más bien a las leyes que favorezcan la conservación de la especie. Sólo así se explica que, en una instancia en que se celebra el ya aludido cincuentenario del ingreso de las chilenas a la educación superior, ella opte por poner como eje del ser femenino, el rol maternal. En su discurso de esa oportunidad (1927) llamó a las jóvenes que la escuchaban a “Tomar en vuestras manos el mundo, acunarlo con la abnegación de las madres, buscar su bien con el fervor de la mujer enamorada, elevarlo con vuestra cultura superior, adornarlo con vuestra gracia y santificarlo con la paz que emana de vuestras vidas ... (porque) entre escribir un verso y hacer más dulce el instante de un niño con una caricia que la historia no ha de recoger, pero que será lo que un rayo de sol para el crecimiento espiritual de ese pequeño, hemos gozosamente de preferir lo último”.¹²⁹

Algunos años después, en 1932, en un discurso pronunciado por ella en el acto inaugural de la fundación de la Unión Republicana, insistió en que la función natural de la mujer es “la protección de la vida por venir, el cuidado de la inmortalidad de la especie, simbolizada en el hijo”.¹³⁰ No es un derecho el que ejerce la mujer participando de la política sino una obligación ineludible, porque como la mujer se siente responsable de la función que la naturaleza le ha conferido, debe necesariamente interesarse en el arte de gobernar para cumplir con su rol principal, que es que la raza no perezca. Antes, la mujer podía velar por la especie sin salir del mundo, desde su casa. Sin embargo, a partir de la Revolución Industrial los problemas de la casa, de la familia y del hogar comienzan a estar determinados por factores económicos mundiales y ya no se resuelven dentro de las paredes domésticas, sino que en instancias políticas como las reuniones de los municipios, de los parlamentos, de los consejos de ministros y hasta de las conferencias internacionales.

En este último punto Amanda Labarca hace un reconocimiento de que los problemas domésticos son políticos. Lo personal es político dijo en 1970 Kate Millet y sentó un precedente en el pensamiento feminista. Labarca también alude a esto, pero obviamente con otro matiz. Para ella, el reconocimiento de esta situación pasa por la maternidad. Es en el ser madre que se plantea el problema acerca de la política. Porque para Labarca la política es consecuencia de la fortaleza espiritual; y en el caso de la mujer esta fortaleza le viene no de su ser individuo como al hombre, sino de su ser madre. Dávalos y Abella, en cambio, son representantes de un feminismo más fielmente liberal, donde los derechos individuales marcan más fuertemente sus discursos que la maternidad.

Para Labarca la mujer no es un ser político. Lo político penetra en su mundo y en esa perspectiva es que tiene la obligación de inmiscuirse en el mundo político. Por otra parte, considera que hoy “el mundo dirigido por hombres exclusivamente, ha hecho crisis”. Aún cuando habla de un gobierno de hombres, a lo que está aludiendo en el fondo es a un tipo de poder masculino caracterizado por un exceso de producción y de maquinismo. Pero también sostiene que el hombre es fuerza y pasión creadora, mientras que la mujer es “humildad, perseverancia callada y lenta obstinación”. En este sentido abomina tanto del “hombre que se feminiza como de la mujer que adopta arrestos de varón”. Confía en que “la inteligencia del hombre hallará, en la sensibilidad intuitiva de la mujer, su mejor aliada, y complementará la potencia de su fuerza física con esas inextinguibles energías espirituales que florecen en toda mujer que ama, en toda madre que vela, goza, sufre y se sacrifica por sus hijos”.¹³¹

Pero no postula una concepción distinta del poder político sino una contribución femenina que medie entre un mundo mecanizado y otro espiritual. El aporte femenino para Labarca debe consistir en “humildad, desinterés y fe”. Humildad para reconocer la propia ignorancia, lo que aportaría una particularidad en la manera de conocer de la mujer, como es, “estudiar los fenómenos pequeñísimos de la realidad y desde ellos elevarse a la formulación de leyes”.¹³² Desinterés porque “el reino de la mujer no ha sido el de este mundo”. Más que a sí misma, la mujer ama a otro ser: al hijo, al esposo y se ha acostumbrado a pensar en otros antes que en ella, y en el futuro antes que en el presente. Y por último, fe en que “no perece un país y no perece una raza si no nos sentimos derrotados

de antemano!”. En definitiva, como la mujer piensa más en el futuro que en el presente, le puede dar al país ese hogar grande, “ese olvido de sí misma, esa dedicación, esa fe, esa esperanza que pone la madre en la cabecera del hijo enfermo, a quien logra salvar, a veces, a fuerza de intuiciones y de cuidados”.¹³³

Mujer, Civilización y Utopía

Amanda Labarca fue militante del Partido Radical aún cuando nunca participó de actividades proselitistas por su partido. Anticlerical, formada en el pensamiento racionalista y en la filosofía iluminista, tuvo marcados guiños al evolucionismo y determinismo social que favorecieron su defensa de una concepción redentorista de la política. Como muchos anticlericales y racionalistas estaba convencida de que era posible alcanzar la redención del hombre por el hombre. “Hablemos del Reino de Dios” dijo, para preguntarse enseguida si acaso no sería ese un sitio “adonde todos gozarán por igual de una dicha perenne, donde todos desentrañarán el misterio del tiempo y del insondable espacio”. Entonces deduce rápidamente, “Pero ¿no es exactamente el mismo el reino del hombre?” Es el camino que ha venido siguiendo la civilización que “aspira a que aquí, sobre la tierra, desaparezcan el odio, el miedo, la injusticia, la esclavitud, la miseria, madre de los dolores; a que luzca un día ... en que todos, por el hecho de ser hombres, canten la alegría de vivir, en que todos se consideren solidarios y hermanos”.¹³⁴

Es el mundo de entreguerras. Labarca diagnostica un mundo en crisis. Condena reiteradamente el materialismo que desmorona los valores éticos de siglos. Sostiene que “hoy el mundo entero es una caldera a presión, a punto de estallar”. Nadie obedece a nadie. Para muchos “el hogar no es más que un cubil donde se come y se duerme”. Vivimos en un mundo donde “el varón ha conquistado de modo portentoso la materia y ha fallado lamentablemente en su dominio de las fuerzas espirituales, que deberían ... dar bienestar, paz y alegría al género humano”.¹³⁵ Se pregunta si “¿No habrá sido la no participación femenina en los regímenes públicos, en la confección de las leyes, en el delineamiento de las instituciones, de la paz y de la guerra, y en la dirección de la humanidad, lo que ha causado esta tremenda crisis actual, que es, en el fondo, una crisis de valores espirituales y de desorientación máxima?”.¹³⁶ El mundo se encuentra en una encrucijada, en un día de

angustia. La humanidad comprende que ha errado el camino. Apela para salvarse a todas las fuerzas humanas existentes, incluso de la mujer.

Entonces Amanda Labarca se pregunta en 1934 ¿a dónde va la mujer? y la respuesta es que la mujer transita por un camino definido por una “fatídica antinomia” que la coloca entre el instinto de “propagación de la especie, los anhelos de amar y de acunar en las entrañas maternas al pequeño descubridor del mañana” y sus propios instintos de conservación que la impulsan al trabajo remunerado y a subordinar sus aspiraciones más nobles a la tiranía de un salario.¹³⁷ Para poder resolver esta antinomia la mujer debe volver a los valores, fomentando una cultura interior, disminuyendo las intolerancias, la incompreensión, los celos, los odios, las supersticiones y amar verdaderamente al prójimo como a sí misma.¹³⁸

Al mismo tiempo que diagnostica la crisis, se hace eco de ideologías nacionales racistas, para sostener que hay una esperanza, una salida para este inminente fin de la especie, de la raza humana. Hay un presentimiento de que un mundo nuevo está por nacer. Y por eso se atreve a hacer un llamado a las “compañeras del hombre” a “colaborar para la creación de una humanidad mejor en que no existan ni las desigualdades injustas ni la miseria”. Porque ese es el ideal de su feminismo, un mundo donde reine el espíritu, “que es paz, justicia y amor para todos”.¹³⁹ Sólo las mujeres tienen la fortaleza de espíritu suficiente para salvar a la humanidad entera. Para eso no se puede pretender “forjar un mundo de mujeres como los hombres pretendieron construir uno de hombres ... Mil veces no. Lo que precisa es que, hermanos y hermanas, marido y mujer, colaboremos en una obra común, que no nos diferenciamos artificialmente, porque los intereses de la cultura exigen que sus cuestiones sean solucionadas con la inteligencia lógica del hombre y la intuición y la piedad femeninas, porque no se trata de que el resultado sea conveniente para el varón ni provechoso para la hembra solamente, sino que se realice para mayor honra y gloria de la estirpe humana”.¹⁴⁰

La utopía en el pensamiento de Labarca es que la mujer-madre mediante la educación puede forjar un mundo donde armonicen hombre y mujer, y que “en un plano de compañerismo leal, colaboren en la salvación de la cultura hoy amenazada, y en la curación de un país, hoy empobrecido y enfermo...cuando el hombre realice su armonía con el infinito, habrá entrado en la sabiduría eterna. Armonía y no lucha. Armonía entre el hombre

y la mujer”.¹⁴¹ La trampa en el pensamiento de Labarca es que si la fortaleza espiritual le viene a la mujer de su ser madre, entonces su mundo no es ni el mundo civil ni el mundo político. Para ella la única posibilidad que tiene la mujer de ser es en un mundo inexistente, un mundo en el futuro del tiempo, un mundo infinito de sabiduría y armonía eternas. Un mundo fuera de la historia.

CONCLUSIONES

1. A principios del siglo pasado se establecieron conexiones de distinto carácter entre mujeres feministas de distintas partes del continente. Coincidían en congresos, organizaban eventos, generaban instancias de debate y de organización. Uno de estos hitos fue el Primer Congreso Internacional Femenino de 1910, en el que participaron tanto María Abella como Serafina Dávalos. Generalmente a partir de los Congresos o de otras reuniones de este tipo surgían nuevas organizaciones que se hacían cargo de nuevas demandas. Lo que por una parte, reafirma la relación directa entre pensamiento y acción en el caso del feminismo y por otra, evidencia un cariz latinoamericanista en el surgimiento del feminismo en el continente. Posteriormente en los años 20 y 30, también del siglo XX, la acción concertada se mantiene, pero adquiere una marcada influencia norteamericana, a través de instancias como Naciones Unidas (N.U.) y la Organización de Estados Unidos (O.E.A.) y de manera importante de la sufragista de ese país Carrie Chapman Catt quien viajó por casi toda América del Sur. Esta influencia se ejerció principalmente a través de la Comisión Interamericana de la Mujer, creada en 1928 y que influyó en el otorgamiento del voto en diversos países de la región.

En el caso de María Abella, si bien es uruguaya estuvo inserta en el movimiento feminista de La Plata y en ese contexto estableció conexiones con importantes feministas argentinas como Julieta Lanteri y Cecilia Grierson. Ambas, pero particularmente Lanteri, representaron una vertiente más radical del feminismo liberal de inicios del siglo pasado. Lanteri dio una enconada lucha para que las argentinas obtuvieran la ciudadanía activa. Este radicalismo probablemente influyó en el marcado liberalismo que tuvo el discurso de Abella, en relación al de Dávalos y Labarca. En el centro del pensamiento de Abella aparece la mujer individuo propietaria incluso de su propio cuerpo.

Serafina Dávalos por su parte aparece como una voz feminista pionera en el Paraguay, pero a diferencia de las pioneras o profeministas, al decir de Ana María Portugal, de otros países latinoamericanos como Chile, Uruguay, Argentina o Perú, Dávalos si articula un discurso desde una perspectiva de género muy sólida. Sin embargo, esto contrasta con la discontinuidad que tuvo el pensamiento feminista en Paraguay luego de los aportes de Serafina Dávalos.

Las conexiones continentales de Amanda Labarca alcanzan un mayor radio de acción en la década del 20 y 30 del siglo pasado. Su pensamiento tuvo un mayor radio de influencia al

participar en la red de escritores latinoamericanos de los años 20 y en organizaciones feministas a nivel panamericano.

2. Tanto María Abella como Serafina Dávalos y Amanda Labarca contribuyen a la formulación de un pensamiento feminista a partir de las ideas que están en boga en el continente en esos momentos. María Abella reivindica para las mujeres la libertad de pensamiento como la más esencial de las libertades. Las influencias de la masonería y del radicalismo político le permiten plantearse frente a la sujeción femenina con una propuesta avanzada que la reivindicación de la mujer como dueña de sí misma. En el caso de Serafina Dávalos, a partir del positivismo y del liberalismo, influida por John Stuart Mill y por Auguste Comte, plantea un feminismo esencialista y redentorista. En Amanda Labarca, además del liberalismo filosófico, emerge en sus escritos una notoria influencia del “arielismo”. En ella es un “arielismo” volcado a lo femenino. Así como *Ariel* exalta la voluntad de un pueblo, Labarca exalta la voluntad de la mujer. Labarca supera el positivismo de Dávalos con una propuesta identitaria para la mujer y para América Latina basada en una concepción más idealista. Por eso propone un programa de cultura para consolidar una identidad femenina marcada por el espiritualismo y en oposición al utilitarismo que implica la modernidad y que Labarca atribuye a una identidad masculina.
3. Las mujeres que en esta época se atreven a pensar el feminismo y a formularlo están contribuyendo no sólo al pensamiento y a la identidad latinoamericana sino a su propia constitución como sujetos. Cuando a comienzos del siglo pasado comienza a desarrollarse un pensamiento feminista en América Latina, las mujeres asumen esta reflexión a partir de sus experiencias. Como la cercanía entre pensamiento y experiencia no es una relación que acomodara al intelectual tradicional, el feminismo redundó además en una forma diferente de producción intelectual. Las mujeres ni habían participado de la tradición filosófica, ni eran sujetos de derechos, además su identidad había sido definida principalmente por los varones; todo lo que llevó a que este primer feminismo estuviera fuertemente caracterizado por una toma de conciencia de sí por parte de las mujeres. En definitiva, el pensamiento feminista surge como una nueva forma de conocer, y al mismo tiempo como una conciencia crítica que implica la búsqueda de un cambio. Tanto Abella como Dávalos y Labarca fueron además de sujetos intelectuales, protagonistas, cronistas y narradoras de su propia experiencia.
4. Al formular a partir de una “conciencia crítica” un pensamiento acerca de la exclusión de las mujeres, las pensadoras feministas señalaron además cuál debía ser el mecanismo y el escenario por el cual y en el cual debería producirse la inclusión. Lo que nos lleva a sostener que además de una conciencia crítica, el pensamiento feminista implica también una “conciencia política”. Si la inclusión conlleva la participación, la formulación del pensamiento feminista se conecta directamente con una profundización de la democracia para América Latina. Tanto las feministas socialistas como las liberales coincidieron en que la democracia, aunque sea con apellidos, sólo será plena con la participación femenina. En este sentido las pioneras del feminismo son además precursoras de los movimientos democráticos en América Latina.

5. Aún desconociendo los conceptos que impondrá posteriormente las Ciencias Sociales, tanto Abella como Dávalos construyen su pensamiento desde una perspectiva de género, fundamentalmente porque consideran conceptos como subordinación, diferencia y desigualdad, además de sostener el origen cultural de la discriminación femenina. Esto a pesar por ejemplo de que Serafina Dávalos percibiera la igualdad jurídica como determinante del cambio de situación social de la mujer, ya que no alcanzaba a percibirla como una expresión cultural. En Amanda Labarca, en cambio, el énfasis no está puesto en la subordinación sino en la subjetivación femenina.

Tanto María Abella como Serafina Dávalos postulan un feminismo que ha sido llamado posteriormente como “feminismo de la igualdad”. Este feminismo abogaba por la superación de los géneros en una comprensión unitaria de lo humano y, por lo mismo, en una sociedad no patriarcal de individuos. Por eso si bien ninguna de las dos alude directamente a la existencia de un patriarcado, sí atribuyen a una cultura masculina la situación de desmedro de las mujeres. A fines de los años 70 del siglo XX, surgió en Francia un movimiento feminista vinculado al psicoanálisis y en oposición al “feminismo de la igualdad” al que acusaron de reformista. Annie Leclerc, Hélène Cixous y Lucy Irigaray, sus principales representantes, postulaban un “feminismo de la diferencia” o posmoderno, y rechazaban sustancialmente la reivindicación más preciada del feminismo de la igualdad, es decir, la equiparación de derechos con el hombre. El “feminismo de la diferencia” proponía que la mujer se abstuviera de participar en el orden simbólico-político masculino imperante, ya que si la naturaleza humana es dos (masculina y femenina), dos deben ser la cultura y el orden simbólico del ser humano. Para ellas, sólo desde esta diferencia es posible hablar de una sociedad completa. Sin embargo, así como el feminismo de la diferencia se postula en un momento en que se debate acerca de la desintegración del sujeto como motor de la historia; el feminismo de la igualdad, en América Latina, está absolutamente delimitado por los requisitos de la modernidad y el republicanismo, y en ese contexto, las feministas de la igualdad si bien esperan reformas, hay además un universo de significado al que quieren acceder y del que han estado marginadas.

A través del estudio de Abella, Dávalos y Labarca, hemos podido establecer dos momentos diferentes en el feminismo latinoamericano. Por una parte, Abella y Dávalos irrumpen con un lenguaje mucho más simbólico y relacionado con la denuncia de la situación de sujeción que vive la mujer. Influidas por el “segundo liberalismo” representado por John Stuart Mill, al mismo tiempo que denuncian la acción patriarcal en la sujeción femenina, advierten

sobre los derechos individuales de la mujer y desde ahí postulan la plena igualdad civil de la mujer. En cambio, el discurso de Amanda Labarca, aparece mucho más vinculado a la modernidad latinoamericana. Mientras Abella y Dávalos centran sus planteamientos en la conquista de la plena igualdad, Amanda Labarca, plantea, desde el feminismo y el idealismo, una feroz crítica al sufragio universal, al individualismo fomentado por las economías capitalistas y a la mecanización que implica la modernidad. A partir de esta crítica Labarca postula una identidad femenina que se funde con su propuesta para Latinoamérica.

Si Abella y Dávalos dan cuenta de las tensiones al interior de los proyectos republicanos nacionales; Labarca, en cambio, da cuenta de las tensiones entre modernidad e identidad en el continente. Lo que no significa que las tensiones del proyecto republicano no se enmarquen o no estén delimitadas por la tensión modernidad-identidad. Sólo evidenciamos que Abella y Dávalos no formulan una crítica al proceso modernizador en América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

María Abella de Rodríguez, *Ensayos Feministas*, Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1965.

Serafina Dávalos, *Humanismo*, Asunción, CDE/RP, 1990.

Serafina Dávalos, “Discurso de Clausura del Primer Congreso Feminista Internacional de la República Argentina, organizado por la Asociación de Universitarias Argentinas en Buenos Aires los días 18, 19, 20, 21 y 23 de mayo de 1910”, en Line Bareiro, Clyde Soto y Mary Monte, *Alquimistas. Documentos para otra historia de las mujeres*, Asunción, Centro de Documentación y Estudios, 1993.

Amanda Labarca, *¿Adónde va la Mujer?*, Santiago, Ediciones Extra, 1934.

Amanda Labarca, *Feminismo Contemporáneo*, Santiago, Editorial Zigzag, 1947.

Amanda Labarca, “La lámpara y el espejo”, en *Repertorio Americano*, San José, T. XII, nº10, 8 de marzo de 1926.

Amanda Labarca, *Nuevas orientaciones de la enseñanza*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1927.

General

- Amorós, Celia (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2000.
- Anderson, Bonnie y Juthit Zinsser, *Historia de las mujeres: una historia propia*, 2v., Barcelona, Crítica, 1992.
- Bareiro, Line, Clyde Soto y Mary Monte, *Alquimistas. Documentos para otra historia de las mujeres*, Asunción, Centro de Documentación y Estudios, 1993.
- Barrán, José Pedro y Benjamín Nahum, *El Uruguay del Novecientos*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1979.
- Barrán, José Pedro y Benjamín Nahum, Gerardo Caetano y Teresa Porzecanski (dirs.), *Historias de la vida privada en el Uruguay. El nacimiento de la intimidad 1870-1920*, Montevideo, Taurus, 1998.
- Barrancos, Dora, *Inclusión/Exclusión. Historia con mujeres*, Buenos Aires, FCE, 1996.
- Barrig, Maruja y Narda Henríquez (comps.), *Otras pieles. Género, historia y cultura*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995.
- Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina, v.8: América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, Barcelona, Crítica, 1990.
- Bethke Elshtain, Jean, “The Power and Powerlessness of women”, en Gisela Bock y Susan James, *Beyond Equality and Difference, Citizenship, feminist politics and female subjectivity*, Londres, Routledge, 1992, pp.110-125.
- Bock, Gisella, “La historia de las mujeres y la historia de género: aspectos de un debate internacional”, en *Historia Social*, nº9, invierno:1991, pp.55-77.
- Bock, Gisella y Susan James, *Beyond Equality and Difference, Citizenship, feminist politics and female subjectivity*, Londres, Routledge, 1992.
- Cancino Troncoso, Hugo, Susanne Klengel y Nanci Leonzo (eds.), *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual de América Latina*, Madrid, Iberoamericana, 1999.

- Cardozo, Efraím, *Breve Historia del Paraguay*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- Castells, Carme (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- Castillo, Alejandra, *La República masculina: una promesa igualitaria*, Santiago, Palinodia, 2005.
- Centurión, Carlos R., *Historia de la Cultura Paraguaya*, Asunción, 1961
- Chaney, Elsa, *Supermadre. La mujer dentro de la política en América Latina*, México, FCE, 1983.
- Covarrubias, Paz, “El movimiento feminista chileno”, en Paz Covarrubias y Rolando Franco (comps.), *Chile, Mujer y Sociedad*, Santiago, UNICEF, 1978.
- Devés V., Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo I, Entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Buenos Aires y Santiago, Biblos-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.
- Devés V., Eduardo, “La mujer en el pensamiento latinoamericano del siglo XIX: una esclava muy frívola”, en Eni de Mesquita, *As ideas e os numeros do genero. Argentina, Brasil y Chile no século XIX*, Sao Paulo, Hucitec-Cedhal-Vitae, 1997.
- Feijoo, María del Carmen, *Las feministas*, Buenos Aires, CEAL, 1980.
- Femenías, María Luisa (comp.), *Perfiles del feminismo iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos, 2002.
- Fraisse, Geneviève, *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1991.
- Gaviola, Edda y otras, “*Queremos votar en las próximas elecciones*”: *Historia del movimiento femenino chileno 1913-1952*, Santiago, Centro de Análisis y Difusión de la Condición de la Mujer, 1986.

Gaviola, Edda “Movimiento de mujeres en Chile, 1912-1978” en *Proposiciones*, Santiago, n° 24, 1994.

Gaviola, Edda *Nuestra historia de mujeres*, Santiago, La Morada, 1988.

Gil Lozano, Fernanda y otras, *Historia de las mujeres en la Argentina*, 2 vols, Buenos Aires, Taurus, 2000.

Godoy, Lorena, Elizabeth Hutchison y otros, *Disciplina y Desacato. Construcción de identidad en Chile, siglos XIX y XX*, Santiago, SUR/CEDEM, 1995.

Henault, Mirta, *Alicia Moreau de Justo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983.

Hutchison, Elizabeth, “El Feminismo en el Movimiento Obrero Chileno: la emancipación de la mujer en la prensa obrera feminista, 1905-1908”, en *Proposiciones*, Santiago, n°21, 1992.

Jelin, Elizabeth (ed.), *Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos latinoamericanos*, Ginebra, UNRISD, 1987.

Kirkwood, Julieta, *Ser política en Chile: Los nudos de la sabiduría feminista*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 1986.

Klimpel, Felicitas, *La mujer chilena: El aporte femenino al progreso de Chile. 1910-1960*, Santiago, Andrés Bello, 1962.

Lamas, Marta (comp.), *El género: la construcción sexual de la diferencia sexual*, México, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, 1996.

Lavrín, Asunción, “Women, the Family and Social Change in Latin América”, en *World Affaire*, v.150, n°2, fall 1987, pp.109-128.

Lavrín, Asunción, *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas*, México, FCE, 1985.

Lavrín, Asunción, *Women, Feminism and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay 1890-1940*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1995.

Lavrín, Asunción, “Trabajo sobre Paulina Luisi” en *Estudios sobre escritoras hispánicas en honor de Georgina Sabat-Rivers*, Madrid, Ed. Costalia, 1992.

Maza, Erika, “Catolicismo, anticlericalismo y extensión del sufragio a la mujer en Chile”, en *Estudios Públicos*, Santiago, n°58, 1995.

Lavrín, Asunción, “Liberales, radicales y la ciudadanía de la mujer en Chile, 1872-1930” en *Estudios Públicos*, Santiago, n°69, 1998, pp.138-195.

Meyer, Doris (ed.), *Reinterpreting the Spanish American essay: women writers of the 19th and 20th centuries*, Austin, University of Texas Press, 1995.

Meza, María Angélica (ed.), *La otra mitad de Chile*, Santiago, CESOC, 1986.

Miranda, Marta Elba, *Mujeres chilenas*, Santiago, Nacimiento, 1940.

Molina Petit, Cristina, *Dialéctica feminista de la ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.

Nash, Mary, *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999.

Offen, Karen, *European Feminism, 1700-1950. A political history*, Stanford, 2000.

Participación política de la mujer en el cono sur, 2v. Buenos Aires, Fundación Friedrich Naumann, 1987.

Pateman, Carole, *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos, 1995.

Portugal, Ana María y Carmen Torres (eds.), *El siglo de las mujeres*, Santiago, Isis Internacional, 1999.

Posada, Luisa, “Feminismo: de Christine de Pisan a la Posmodernidad”, en Ana María Portugal y Carmen Torres (eds.), *El siglo de las mujeres*, Santiago, Isis Internacional, 1999.

Potthast, Bárbara y Eugenia Scarzanella (eds.), *Mujeres y naciones en América Latina. Problemas de inclusión y exclusión*, Madrid y Vervuert, Franckfurt, Iberoamericana, 2001.

Pozo, José del, *Historia de América Latina y del Caribe 1825-2001*, Santiago, LOM, 2002.

Rodríguez Magda, Rosa (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 1997.

Rodríguez Villamil, Silvia, “Mujeres y género en la historiografía latinoamericana reciente. Algunas reflexiones”, en Line Bareiro y Clyde Soto, *Ciudadanas: Una memoria inconstante*, Caracas, Centro de Documentación y Estudios, 1997.

Rodríguez Villamil, Silvia, (coord.), *Mujeres e Historia en el Uruguay*, Montevideo, GRECMU (Grupo de Estudios sobre la Condición de la Mujer en el Uruguay), 1992.

Rodríguez Villamil, Silvia, y Gabriela Sapriza, *Mujer, Estado y Política en el Uruguay del siglo XX*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1984.

Rodríguez Villamil, Silvia, “Los feminismos de comienzos de siglo en Uruguay”, en *Nuestra Memoria, Nuestro Futuro. Mujeres e historia en América Latina y el Caribe*, Santiago, Isis Ediciones-CLACSO, 1988.

Rodríguez Villamil, Silvia, “El trabajo femenino en Montevideo. 1880-1914”, en GRECMU (Grupo de Estudios sobre la Condición de la Mujer en el Uruguay), *La mujer en el Uruguay: ayer y hoy*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1986.

Rojas Mira, Claudia, “Hacia la formación de una conciencia feminista en Chile: 1913-1952” en *Secuencia, Revista de Historia y Ciencias Sociales*, México, nº36, 1996, pp.151-174.

Rosenblatt, Karin, *Gendered Compromises: Political Cultures and the State in Chile, 1920-1930*, Chapel Hill, 2000.

Rowbotham, Sheila, *La mujer ignorada por la historia*, Bogotá-Madrid, Pluma-Debate, 1980.

Salas Neumann, Emma, *Amanda Labarca. Dos dimensiones de la personalidad de una visionaria mujer chilena*, Santiago, Ediciones Mar del Plata, 1996.

Salazar, Gabriel y Julio Pinto, *Historia contemporánea de Chile IV. Hombría y feminidad*, Santiago, Lom Ediciones, 2002.

Salomone, Alicia N., Gilda Luongo y otras, *Modernidad en otro tono. Escritura de mujeres latinoamericanas: 1920-1950*, Santiago, Editorial Cuarto Propio, 2004.

Sapriza, Gabriela, *Memorias de rebeldía. 7 historias de vidas*, Montevideo, Punto Sur Editores, 1998.

Sau, Victoria, *Diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Icaria, 1990.

Scott, Joan, *Gender and the politics of history*, New York, Columbia University Press, 1999.

Silva Donoso, María de la Luz, *La participación política de la mujer en Chile: las organizaciones de mujeres*, Buenos Aires, 1987.

Sosa de Newton, Lily, *Diccionario biográfico de mujeres argentinas*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1986.

Stuven, Ana María, “Historia del feminismo en Chile: Avances en la consolidación republicana”, en Alfredo Riquelme y Nuria Alsina (eds.), *Chile. Historia y presente: una visión interdisciplinaria*, Santiago, Documento de trabajo, Vice-rectoría Académica, Universidad Católica de Chile, 2005.

Stuven, Ana María, Voces y Representaciones Femeninas: Modernidad y Secularización en Chile durante el siglo XIX”, en *Patriotas y Ciudadanos*, Santiago, CED, 2003.

Stuven, Ana María, “Mujer, Familia, y República en América Andina, 1870-1930”, en *Historia Andina*, volumen VI, Unesco, 2006. En Prensa.

Valdés, Teresa, *De lo social a lo político. La acción de las mujeres latinoamericanas*, Santiago, Lom Ediciones, 2000.

Veneros, Diana (ed.), *Perfiles Revelados: historia de las mujeres en Chile, siglos XVIII-XX*, Santiago, Universidad de Santiago, 1997.

Vicuña, Manuel, *La belle époque chilena. Alta sociedad y mujeres de elite en el cambio de siglo*, Santiago, Sudamericana, 2001.

Vitale, Luis, *La mitad invisible de la historia. El protagonismo social de la mujer latinoamericana*, Buenos Aires, Sudamericana Planeta, 1987.

Vitale, Luis, y Julia Antivilo, *Belén de Sárraga. Precursora del Feminismo hispanoamericano*, Ediciones CESOC, Santiago, 2000.

Vitale, Luis, *Cronología comentada del movimiento sindical de mujeres en Chile y del movimiento sindical chileno*, Santiago, Busntift, 1996.

VV. AA., *Mujeres Latinoamericanas. Diez ensayos y una historia colectiva*, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 1988.

Tesis

Ayala, María Paulina, *Rol social de la mujer en Chile 1920-1940*, Pedagogía en Historia y Geografía, UMCE, Santiago, 1989.

Martínez Fernández, Tatiana, *El movimiento feminista en Chile*, Sociología, Universidad de Chile, Santiago, 2002.

Merino Plaza, Claudia y Loreto Monzón Tizado, *La mujer en Chile, 1880-1930*, Educación, UMCE, Santiago, 1996.

Pardo, Raquel, *El verdadero corsé: un estudio sobre los ideales femeninos en Chile durante la década de 1930*, Licenciatura en Historia, Universidad de Chile, Santiago, 1988.

Rodríguez, María Fernanda, *La mujer entre dos siglos: evolución o feminismo? Análisis de los procesos de emancipación de la mujer en las primeras décadas del siglo XX*, Licenciatura en Historia, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1996.

¹ Rosa Rodríguez Magda, *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona, 1997.

² Tampoco se puede desconocer que el surgimiento de una opinión pública femenina, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, se relacionó directamente con la defensa de la fe y de la Iglesia emprendida por mujeres de las elites, ante los avances en los procesos de secularización que vivían los distintos países latinoamericanos.

³ Karen Offen, *European Feminism, 1700-1950. A political history*, Stanford, 2000.

⁴ Cfr. Joan Scott, *Gender and the politics of history*, New York, 1999. Usamos el concepto de género como la construcción social diferencial del comportamiento de los sexos, basada en sus diferencias psicológicas o de naturaleza.

⁵ Asunción Lavrín, *The Ideology of Feminism in the Southern Cone: 1900-1940* (1986), citado en Silvia Rodríguez Villamil, “Mujeres y género en la historiografía latinoamericana reciente. Algunas reflexiones”, en Line Bareiro et al, *Ciudadanas: Una memoria inconstante*, Caracas, 1997, p.217.

⁶ Bárbara Potthast y Eugenia Scarzanella (eds.), *Mujeres y naciones en América Latina. Problemas de inclusión y exclusión*, Madrid-Franckfurt, 2001.

⁷ Ana María Portugal, en “Voz y presencia de las olvidadas: un rescate necesario”, en Bareiro et al, op.cit., sugiere para el caso peruano el nombre de anticipatorias o profeministas a estas primeras voces femeninas, básicamente porque no lograron plasmar un discurso de género sino hasta 30 años después.

⁸ En 1860 se dictó en Chile la Ley Orgánica de Instrucción Primaria que declaraba gratuita y extensiva a ambos sexos la instrucción dada por el Estado. En Chile, el acceso a la Universidad se allanó en 1877 con el llamado “Decreto Amunátegui” que eliminó los impedimentos para reconocer como válida la educación secundaria femenina. En Uruguay, en 1877, se implementó una reforma escolar que propició una educación laica, gratuita, obligatoria e igualitaria para ambos sexos. Posteriormente y sin ninguna traba legal que se los impidiese y sólo desafiando el ridículo, las hermanas Luisi se convirtieron en las primeras profesionales universitarias en 1908.

⁹ Ana María Stuvan, “Mujer, Familia y República en América andina, 1870-1930”, Historia Andina, volumen VI, Unesco, 2006. En Prensa.

¹⁰ Elizabeth Hutchison, “El Feminismo en el Movimiento Obrero Chileno: la emancipación de la mujer en la prensa obrera feminista, 1905-1908”, en *Proposiciones*, n°21, Santiago, 1992.

¹¹ Silvia Rodríguez Villamil, “El trabajo femenino en Montevideo. 1880-1914”, en Varios Autores, *La mujer en el Uruguay: ayer y hoy*, Montevideo, 1986.

¹² Ana María Stuvan, “Historia del feminismo en Chile: avances en la consolidación republicana”, en Nuria Alsina y Alfredo Riquelme (eds.), *Chile: historia y presente. Una visión multidisciplinaria*, Santiago, 2004, p.107.

¹³ Teresa Valdés, *De lo social a lo político. La acción de las mujeres latinoamericanas*, Santiago, 2000.

¹⁴ María Abella, “Escribamos”, en *Ensayos Feministas*, Montevideo, 1965, p.20.

¹⁵ Carole Pateman sostiene que casi nadie, excepto algunas feministas, aceptaría de buen grado que la fraternidad está limitada a los varones. En *El contrato sexual*, Barcelona, 1995.

¹⁶ Según Carole Pateman la interpretación corriente de la historia es que el patriarcado desapareció con la modernidad. Pero para ella, lo que efectivamente estableció el contrato social fue una forma específicamente moderna de patriarcado. El argumento clásico del patriarcado era que los hijos nacían bajo la sujeción de sus padres y, por lo tanto, bajo sujeción política. El derecho político era natural no convencional, ningún consentimiento o contrato estaba involucrado, el poder político era paternal y tenía su origen en el poder procreativo del padre. Luego de la disputa entre el patriarcalismo clásico y la teoría del contrato social no desaparece el patriarcado sino que emerge el patriarcado moderno que es fraternal, contractual y estructura la sociedad capitalista. Si bien en la sociedad moderna el derecho político no proviene del derecho paterno, si lo hace del derecho sexual o conyugal por el cual las mujeres están subordinadas a los hombres en tanto varones, o a los varones

en tanto fraternidad. Para Pateman el presupuesto fundamental de este patriarcado moderno es que la separación de la esfera privada/natural del reino público/civil es irrelevante para la vida política. En Pateman, op.cit.

¹⁷ Con teoría política feminista nos referimos a aquella que busca “entender la sociedad con el objeto de desafiarla y cambiarla; su objetivo no es el conocimiento abstracto sino el conocimiento susceptible de ser utilizado como guía y de informar la práctica política feminista”, en De Valérie Brynon, *Feminist Political Theory. An Introduction*, citado en Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Buenos Aires, 1996, p.11.

¹⁸ José Pedro Barrán y Benjamín Nahum, *El Uruguay del Novecientos*, Montevideo, 1979; José Pedro Barrán, Gerardo Caetano y Teresa Porzecanski (dirs.), *Historias de la vida privada en el Uruguay. El nacimiento de la intimidad 1870-1920*, Montevideo, 1998.

¹⁹ Los mismos postulados reformistas serán levantados por la Revolución Mexicana, por el gobierno de Arturo Alessandri en Chile y por la Unión Cívica Radical en Argentina.

²⁰ Datos biográficos tomados de Asunción Lavrín, *Women, Feminism and Social Change in Argentina, Chile, and Uruguay 1890-1940*, Lincoln, 1995 y del prólogo de Abella, op.cit. Lavrín alude a ella sólo como “housewife”, otras autoras lo hacen como maestra.

²¹ Abella, op. cit., p.81.

²² Abella, “La mujer debe unirse y representar a su sexo”, op. cit., p.65.

²³ Dora Barrancos, *Inclusión/Exclusión. Historia con mujeres*, Buenos Aires, 1996.

²⁴ *Nosotras*, 2, 47 (1903): 483-85. Citado en Lavrín, *Women...*, p.28.

²⁵ El verdadero nombre del congreso fue Primer Congreso Femenino Internacional de la República Argentina., según María del Carmen Feijoo en *Las Feministas*, Buenos Aires, 1982, p.13.

²⁶ Belén de Sárraga, *El Clericalismo en América. A través de un Continente* (1915), citado en Luis Vitale y Julia Antivilo, *Belén de Sárraga, Precursora del Feminismo hispanoamericano*, Santiago, 1999, p.147.

²⁷ Citado sin referencia en Mirta Henault, *Alicia Moreau de Justo*, Buenos Aires, 1983, p.24.

²⁸ Abella, “Programa Mínimo de Reivindicaciones Femeninas”, presentado por la autora y aprobado por aclamación en el Congreso Internacional del Libre Pensamiento que tuvo lugar en la Ciudad de Buenos Aires en 1906, op. cit., pp.13 y 15.

²⁹ Abella, “Dedicatoria” en op.cit., p.12.

³⁰ Abella, “Programa...”, op.cit., p.15.

³¹ Ibid, p.13.

³² Ibid, p.15.

³³ Lavrín, *Women ...*, op.cit.

³⁴ Ver Asunción Lavrín, “Trabajo sobre Paulina Luisi” en *Estudios sobre escritoras hispánicas en honor de Georgina Sabat-Rivers*, Madrid, 1992.

³⁵ Abella, “El Feminismo”, op. cit., p.69.

³⁶ Abella, “La mujer moderna o feminista” en *Nuestra Causa. Revista Mensual del Movimiento Feminista*, Buenos Aires, v.1, n°5, 1919, p.99.

³⁷ En Barrancos, op.cit., p.51.

³⁸ Abella, “La mujer latina”, op. cit., pp.21-25.

³⁹ Abella, “La educación de la mujer vista por diversos prismas”, op. cit., p.41.

⁴⁰ Abella, “Por la moral”, op. cit, pp.141-142.

⁴¹ Abella, “A los libertarios”, op.cit., p.174.

⁴² Abella, “La mujer latina”, op.cit., p.25.

⁴³ Abella, “¡Ser madre!”, op.cit., p.52.

⁴⁴ Abella, “El divorcio. Por pedido de una sola de las partes”, op.cit., p.113.

⁴⁵ Abella, “La mujer moderna o feminista”, op. cit., p.72.

⁴⁶ Abella, “Derechos políticos a la mujer”, trabajo presentado por la autora al Segundo Congreso Nacional del Libre Pensamiento, op. cit., pp.145-149.

⁴⁷ Serafina Dávalos, *Humanismo*, Asunción, 1990, Introducción, p.7.

⁴⁸ Aun si consideramos que en Chile la intervención militar comienza en la segunda década del siglo XX, no es posible establecer una continuidad evidente entre los gobiernos ibañistas y los militares que asaltaron el poder en 1973.

⁴⁹ Efraím Cardozo, *Breve Historia del Paraguay*, Buenos Aires, 1965.

⁵⁰ Carmen Echauri, *Hacia una presencia diferente. Mujeres, organización y feminismo*, citado en Bareiro et al, op. cit., p.204.

⁵¹ En Chile la primera ley tendiente a modificar la situación civil de la mujer se promulgó en 1925 durante el gobierno de Arturo Alessandri. En Uruguay el Código Civil aprobado en 1868 sólo será modificado totalmente respecto a la mujer en 1946.

⁵² La Colmena era un círculo de intelectuales de Asunción integrado entre otros por Manuel Domínguez, Arsenio López Decoud, Juan E. O’Leary, Ramón V. Caballero, Cipriano Ibáñez e Ignacio Pane. Según Rafael Barrett la reina de La Colmena era “por derecho indiscutible, la señorita Serafina Dávalos”. Prólogo de Line Bareiro a Dávalos, op. cit., p.VII.

⁵³ Carlos R. Centurión, *Historia de la Cultura Paraguaya*, Asunción, 1961, pp.575-76. Citado en Line Bareiro, Prólogo, p. VIII

⁵⁴ Bareiro et al, op. cit, p.73.

⁵⁵ Ibid, p.78.

⁵⁶ Bareiro et al, op. cit., p.64.

⁵⁷ Bareiro, prólogo a Dávalos, op. cit., p.V.

⁵⁸ Al menos así lo sostuvo Ignacio Amado Berino, Secretario General de la Universidad Nacional del Paraguay, en su conferencia “Doctora Serafina Dávalos, la precursora del Feminismo en el Paraguay”, dictada en un homenaje de la Asociación Paraguaya de Universitarias Graduadas a Dávalos. La conferencia se reproduce íntegramente en Dávalos, op.cit., anexo, p.5.

⁵⁹ Citado en Bareiro et al, op. cit., p.67.

⁶⁰ Probablemente antes que Dávalos, la obra de la peruana Clorinda Matto de Turner también planteara a partir de sus influencias positivistas una propuesta de emancipación e ilustración para las mujeres. Ver Eduardo Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo I, Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Buenos Aires-Santiago, 2000, p.53.

⁶¹ Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina, v.8: América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, Barcelona, 1990, p.14.

⁶² Devés, op.cit., passim.

⁶³ Dávalos, op. cit., p.28.

⁶⁴ Ibid, p.8.

⁶⁵ Ibid, p.9.

⁶⁶ Ibid, p.10.

⁶⁷ Ibid, p.15.

⁶⁸ Ibid, p.13.

⁶⁹ Ibid, p.15.

⁷⁰ Celia Amorós, “Introducción”, en Celia Amorós (editora), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, 2000, p.121.

⁷¹ Dávalos, op. cit., p.16

⁷² Discurso de Clausura del Primer Congreso Feminista Internacional de la República Argentina, organizado por la Asociación “Universitarias Argentinas” en Buenos Aires los días 18, 19, 20, 21 y 23 de mayo de 1910. Reproducido íntegramente en Bareiro et al, op. cit.

⁷³ Dávalos, op. cit., p.77.

⁷⁴ Ibid, p.21.

⁷⁵ Ibid, p.21-22.

⁷⁶ Ibid, p.20.

⁷⁷ Ibid, p.78.

⁷⁸ La temprana influencia de las teorías positivistas y deterministas en Serafina Dávalos puede encontrar explicación en la fuerte influencia política y cultural que la Argentina ejerció sobre el Paraguay aún en esta época. La Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de La Plata se constituyó desde su creación en 1905 en un foco de irradiación de las ideas de los argentinos Florentino Ameghino, José M^a Ramos Mejía y José Ingenieros al resto del continente. En Bethell, op. cit., pp.26-37.

⁷⁹ Dávalos, op. cit., p.71.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Al concepto de género propuesto por Joan Scott sumamos este de Marta Lamas. Ver su “Género: los conflictos y desafíos del nuevo paradigma”, en Lamas (comp.), *El género: la construcción sexual de la diferencia sexual*, México, 1996, p.88.

⁸² Dávalos, op. cit., p.23.

⁸³ Ibid, p.46.

⁸⁴ Ibid, p.75.

⁸⁵ Ibidem

⁸⁶ Ibid, p.39.

⁸⁷ Ibid, p.51.

⁸⁸ Ibid, p.76.

⁸⁹ Amanda Labarca, “La mujer y la política” (1932), en *¿A dónde va la mujer?*, Santiago, 1934, p.225.

⁹⁰ Alejandra Castillo en *La república femenina: una promesa igualitaria*, Santiago, 2005; y Elsa Chaney en *Supermadre, La mujer dentro de la política en América Latina*, México, 1983, analizan un supuesto “feminismo maternal” planteado por Amanda Labarca.

⁹¹ “Emancipación civil”, discurso pronunciado con ocasión del homenaje que el Consejo Nacional de Mujeres y el profesorado de Santiago dedicaron al Sr. José Maza, al firmar el decreto-ley sobre emancipación civil de la mujer, el 19 de marzo de 1925. En Labarca, *¿A dónde...*, op.cit., p.167.

⁹² Emma Salas Neumann, *Amanda Labarca. Dos dimensiones de la personalidad de una visionaria mujer chilena*, Santiago, 1996.

⁹³ Citado sin referencia en Chaney, op.cit., p.97.

⁹⁴ Carlos Ibáñez había llegado al gobierno mediante un golpe militar ese año de 1927.

⁹⁵ Amanda Labarca, *Desvelos en el alba*, Santiago, 1945. Citado en Salas Neumann, op.cit., p.48.

⁹⁶ Salas Neumann, op.cit., p.51.

⁹⁷ Amanda Labarca, “Evolución Femenina”, en *Desarrollo de Chile en la primera mitad del siglo XX, volumen I*, Santiago, 1951, p.124.

⁹⁸ Labarca, *¿A dónde ...*, op.cit., p. 145.

⁹⁹ *El Radical de Valparaíso*, Valparaíso, 1918, citado en Edda Gaviola y otras, “*Queremos votar en las próximas elecciones*”: *Historia del movimiento femenino chileno 1913-1952*, Santiago, 1986, p. 36.

¹⁰⁰ Labarca, *¿A dónde ...*, op.cit. Dedicatoria.

¹⁰¹ Labarca, “La lámpara y el espejo”, a manera de prólogo de *¿A dónde ...*, op.cit.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Citado sin referencia en Chaney, op.cit., p.127.

¹⁰⁴ Amanda Labarca, “Cincuenta años de cultura femenina”, op.cit., pp.190-191.

¹⁰⁵ Devés, op. cit., pp.177-8

¹⁰⁶ La ley conocida como Decreto Maza otorgó a las madres la patria potestad de sus hijos en caso de muerte o inhabilidad del padre, la libre administración de sus bienes y el derecho a ser testigo en un juicio. De la misma manera como sucedió en Uruguay la ley no significó la plena emancipación civil de la mujer chilena. Ver Luis Vitale, *Cronología comentada del movimiento sindical de mujeres en Chile y del movimiento sindical chileno*, Santiago, 1996.

¹⁰⁷ Labarca, “Emancipación civil”, op.cit., p.170.

¹⁰⁸ Ibid, p.186.

¹⁰⁹ Ibid, p.190.

¹¹⁰ Labarca, “Cincuenta años...”, op. cit., p.191.

¹¹¹ *La Nación*, Santiago, 12 de noviembre de 1922.

¹¹² Labarca, *Feminismo...*, op.cit., p.47.

¹¹³ Labarca, “Evolución...”, op. cit., p. 107.

¹¹⁴ Labarca, *Feminismo...*, op.cit., p.18.

¹¹⁵ Labarca, *¿A dónde...*, op.cit., pp. 21-22. Ahí cita el voto aprobado por la Convención Nacional en 1789 donde se “decreta que todos los privilegios del sexo masculino son entera e irrevocablemente abolidos en toda la Francia”.

¹¹⁶ Labarca, *¿A dónde...*, op.cit., p.22.

¹¹⁷ Labarca, *Feminismo...*, op. cit., p.27

¹¹⁸ Labarca, “1917”, op.cit., p.127.

¹¹⁹ Labarca, “Nuestras actividades femeninas”, op.cit., p.146.

¹²⁰ Labarca, *¿A dónde...*, op.cit., pp.52-53.

¹²¹ Ibid, p.54.

¹²² Ibid, p.29.

¹²³ Labarca, “1917”, op.cit., p.127.

¹²⁴ Labarca, *¿A dónde...*, op.cit., p.65.

¹²⁵ Ibid, p.49.

¹²⁶ Labarca, “Matrimonio y Divorcio”, op.cit., p.78.

¹²⁷ Ibid., p.90.

¹²⁸ Labarca, “Nuestras actividades femeninas”, op.cit., p.147.

¹²⁹ Labarca, “Cincuenta años de cultura femenina”, op.cit., pp.188 y 190.

¹³⁰ Labarca, “La mujer y la política”, op.cit., p.222.

¹³¹ Labarca, “Emancipación...”, op.cit., p.171.

¹³² Labarca, “La mujer y ...”, op.cit., p.224.

¹³³ Idem, pp.224-225.

¹³⁴ Labarca, “Orientación vital”, op.cit., p.258.

¹³⁵ Ibid, p.233.

¹³⁶ Ibid, p.234.

¹³⁷ Labarca, “¿A dónde va la mujer”, op.cit., pp.44-45.

¹³⁸ Ibid, p.59.

¹³⁹ Labarca, “Emancipación civil”, op.cit., pp.171-172.

¹⁴⁰ Labarca, “Nuevos tiempos, nuevas necesidades. Un programa de armonía”, op.cit., p.237.

¹⁴¹ Ibid, p.239.