

Ciudadanía Femenina y Maternidad en los Inicios del Siglo XX: las Dos Caras de la Moneda

Female citizenship and motherhood at the beginning of the XX century: the two faces of the coin

Marina Becerra

CONICET/ Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.
marinabecerra@yahoo.com.ar

RESUMEN

Aquí estudio las relaciones producidas históricamente entre maternidad, ciudadanía y género en la Argentina de la modernización liberal. Analizo el concepto de ciudadanía femenina, así como el de maternidad, que es considerada como uno de los mandatos centrales de la sociedad patriarcal, y fue construida políticamente como contracara de la exclusión de las mujeres del ejercicio efectivo de los derechos proclamados universales. Para ello, se analiza la autobiografía de una inmigrante francesa de la época, pues las hoy llamadas "escrituras de la intimidad" permiten pensar las estrategias de las mujeres, confinadas por ley al espacio doméstico, de proyectar sus voces en el espacio público. Se trata de su posible constitución subjetiva, en camino hacia la producción de una ciudadanía que incluya también a las mujeres en tanto sujetos de derecho –derecho a la propia voz, para empezar–.

ABSTRACT

Here, I study the historically produced relations between motherhood, citizenship, and gender in liberal-modernization Argentina. I analyze the concept of female citizenship as well as that of motherhood, considered one of the central mandates in patriarchal society and one that has been politically produced as the counterpart of women's exclusion from the effective enjoyment of the rights proclaimed as universal. In order to do so, a contemporary French woman immigrant's autobiography is analyzed, as what today is called "intimate writing" allows for considering the strategies of women, legally confined to the domestic space, to project their voices in the public space. It is their possible subjective constitution on the road

to producing a citizenship that also includes women as subjects of law—with the right to have a voice of their own, to begin with.

Palabras clave: ciudadanía, autobiografía, maternidad, exclusión.

Keywords: citizenship, autobiography, motherhood, exclusion.

Introducción

¿Qué libertades tenían las mujeres para salir de la figura estereotipada de la Madre (aquella que da todo por los hijos), en el entramado histórico de la modernización liberal, caracterizado por la secularización social, y la consiguiente regulación estatal de la vida privada? La desobediencia del mandato de maternidad obligatoria podría ser interpretada como un acto de resistencia frente al discurso biologicista hegemónico que circunscribe lo femenino a lo maternal, según cómo fuese narrada esta elección. Pero este tema lleva a un problema mayor: la estructuración social del deseo, aquello que aparece como lo más íntimo. Por un lado, este problema se puede abordar desde las políticas públicas, es decir, cómo se construye la complementariedad entre determinada forma de producción en una sociedad, y la formación del imaginario social. En relación al problema que se analiza a continuación, este punto se vincula con los nuevos modos de organización de la producción y el consumo posteriores a la revolución industrial, donde la producción y la reproducción se separan en ámbitos específicos, bien diferenciados: la fábrica y el hogar. Asimismo, como ha planteado Hobsbawm (1999) siguiendo el análisis realizado por Marx, la igualdad formal, proclamada desde la revolución francesa para *todos* los individuos en la esfera pública, tiene como contracara una desigualdad que a partir de entonces se *refuerza* en el ámbito privado.

En este nuevo modo de producción y de reproducción social que constituye el capitalismo, una de las adaptaciones del patriarcado ha implicado la producción de la mujer/madre ideal recluida en el espacio privado, y la consiguiente invisibilización del trabajo doméstico, vigente hasta hace muy pocos años. En esta dirección, y con especial énfasis en el siglo XIX y principios del XX, los discursos científicos abonaron las ideas sobre la naturaleza maternal femenina, así como también sobre la inferioridad de las mujeres.

Por otro lado, este problema se puede abordar desde la perspectiva de las/os ciudadanas/os (y de los grupos excluidos). Esto significa analizar qué dispositivos nos llevan a aceptar -incluso a desear- cumplir con determinadas posiciones en la sociedad, en este caso, la equivalencia esencial entre lo femenino y lo maternal. De modo análogo, se plantea otra arista de la misma pregunta: por qué fisuras del discurso hegemónico se filtran aquellos actos que se deslizan -parcial o totalmente- del cumplimiento de determinados mandatos.

Para este análisis, se revisa a continuación la autobiografía de la inmigrante francesa Anaís Vialá (1876-1960). El estudio de las hoy llamadas "escrituras de la intimidad" -autobiografías, relatos de viaje, diarios íntimos- permite vislumbrar los mandatos hegemónicos, así como también aquellos discursos potencialmente disruptores, aún en forma parcial, es decir, contrahegemónicos, alternativos, residuales y/o emergentes. Esto incluye el análisis de los lugares públicos y privados reservados para los sexos en formas explícitas -a través de los procesos de exclusión de las mujeres de la esfera pública-, así como también, implícitas -a través de la autfiguración de las mujeres acerca de su propio lugar en la sociedad patriarcal-.

En esta dirección, analizar autobiografías u otras "escrituras de la intimidad" de quienes estaban excluidas/os de la esfera pública permite establecer puentes entre la esfera privada en la cual se escriben estos relatos como "única posibilidad de vida" -siguiendo el análisis de Hannah Arendt (1993) que se desarrollará a continuación-, y la esfera pública, espacio político, intersubjetivo, de constitución identitaria¹ y por tanto, de producción de ciudadanía. A partir de estos relatos, se puede indagar cómo era vivida la exclusión en tanto experiencia política por las propias mujeres.

Asimismo, desnaturalizando el presente al narrarlo, aquellas autobiografías, diarios de viajes, etc, nos ofrecen imágenes múltiples. Por un lado, son voces de mujeres que se proyectan en el espacio público, reservado a los varones, pero con un sesgo identificado en esos años como específicamente femenino, que es el relato de la intimidad sentimental. Por otro lado, nos dan imágenes de las vivencias de las propias mujeres -de muy distintas procedencias de clase y adscripciones ideológicas- acerca de la vida cotidiana, esto es, cómo fueron narradas y/o representadas la exclusión y su contracara, el mandato de maternidad obligatoria.

Paradojas de la modernidad

Desde las revoluciones burguesas, hemos asistido a una doble paradoja. La primera se plantea a partir de la contradicción señalada por Karl Marx en sus cartas y escritos de juventud² según la cual las revoluciones burguesas -procesos de emancipación política- dieron vida a un ciudadano abstracto, opuesto al burgués egoísta que se guía por sus intereses económicos, particulares, en la esfera de la sociedad civil. En este sentido, abolido el Antiguo Régimen, basado en un orden particularista de privilegios feudales, con las revoluciones burguesas aparece la idea de la igualdad abstracta de todos los individuos ante el Estado –versión laica del cielo cristiano- que, sin embargo, excluye del ejercicio de dichos derechos a importantes grupos de la población. Y es esta igualdad formal –sobre la cual se funda el orden político burgués- aquello que habilitó durante los siglos posteriores (XIX y XX) el horizonte de posibilidad para los reclamos por iguales derechos por parte de sectores sociales excluidos y/o subordinados (proletarios/os, mujeres, entre otros). En otros términos, quienes se hallan en relaciones desiguales de acceso al capital cultural y/o económico, y por consiguiente no pueden ejercer los derechos proclamados formalmente para todos los individuos, lucharon por su inclusión como ciudadanas/os, en las fisuras abiertas por esta paradoja.

En el caso de las mujeres, se suma otra paradoja: en 1792, la pionera Mary Wollstonecraft publicó su *Vindicación de los derechos de las mujeres*, donde reclamaba la igualdad de derechos con los varones, pero su argumentación se basaba en la centralidad de las mujeres *en tanto madres* para la reproducción del orden social: “la paradoja alude a que resultan poco conciliables los mandatos obligatorios de la maternidad con la autodeterminación femenina que puede renunciar a la reproducción” (Barrancos, 2007A, 205). Comenzó así una larga tradición de luchas femeninas en torno al argumento maternal, como se analizará en el próximo apartado.

Por otra parte, esta ficción jurídica, la igualdad formal de los individuos ante la ley que se daría en el orden político, prosigue Marx, tiene su fundamento precisamente en un orden de desigualdades (económicas, culturales, sociales) en la vida civil, esfera de las diferencias, lo cual constituye la escisión fundante de la modernidad. En síntesis, esos derechos declarados universales durante la revolución francesa, paradójicamente excluyen

a las mayorías de su real ejercicio, porque las bases materiales de la ciudadanía no garantizan los derechos “para todos”. Sin embargo, en las grietas abiertas por esta contradicción, comienzan las luchas por la inclusión por parte de las mayorías excluidas. Y esta tradición liberal que anuncia la igualdad de todos los individuos –enunciando como universal el género masculino- en el orden político, proclama la libertad como otro de los derechos fundamentales. Esta es comprendida en tanto libertad negativa, es decir que, como reza la conocida fórmula contractualista, “mis derechos terminan donde empiezan los derechos del otro”.

Contrariamente, desde la tradición marxista, no existe el individuo aislado -que es una representación propia de la filosofía política liberal- sino que la libertad es una construcción intersubjetiva, donde el sujeto mismo sólo existe en tanto ser social. Ese es precisamente el corrimiento que realiza el joven Marx desde el sujeto hegeliano reducido a la ratio (a sus actividades espirituales y/o intelectuales), hacia otro que sólo existe como *sujeto en plural*, considerado en sus relaciones sociales, esto es, *corporales* -en tanto se define a partir de sus necesidades de alimentarse y producir los medios para satisfacer esas necesidades corporales (Marx, 1985)- lo cual ha marcado el paso de la filosofía a la sociología (Elías, 1998, 142). En este sentido, Marx construye un nuevo sujeto que sólo se *constituye en sus relaciones con los otros*, en una totalidad determinada históricamente –la formación económico social.

En esta dirección, Derrida ha señalado que no existiría una “esencia” del sujeto, pues no habría un centro de sentido absoluto, un sentido pleno: “no hay más que contextos”, sostiene el filósofo (1998, 362). En el siglo XIX, Marx ilustraba esta idea con el ejemplo de un viajero:

Mr. Peel –clama ante nosotros Wakefeld- transportó de Inglaterra al Swan River, en Nueva Holanda, medios de vida y de producción por valor de 50.000 libras esterlinas. Fue lo suficientemente previsora para transportar además 3000 individuos de la clase trabajadora, hombres, mujeres y niños. Pero, apenas llegó la expedición al lugar de destino ‘Peel se quedó sin un criado para hacerle la cama y subirle agua del río’ ¡Pobre Mr. Peel! Lo había previsto todo, menos la exportación al Swan River de las condiciones de producción imperantes en Inglaterra! (Marx, 1956, 613)

Es decir que sin esas condiciones de producción –de sentido- esto es, sin determinadas redes de significación, “un negro

es un negro"; y tan sólo en determinadas condiciones históricas de producción -de sentido- un negro se convierte en *esclavo*, una máquina de hilar algodón en *capital*, y el oro en *dinero*. Marx nos dice, en fin, que lo que se olvidó Mr. Peel es que "el capital no es una *cosa* sino una *relación social* entre personas a las que sirven de vehículo las *cosas*" (Marx, 1956, 613).

Este es otro modo de decir que los signos sólo significan en determinadas relaciones sociales que posibilitan (y por tanto también limitan) la producción de determinados significados. En este sentido, el lenguaje, forma de la conciencia práctica, *es ya de antemano* un producto social -en tanto el lenguaje sólo nace en (las relaciones entre) los sujetos- (Marx, 1985). Desde aquí Bajtin -siguiendo "un cierto espíritu" marxiano- desarrolla su análisis acerca de la otredad constitutiva del discurso propio: "(...) porque nuestro mismo pensamiento (filosófico, científico, artístico) se origina y se forma en el proceso de interacción y lucha con pensamientos ajenos, lo cual no puede dejar de reflejarse en la forma de la expresión verbal del nuestro." (Bajtin, 1998, 282)³.

En esta línea, a partir de la conceptualización del lenguaje, y de las mujeres y los hombres concretos, en tanto instancias sociales, a continuación analizo la ciudadanía de las mujeres como construcción intersubjetiva.

Según Hannah Arendt (1993), la ciudadanía es más que el derecho al voto: se vincula con un ejercicio continuo que se produce en la esfera pública, y se trata de una ciudadanía autorreflexiva acerca de cuáles podrían ser los intereses políticos de las personas. Entonces, más allá de una concepción puramente normativa de la ciudadanía, se pueden plantear otras preguntas, por ejemplo, a través de qué procesos se construye la ciudadanía, cómo las mujeres se produjeron como sujetos de derechos, como ciudadanas. Si bien Arendt no analiza en particular la ciudadanía de las mujeres, su conceptualización constituye una vía especialmente productiva -y poco abordada- para indagar estos procesos, al vincularlos con la esfera de la subjetividad. Plantea que la identidad se construye narrativamente, a través del relato: "Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y 'hace' la historia" (Arendt, 1993, 215). Así, explica que el 'héroe' en la narración de Homero (Aquiles) no requería de cualidades especiales para ser tal, sino que cualquier hombre libre que participaba en la empresa troyana *y sobre el cual podía contarse una historia*, era denomi-

nado de ese modo. Y además, es a través “del discurso y de la acción” que se constituyen las identidades, y esto sólo es posible intersubjetivamente, pues, retomando lo planteado más arriba, es la mirada de los otros la que significa discursos y acciones propios; son los espectadores quienes le dan sentido a la obra teatral, a los relatos que transmiten los actores. En su conceptualización, partiendo de la polis como metáfora, plantea que se puede pensar un “espacio de aparición” en el cual las personas pueden actuar y hablar colectivamente:

El espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita (...) Estar privado de esto significa estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición (Arendt, 1993, 221).

En este sentido, la constitución subjetiva *requiere* la presencia en este espacio, la esfera pública, pues allí se producen las relaciones con los otros en tanto sujetos –no en términos instrumentales, es decir, como meros intermediarios para el intercambio de mercancías-. Asimismo, se trata de una subjetividad eminentemente política, ya que se produce y desarrolla en la esfera pública. Y a su vez, “la esfera pública surge de actuar juntos, de ‘compartir palabras y actos’” (Arendt, 1993, 221). Arendt también señala que en la antigüedad el esclavo, el extranjero y el bárbaro estaban privados de este espacio, es decir, estaban excluidos de la posibilidad de narrar sus propias historias, de la palabra y de la acción en el espacio público. Y podemos agregar que esta exclusión, que también fue la exclusión de las mujeres hasta principios del siglo XX, tiene efectos políticos.

De madres a ciudadanas

En la historia de las mujeres posterior a las revoluciones burguesas, se pueden ver ciertas *acomodaciones estratégicas*, es decir que si bien todos los sectores sociales y ambos sexos aceptaban el mandato de maternidad considerado como “natural”, las feministas lucharon *estratégicamente* desde ahí, en base a la responsabilidad de producir y reproducir al ciudadano –como madres y como maestras- por conquistar derechos civiles fundamentales. Así, lucharon por el reconocimiento de su condición en tanto sujetos de derechos, para poder educarse, trabajar, recibir

herencias, entre otros derechos que les estaban vedados. Y este posicionamiento de lucha de las mujeres frente a la exclusión de los derechos civiles, es decir, *en tanto madres*, venía de una larga tradición, iniciada con la “paradoja Wollstonecraft” a fines del siglo XVIII. En este sentido, aquellas pioneras del feminismo –y luego también las feministas sufragistas de fines del siglo XIX y principios del XX- defendían la condición femenina desde una visión esencialista de la mujer –la maternidad-, y de ese modo asumían de hecho las implicaciones del discurso patriarcal que esencializa y define roles naturalizados para cada sexo.

Pero a su vez, podemos ver la doble cara de los procesos sociales pues las luchas de aquel feminismo maternalista contribuyeron decisivamente en la conquista de derechos fundamentales para las mujeres, tales como la protección de la maternidad, de los niños, asignaciones especiales para la educación básica y protección familiar, entre otros derechos que se efectivizaron con el Estado de Bienestar, a mediados del siglo XX (Nari, 2004). En este punto, cabe señalar que las relaciones entre ciudadanía y maternidad históricamente fueron complejas, pues los Estados modernos interpelaron a las mujeres por primera vez *en tanto madres*, pero sin nombrarlas como ciudadanas (Nari, 2004). Esto se vincula con la estructuración patriarcal de las relaciones entre los sexos, donde al sexo femenino se le imprimió un destino de confinamiento en el ámbito doméstico, mientras que el espacio público se reservó exclusivamente a los varones. En este sentido, si la maternidad fue el argumento por el cual las mujeres estaban excluidas del espacio público, fue, a su vez, el significativo que pudo articular las luchas de las mujeres por sus derechos específicos (en primer término derechos civiles⁴, y luego de los años 20’ también derechos políticos y sociales).

Por otra parte, “maternidad” remite a una imagen hegemónica –afianzada durante el siglo XIX con el ascenso de la burguesía y los códigos civiles basados en el código napoleónico de 1804-, que es la de la madre dedicada pura, amorosa y exclusivamente a la reproducción doméstica, es decir que “maternidad” *naturalmente* sería equivalente a reclusión en el ámbito privado. En efecto, una de las operaciones más exitosas de la hegemonía patriarcal consiste en la presentación de la dicotomía privado/público como equivalente de lo natural/civil, que es una dicotomía que hoy, todavía, tenemos naturalizada. Se naturaliza la maternidad, y además se naturaliza determinada imagen ideal

de maternidad. A su vez, se esencializa lo femenino, y esa esencia sería la maternidad –en su versión tierna y sumisa-, como destino natural de las mujeres.

Sin embargo, históricamente es posible ver a las mujeres desestabilizando esta metáfora de la madre doméstica, para dar lugar a otras imágenes posibles, que vincularon la maternidad con la esfera pública. Tal es el caso de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo (Barrancos, 2008, 152). Esta vinculación se basa en la reelaboración de la figura de la madre -más allá de la casa-, cuestionando de este modo uno de los pilares de las relaciones de poder entre los sexos. Asimismo, se ha sostenido que la maternidad puede ser una práctica para la construcción de la ciudadanía femenina “en la medida en que se reconoce a las mujeres (y ellas a sí mismas) como un colectivo que define intereses y necesidades, y haciendo esto, se coloca en la agenda de la sociedad y se convierte en sujeto político” (Di Marco, 2007, 212). Esta idea tiene estrecha vinculación con la conceptualización de ciudadanía de H. Arendt, en la medida que se trata de procesos de acción/reflexión intersubjetiva, donde la participación en el espacio público habilita nuevas prácticas de constitución identitaria.

Las madres/maestras del Centenario

A principios del siglo XX, incluso aquellas/os que luchaban por la emancipación de la mujer, participaban del argumento maternalista, y desde allí, reclamaban iguales derechos civiles, y luego políticos, para ambos sexos. En este sentido, el concepto de ciudadanía implicado en estas luchas era neutral desde el punto de vista del género, por lo que, *en principio*, tenía un sesgo universalista. En este aspecto, esto significa que no luchaban por una posición diferencial específica según el género (en tanto mujeres) sino que, por el contrario, luchaban por la inclusión de las mujeres con iguales derechos que los hombres -votar, divorciarse, disponer de bienes y salario propios, ejercer su profesión, realizar acciones judiciales, educarse- tanto en la esfera pública como en la privada. Sin embargo, entre las feministas se planteaba una tensión entre dos tendencias: por un lado, la ciudadanía debía ser universal, partiendo del supuesto liberal de igualdad entre *todos* los individuos, considerados por ello como individuos abstractos, bajo el modelo de individuo moderno, esto es,

masculino. Por otro lado, este modelo universalista de ciudadanía convivía en tensión con una concepción particular, basada en el género (Becerra, en prensa), es decir que se podría fundar en las capacidades diferenciales de los individuos concretos, sexuados, pues las mujeres eran consideradas diferentes a los hombres, a partir de la ceñida definición de lo femenino como lo maternal.

Esta definición se hace extensiva al magisterio, pues desde las políticas educativas –a través del normalismo- se arma una cadena (literal) de equivalencias: mujer – madre – maestra. Es decir que el Estado interpelaba a las mujeres como reproductoras (física y simbólicamente) de ciudadanos, en un contexto en el que, sin embargo, todavía eran excluidas de la ciudadanía. Esta aparente contradicción se cruza entonces con la construcción social y política de la mujer en tanto madre: la exclusión sobre la que se sostenía la hegemonía patriarcal, que había sido perfeccionada durante el siglo XIX con la configuración de la familia nuclear y la reclusión femenina en el espacio privado, implicó movimientos compensatorios hacia las mujeres. Estos movimientos eran visibles, entre otras formas, en la celebración de la figura de la madre (Barrancos, 2007B). En esa época, la invocación a la naturaleza constituía una de las argumentaciones “científicas” más eficaces para la producción social de lo masculino y lo femenino. A través de la naturalización de las construcciones imaginarias, se construyó el ideal de mujer como equivalente a la madre, apelando a una objetividad incuestionable -la naturaleza- que oculta los fundamentos históricos, en el mismo acto en que se presenta lo existente como “lo natural”. A través de esta operación basada en la violencia simbólica se construyó –y se construye- lo femenino como esencia, y además, esa esencia estaría dada por la maternidad. A su vez, el magisterio sería la “vocación” –natural- de las mujeres, pues era considerada como la extensión de las cualidades maternas por otros medios.

En esta dirección, se ha sostenido que el ejercicio de esta “maternidad social”, es decir, la función política y social de formar ciudadanos que se asignó a las mujeres -que serían entonces maestras-, fue el inicio del largo camino hacia la ciudadanía (Lionetti, 2006). Dado que las mujeres debían educar al ciudadano, se impulsó su ingreso a las escuelas en forma masiva por primera vez en la historia, para obtener al menos una educación básica. Y de esta manera, en el mismo proceso en el que se afirmaba la ideología maternal, la educación les daba a las mujeres

herramientas que les permitirían expandir el universo simbólico, y desde allí, escribir sus propias historias y luchar por sus derechos.

“Narración de mi vida. 1884-1937”

Pudo ser, si no feliz, pasable, como tantas [vidas], y fue en cambio una cadena de contrastes y amarguras, cuyos eslabones no pudo cortar la ternura de un amor que no existió ni suavizar la alegre algarabía de los hijos que muchas veces soñé pero que nunca vinieron (Vialá, [1938] 2002, 45)

En la autobiografía de la inmigrante francesa Anaís Vialá (1876-1960) podemos ver formas particulares de asumir la opción por la no-maternidad en un momento histórico en el que la inferioridad de las mujeres se justificaba invocando argumentos pretendidamente científicos, en especial, vinculados al evolucionismo en boga. Además, las hipótesis “naturalistas” eran corroboradas por experimentos “científicos” que reforzaban los estereotipos y los prejuicios de género de la época: la mujer era definida por la carencia, y su “esencia” era la maternidad. Cabe aclarar que si bien no se argumentaba en términos de “género”⁵, sí se debatían las diferencias entre los sexos de diversas maneras. Asimismo, la forma de concebir dichas diferencias tenía una importancia fundamental, ya que la producción de ciudadanía era atravesada en primer plano por la dimensión de género. Esto significa que la producción histórica de las relaciones entre lo masculino y lo femenino se vincula con la construcción de las esferas de lo público y lo privado asociadas al ejercicio de determinados derechos en función del sexo (Becerra, 2009).

Anais Viala⁶ llegó con su familia al sudoeste bonaerense en 1884, con el primer contingente de inmigrantes procedentes de Aveyron (Francia) que venía a la Argentina. En Pigüé, provincia de Buenos Aires, fundaron la primera colonia aveyronnense de nuestro país. A.V. financió la impresión de su propia autobiografía, que se terminó de imprimir el 25 de abril de 1938 en los talleres de la Compañía Impresora Argentina S.A. de la ciudad de Buenos Aires. Sin embargo, sus biógrafas cuentan que fue muy

difícil encontrar algún ejemplar, pues las fuentes orales consultadas indican que los allegados a A.V. hicieron desaparecer todo el tiraje (Di Liscia y Lassalle, 2002).

Esta inmigrante francesa se reconoce como testigo de los orígenes y del desarrollo de la colonia. Relata que las 40 familias recién llegadas se albergaron en un gran galpón sin divisiones. Durante el primer año, Pigüé contaba sólo con el galpón, la estación, la casa de Clemente Cabanettes (quien había venido desde Francia en 1880) donde funcionaba la escuela, y la cantina. En ese momento, la sociedad de Pigüé estaba claramente jerarquizada: por un lado, había propietarios de varios lotes, que podían hacer inversiones productivas en ganado o en material; por otro lado, había proletarios, quienes disponían sólo de su fuerza de trabajo, y que habían viajado como personal doméstico al servicio de alguna familia o que sólo habían podido pagarse el pasaje, con la esperanza de conseguir un buen trabajo en la Argentina. La organización familiar se vinculaba con esta situación: quienes deseaban hacer fortuna, y/o ser propietarios, requerían la mayor fuerza de trabajo posible, por lo cual eran enviados a trabajar hijos e hijas, desde pequeños, como es el caso de A.V. Por otra parte, las mujeres daban a luz en condiciones precarias, asistidas por matronas, que muchas veces desconocían los desafíos de la situación. Las duras condiciones de vida, a las cuales se sumaba la ausencia de médicos, hacían que los índices de mortalidad infantil y de mujeres en los partos, fuesen muy altos. Los matrimonios se establecían según intereses familiares, y dentro de la propia colonia. Cuando era necesario traer más mujeres, se las importaba directamente de Aveyron. Dado que la presencia de la mujer en la casa significaba la duplicación de la fuerza de trabajo, los hombres se esforzaban en conseguir esposas. Además, significaba la reproducción de la fuerza de trabajo a través de las/os hijas/os. Generalmente, había una importante diferencia de edad entre el marido y la esposa: las mujeres de la colonia se casaban entre los 14 y los 19 años, y los varones entre los 25 y los 30 (Lassalle, 2002, 13). Así, el sometimiento que las niñas, luego jóvenes, vivían en sus familias de origen, se prolongaba en el seno del matrimonio. Este es el caso que A.V. denuncia en su autobiografía: A.V. tenía 17 años cuando se casó con su cuñado Herni Couderc, que contaba con 30 años y había enviudado de la hermana de Anais, Albina Viala, que había muerto durante un parto, como tantas otras mujeres. Por otra parte, en su autobio-

grafía, A.V. expresa que tanto las relaciones laborales como las relaciones familiares estaban atravesadas por el sometimiento (de la autora a su padre, y luego a sus maridos). Esta situación no era exclusiva de A.V., sino que sus hermanas también se dedicaban full time a las tareas agrícolas. Y como señala Lassalle (2002, 15), ni la corta edad ni la condición femenina aliviaban a las hijas de la rudeza de los trabajos rurales.

La adversa situación de las mujeres en la época se visibiliza claramente en el relato de A.V. cuando nos cuenta con detalles las múltiples humillaciones vividas en su primer matrimonio: su marido se emborrachaba con frecuencia, iba al prostíbulo, y dejaba a A.V. en situaciones de riesgo. A.V. relata las múltiples veces en las que peones, visitantes, y también su cuñado, quisieron violarla. No tenía a quién pedir ayuda: su marido, borracho, no la defendía. Su padre, tampoco. A.V. cuenta entonces que tuvo que encontrar “valor en sí misma” para empezar a defenderse de algún modo: “se empezaba a despertar en mí cierta serena rebeldía al mismo tiempo que un espíritu de defensa o instinto de conservación” (Vialá, [1938] 2002, 69). Finalmente, la salida que encontró A.V. fue la partida. Se marchó con otro hombre, con quien compartiría los siguientes 25 años de su vida. Dado que no existía ley de divorcio, esta “salida ilegal” que narra A.V. –tener un amante y marcharse con él- estaba muy mal vista socialmente, por lo que ella misma sentía la “obligación moral” de partir: “...y en la necesidad, más, en la obligación moral de alejarme del teatro de las escenas que he narrado para acallar murmuraciones.” (Vialá, [1938] 2002, 80).

Por esta razón, aún después del fallecimiento de su primer esposo, A.V. tuvo que esperar y luchar contra su padre –quien prolongaba una situación de castigo con su hija- para lograr casarse legalmente con su segundo compañero. En este sentido, la partida de AV con su amante, F. Caussanel –luego segundo marido-, haciendo caso omiso de las leyes, costumbres y sanciones morales para las mujeres, marcó un camino de autonomía en la protagonista, quien pudo entonces afirmarse también económicamente, condición fundamental para poder construir, como ha señalado Virginia Woolf, “un cuarto propio”. A.V. cuenta que desde su partida se ocupó en diversos trabajos: lavó ropa en casas de familia, trabajó como ayudante en una chanchería, regentó una verdulería, y fue socia de otra que tuvo anexos un despacho de bebidas y casa de comidas. Así pudo modificar su posi-

ción en la sociedad rural a la cual pertenecía. Realizó diversas tareas en el campo, como mujer de encargado en una estancia, sin poder contar con su compañero, que, además de borracho, A.V. caracteriza como un hombre con pocas herramientas para los trabajos rurales. Cabe señalar que el alcoholismo en Pigüé era un problema social grave. Los hombres se emborrachaban masivamente cada vez que había grandes pérdidas de cosechas, producidas por incendios (accidentales o no), así como también debido a las frecuentes peleas ocurridas entre los habitantes de Pigüé (Lassalle, 2002, 16). A.V. resalta que, casada por segunda vez, se encontraba en una situación similar a la de su primer matrimonio, pues su marido se emborrachaba cotidianamente. Por lo cual, prosigue la autora, tuvo que hacerse cargo de los “trabajos hombrunos” del campo, pues ya conocía a la perfección esas tareas desde pequeña: “Nuestro padre no nos ocupaba solamente en cuidar los animales. Fuimos también grandes aradoras y sembradoras y trabajadoras en las cosechas: ningún trabajo de la chacra nos era desconocido”. (Vialá, [1938] 2002, 53) Así, al ocuparse ella personalmente de los trabajos de la chacra, afirmó su independencia económica, pasando a ser propietaria de las tierras que habían arrendado en 1902 con Caussanel.

Como se puede observar, los límites que la sociedad patriarcal establecía para las mujeres marcaron también la vida de A.V. Cuando vendieron la chacra, en 1918, les quedó un capital libre de deuda. Y como Caussanel ya estaba perdido en el alcoholismo, A.V. quiso abrir una cuenta en el Banco para resguardar su capital. Pero para que una mujer casada abriese una cuenta en el Banco la condición *sine qua non* era la firma de su marido, aún “inútil” y borracho. La exclusión de las mujeres de los derechos civiles, como se puede ver en este relato, establecía para ellas un abanico de posiciones posibles: desde la lucha explícita por alterar esta situación, hasta la sumisión completa a un orden que las excluía de las decisiones centrales de sus propias vidas. Luego de un largo camino, A.V. obtuvo la firma de su marido, pero relata el padecimiento que le ocasionó ese límite legal:

Cuánto vituperé en aquel momento, a mi modo, la injusta diferencia que establecía entonces la ley entre marido y mujer, supeditando la indiscutible capacidad de muchas, a la absoluta falta de condiciones, siquiera, medianas, de muchos, por manejar y dirigir las cosas de la familia (Vialá, [1938] 2002, 127).

Pocos años después, su marido falleció internado en el Hospicio de las Mercedes, sumido en el alcohol y la locura. La protagonista, liberada al fin de las cadenas de dos matrimonios desafortunados, dice entonces:

Iba a probar una vida nueva, en la que solamente mi voluntad y mi criterio han dirigido mis pasos (...) Desde los 8 años hasta los 46, en que enviudé, los 38 transcurridos fueron de trabajo rudo, puede decirse, de trabajos forzados y esclavitud, primero con mis padres y después con mis maridos; pero en los 15 años de viudez que llevo, he disfrutado y disfruto de aquellos 38 años de trabajo, lo que me es mucho más útil y necesario ahora que cuando era joven (Vialá, [1938] 2002, 138).

Por otra parte, A.V. declara explícitamente que su autobiografía tiene un objetivo definido, y está dirigida a sus descendientes (sus sobrinos y sobrinos nietos): “les debía la explicación que encierran las páginas del mismo, que fuera a la vez la vindicación de mi conducta” (Vialá, [1938] 2002, 139). Se puede ver un intento de (auto) justificar ciertas decisiones: si bien hay gran certeza en el relato, todavía –muchos años después– la autora parece necesitar la aprobación social para las decisiones que tomó años atrás. De igual modo, la única referencia a los hijos propios aparece en el prólogo de su autobiografía (citado al inicio de esta sección), pero luego es significativa la ausencia de mención respecto de la no maternidad. Ese deseo irrealizado que aparece en el prólogo se disuelve luego durante todo el relato. Esa añoranza inicial, ausente después, ¿podría ser una concesión formal a una sociedad patriarcal que dictaminaba que las mujeres debían tener obligatoriamente (muchos) hijos? Es un relato que busca la (auto)justificación por la vía de la autonomía y la libertad: tal vez, la ausencia de referencias al tema de la maternidad podría estar significando que habría otros caminos para afianzar su identidad como mujer, más allá de la maternidad.

Conclusiones

Las escrituras de la intimidad forman parte de –y contribuyen a cuestionar o reproducir– ciertos estereotipos femeninos y masculinos, parámetros obligatorios de normalidad construidos históricamente, y cuya violencia simbólica se encuentra en la base de la estructuración patriarcal de las relaciones entre los sexos. Si el sentido de narrar la propia historia proviene de la

intención de dotar de una voz a algo que previamente no lo tiene (Catelli, 2007, 226), el análisis aquí propuesto resulta provechoso para explorar las distintas posiciones construidas por mujeres de principios del siglo XX entre sus voces –que se abren paso en la esfera pública-, la identidad y la ciudadanía femenina.

La escritura de A.V. es testimonial, sin pretensiones literarias, a diferencia de las autobiografías de otras mujeres de la época: Norah Lange, María Rosa Oliver, Victoria Ocampo –pertenecientes a otra clase social-. Por eso, en la autobiografía de A.V., hay una clara pretensión realista, cuya función podría ser acreditar la realidad de lo histórico. Al denunciar las injusticias que debió padecer como mujer en la sociedad rural patriarcal de la época, A.V. reivindica su derecho a la libertad y a la igualdad. En este sentido, Lassalle (2002) plantea que su discurso traspasa lo individual y se hace extensivo a los reclamos de derechos de tantas otras mujeres que padecieron similares relaciones de subordinación y/o exclusión. Asimismo, permite visibilizar no sólo las relaciones de género -basadas en el sometimiento- dentro de la familia, sino también en el ámbito del trabajo, más específicamente, del trabajo rural. Además, este relato documenta formas de autorrepresentación de mujeres que, a pesar de no contar con las herramientas educativas del normalismo de la época, buscaron caminos para expresar las injusticias padecidas por las desiguales relaciones entre los géneros. Es decir, recuerda la posibilidad de expansión de la voz de aquellas mujeres más allá de los estrechos muros del ámbito privado o de la mera reproducción como mano de obra barata –o gratis, como esposa- en los trabajos rurales. Y también, aparece la voz femenina más allá de la maternidad. La posibilidad, por consiguiente, de constituir una identidad, que, retomando lo planteado más arriba, sólo se construye narrativamente a través del relato, en este caso, sobre su propia vida. Por tanto, la apuesta de la escritura y de la publicación del texto es también la posibilidad de formar parte del mundo público, de ese espacio de aparición que sólo existe en la intersubjetividad, y que constituye la apertura hacia la ciudadanía de las mujeres. Pero además, es preciso vincular el análisis de las escrituras de la intimidad con las contradicciones que atravesaban a las mujeres en la elaboración romántica de un lenguaje de subjetividad desde el siglo XVIII (Kirkpatrick, 1991, 20): por un lado, habría una mayor participación de las mujeres mediante la revalorización del sentimiento y de la individuali-

dad –lo cual podría impulsar a las mujeres ilustradas a la escritura, al menos en los géneros aceptados socialmente para ellas-. Pero a la vez, las mujeres habían sido definidas según su “naturaleza” maternal, sensible y tierna, produciendo un ideal femenino que se fundaba en la falta de deseo –que, en cambio, había quedado exclusivamente vinculado a la identidad masculina-. De este modo, si la naturaleza de las mujeres era la maternidad, pero su identidad se basaba en la ausencia de deseo propio, ¿qué extraño devenir hacía que las mujeres quedaran embarazadas? La respuesta, desde luego, reside en una sexualidad femenina deserotizada, sujeta a los deseos del otro. Esta construcción ideológica que opone maternidad y deseo está en la base de las imágenes del ideal de mujer de la familia burguesa: la madre abnegada, sacrificada, recluida en el ámbito doméstico y despojada de derechos. Pero entonces, ¿cómo conciliar esta posibilidad de vida –de escritura, de voz- que aparecía a través de la revalorización del sentimiento y la individualidad –manifestada en numerosas ocasiones en relatos autobiográficos, diarios íntimos, cartas- con el ideal de mujer basado en la ausencia de deseo? Quizás la propia escritura autobiográfica de aquellas mujeres remite, de diversas formas, a la elaboración de este interrogante.

Notas

- 1 Cabe señalar que la conceptualización de la división entre esferas pública y privada como problema eminentemente político es bastante reciente. Es probable, además, que esta formulación haya sido posible *después* del aumento significativo de igualdad civil, debido precisamente a las luchas por la inclusión de las mujeres con iguales derechos que los hombres. Ver Pateman (1995).
- 2 Ver *La Cuestión Judía* [1843] 1982; *De la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* [1843] 1982; y *Cartas cruzadas en 1843* [1843] 1982.
- 3 Asimismo, según Benveniste: “La conciencia de sí no es posible más que si se experimenta por contraste. No empleo *yo* sino dirigiéndome a alguien, que será en mi alocución un *tú*. Es esta condición del diálogo la que es constitutiva de la *persona* (...)” (1991, 180). Es otra forma de plantear uno de los problemas congénitos de la sociología: la insistente y conflictiva antinomia entre individuo y sociedad.
- 4 Con un fuerte apoyo de las feministas socialistas, en mayo de

1918 el senador socialista Enrique Del Valle Iberlucea presentó en el Congreso de la Nación su proyecto de emancipación civil de la mujer, que luego sirvió de base a la futura Ley nro. 11.357, aprobada en 1926. Esta "Ley de ampliación de la capacidad civil de la mujer" ampliaba, como su nombre lo indica, los derechos civiles de las mujeres solteras, divorciadas o viudas, reconociendo la igualdad de derechos civiles con los hombres. Si bien esta ley eliminaba restricciones del código civil para las mujeres casadas, aún no se les reconocía la plena igualdad civil, puesto que no las habilitaba para disponer a título gratuito de bienes propios, ni a ejercer la patria potestad de sus hijos menores –que le correspondía al marido- ni a aceptar herencias sin beneficio de inventario, ni a dejar de habitar con el marido sino en caso de riesgo para su vida, ni a donar bienes o repudiar herencia sin autorización del marido, entre otros derechos. (Becerra, 2009)

5 Pues se trata de un concepto acuñado a mediados del siglo XX.

6 En adelante, A.V.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. España: Paidós, 1993.
- Bajtín, Mijail. *Estética de la creación verbal*. España: Siglo XXI: 1998.
- Barrancos, Dora. "Maternalismo". Gamba, Susana (coord.) *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Biblos, 2007A.
- Barrancos, Dora. *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2007B.
- Becerra, Marina. *Marxismo y feminismo en el primer socialismo argentino. Enrique Del Valle Iberlucea*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2009.
- Becerra, Marina. "Género y ciudadanía en la Argentina: Enrique Del Valle Iberlucea (1877-1921) y las luchas por los derechos femeninos". *Identidad Nacional: hacia la Argentina del Bicentenario. Reflexiones sobre el concepto de ciudadanía*. Buenos Aires: Imprenta del Congreso de la Nación (Primer Premio en el Concurso Nacional de Ensayos José Hernández 2008, organizado por el Senado de la Nación y auspiciado por CONICET), en prensa.
- Benveniste, Emile. *Problemas de lingüística general II*. México: Siglo XXI, 1991.
- Catelli, Nora. *En la era de la intimidación*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2007.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Di Lisia, Herminia y Lassalle, Ana María. *Esta fue mi vida. No se la deseo a ninguna. A propósito de la "Narración de mi vida, 1884-1937" de Anais Vialá*. La Pampa: Editorial del Instituto Interdisciplinario de Estudios de la Mujer y del Instituto de Estudios Socio-Históricos de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de La Pampa, 2002.

- Di Marco, Graciela. "Maternidad social". Gamba, Susana (coord.) *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Buenos Aires: Biblos, 2007.
- Elías, Norbert. *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma, 1998.
- Hobsbawm, Eric. *La era del capital (1848-1875)*. Buenos Aires: Crítica, 1999.
- Kirkpatrick, Susan. *Las Románticas. Escritoras y subjetividad en España. 1835-1850*. Madrid: Cátedra, 1991.
- Lassalle, Ana María. "Más vale dos veces viuda que mal casada". *Esta fue mi vida. No se la deseo a ninguna. A propósito de la "Narración de mi vida, 1884-1937" de Anais Vialá*. Ed. Lassalle, Ana María, y Di Lisia, Herminia. La Pampa: Editorial del Instituto Interdisciplinario de Estudios de la Mujer y del Instituto de Estudios Socio-Históricos de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de La Pampa, 2002.
- Lionetti, Lucía. "La educación de las mujeres en América Latina: formadoras de ciudadanos". Morant, Isabel (dir.). *Historia de las Mujeres en España y América Latina*. III. *Del siglo XIX a los umbrales del XX*. Madrid: Cátedra, 2006, 849-869.
- Marx, Karl. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Marx, Karl. *La Ideología Alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos, 1985.
- Marx, Karl. *El Capital*. Buenos Aires: Cartago, Tomo I, cap. XXV, 1956, 612-623.
- Nari, Marcela. *Políticas de maternidad y maternalismo político*. Buenos Aires: Biblos, 2004.
- Pateman, Carole. *El contrato sexual*. España: Anthropos, 1995.
- Vialá, Anais. "Narración de mi vida, 1884-1937". Ed. Lassalle, Ana María, y Di Lisia, Herminia. *Esta fue mi vida. No se la deseo a ninguna. A propósito de la 'Narración de mi vida, 1884-1937' de Anais Vialá*. 1938. La Pampa: Editorial del Instituto Interdisciplinario de Estudios de la Mujer y del Instituto de Estudios Socio-Históricos de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de La Pampa, 2002.