

III

**LA CONDICION DE LA MUJER EN LA COLONIA
Y LA CONSOLIDACION DEL PATRIARCADO**

El proceso histórico de opresión de la mujer en América Latina fue distinto al de Europa, porque en nuestro continente no se repitieron las mismas Formaciones Sociales ni se dio la familia esclavista de tipo grecorromana ni la, familia de corte feudal. América Latina pasó directamente del modo de producción comunal de los pueblos agroalfareros y del modo de producción comunal-tributario de los incas y aztecas a la formación social colonial en transición a una economía primaria exportadora implantada por la invasión ibérica. Esta especificidad es olvidada frecuentemente por quienes recurren al esquema evolutivo europeo no sólo para explicar los fenómenos socioeconómicos sino también la vida cotidiana, tratando de encontrar en la Colonia un tipo de familia feudal.

La historia de la mujer en América Latina no es reductible al modelo de evolución de la mujer europea. Sólo a fines del siglo XIX y durante el XX comenzarán a presentarse más semejanzas, con la consolidación del modo de producción capitalista, dando lugar a un proceso de lucha de la mujer latinoamericana similar al europeo-norteamericano, aunque conservando sus características propias.

Etnia-Sexo-Clase

No es posible comprender la historia de la opresión de la mujer latinoamericana sin incorporar al análisis la variable étnica, porque la matriz societaria estuvo determinada por las etnias indígenas y negras, además de la blanca con sus respectivos mestizajes.

Las características de la mujer de etnia indígena, que se prolongan hasta nuestros días, son decisivas para entender el papel de la mujer en la historia latinoamericana, porque sus costumbres, su moral, su forma particular de subordinación al hombre y, sobre todo, su participación en el trabajo de la comunidad aborígen e inclusive de la descendencia —que fue matrilineal hasta el siglo XIX— dan un sello peculiar a su proceso de opresión. A pesar de la colonización hispano-lusitana, la mujer indígena siguió conservando su vida comunitaria, resistiéndose al tipo de familia patriarcal que quisieron implantar los conquistadores. Si bien es cierto que el régimen del patriarcado logró imponerse en el conjunto de la formación social colonial y que los propios caciques aborígenes contribuyeron a consolidarlo, los documentos de la época prueban que las indígenas trataron de conservar el espacio que habían ganado en sus clanes milenarios.

También la mujer de etnia negra imprimió características específicas a la evolución del patriarcado latinoamericano, determinando un tipo de familia distinto al de los colonizadores. Los esclavócratas europeos no pudieron generar en suelo americano una familia patriarcal como la de la época grecorromana. Por éstas y otras especificidades que desarrollaremos a continuación, opinamos que para un análisis riguroso de la historia de la opresión de la mujer en América Latina debe contemplarse, como criterio metodológico clave, la relación etnia-sexo-clase-colonialismo, como un todo único e indivisible.

Durante la época colonial se consolidó el patriarcado en la sociedad blanca y mestiza, al mismo tiempo que se aceleraba el tránsito a ese régimen en las comunidades aborígenes. La implantación del patriarcado, con su ideología consiguiente, fue un factor decisivo en el proceso histórico de opresión de la mujer, ya que cruzó todas las estructuras sociales; de allí la insuficiencia de los análisis reduccionistas de clase. El hecho patriarcal no puede entonces ser soslayado: atraviesa todas las clases y pernea las Formaciones Sociales desde la Colonia.

Sin embargo, sería caer en otra variante de reduccionismo —el de sexo— si en América Latina se cometiera el error de escindir patriarcado de régimen de dominación colonial, étnica

y de clase. Cuando los españoles y portugueses invadieron América, la mayoría de las culturas aborígenes atravesaba un proceso de transición a un patriarcado *sui generis*, sin existencia de propiedad privada, distinto al régimen patriarcal ya consolidado en Europa. Los conquistadores pudieron imponer su ideología patriarcal porque existía un terreno abonado por las formas de dominación impuestas en las sociedades protoclasistas inca y azteca.

La ideología patriarcal de los colonialistas se fue afianzando y retroalimentando a lo largo de tres siglos —de modo generalizado en el sector blanco y mestizo y en menor grado en las etnias indígenas y negras -a tal punto que logró imponer la falacia de que las funciones de la mujer —especialmente la de ama de casa— eran producto de una condición natural, cuando en rigor fue el resultado de un largo proceso de condicionamiento cultural. Esta ideología, extraña a las mujeres aborígenes, fue implantada de manera exógena por los conquistadores, que transmitieron el tipo de familia patriarcal de transición del feudalismo al capitalismo mercantilista, propio de la Europa de los siglos XVI al XVIII

Especificidad del trabajo doméstico y de la reproducción de la fuerza de trabajo

La colonización logró separar, por primera vez en la historia de América, la producción del consumo, especial mente en los centros mineros y agropecuarios desarrollados en función de la economía de exportación. Si bien en las comunidades aborígenes se mantuvo una economía de subsistencia, donde la mujer seguía desempeñando un papel importante al mantener una estrecha relación entre producción y consumo, en las principales áreas de la economía colonial el fenómeno productivo se autonomizó, separándose del consumo. Lo que antes había estado unido se escindió, como sucede en todo régimen de producción de mercancías. El valor de cambio se independizó del valor de uso, antagonizándose los fenómenos de reproducción de subsistencia y los de reproducción y acumulación de capital.

Al mismo tiempo, la reproducción de la fuerza de trabajo comenzó a separarse de la producción social de la comunidad, aunque se mantuvo en alguna forma en las reducciones indígenas. El trabajo doméstico en el sector blanco y mestizo empezó a ser funcional al régimen colonial de dominación, tanto en lo referente a la reproducción de la fuerza de trabajo como a su reposición diaria. El trabajo de las mujeres fue asimilado al llamado trabajo doméstico, y el de los hombres al nuevo tipo de producción social para la exportación. El papel de la mujer como reproductora de la vida apareció entonces minimizado, cuando siempre las culturas aborígenes lo habían considerado como el presupuesto generador de todo.

No obstante, la evolución de la familia y del propio trabajo doméstico durante la Colonia fue distinta a la europea. La economía campesina del medioevo y el tipo de familia y de trabajo doméstico realizado en el seno del sistema feudal no se reprodujo en América Latina. La familia de la época colonial no fue estrictamente una unidad básica de producción, como lo fue la familia feudal para la economía campesina. Nadie podría negar que durante la Colonia existieron unidades de producción de carácter familiar para la subsistencia en el campo y la ciudad, sobre todo en el artesanado, pero lo que comandaba el proceso global de esa sociedad era la economía de exportación. La economía de subsistencia seguía en manos de las comunidades indígenas, donde el trabajo doméstico de la mujer tuvo características diferentes a las que se dieron en el de la mujer del medioevo europeo.

En América Latina colonial fue distinto el trabajo desempeñado por las mujeres de origen blanco que el realizado por las indígenas, negras, mestizas y mulatas. Las primeras, recluidas en el hogar, reproducían hijos para consolidar el sistema de dominación colonial y de clase, aunque también sufrían, como veremos más adelante, el peso del patriarcado.

Las mujeres indígenas, doblemente afectadas por el sistema de tributación, tenían que producir un excedente para pagar dicho tributo, ya que la mayoría de los hombres debía realizar forzosamente trabajos en las encomiendas de las minas y haciendas; además las mujeres tenían que reproducir la fuerza de trabajo que se apropiaban los conquistadores y generar valores de uso para el autoconsumo familiar y comunal. El trabajo de la mujer

indígena, destinado a producir un excedente para dar cumplimiento al pago del tributo, podría ser calificado de renta/impuesto, mientras que los hombres de esas comunidades entregaban su plustrabajo íntegro y directo en las minas y haciendas. Al institucionalizarse el régimen de mita las comunidades indígenas perdieron gran parte de sus miembros varones, por lo que la mujer se vio obligada a suplir esa fuerza de trabajo con su propio esfuerzo.

La mujer indígena también tributó sexualmente a los conquistadores, que se apropiaron así de su capacidad reproductora, perdiendo paulatinamente su capacidad erótica en *esta* función sexual-reproductora, separada del placer. Este proceso es medular para comprender por qué la mujer, especialmente mestiza, aceptó a lo largo del tiempo la subordinación en ése y otros planos de la existencia, fenómeno castrador que ha devenido en despersonalización o pérdida de identidad. Cuando pudo, la indígena utilizó a sus vástagos mestizos para presionar al padre blanco en procura de la exención de tributos y, a veces, para lograr una mayor movilidad social. También siguió practicando su tradicional economía de subsistencia, comerciando los pequeños excedentes. En la región andina, “las mujeres -decía el cronista español Cieza de León— son las que labran los campos y benefician las tierras y mieses, y los “maridos hilan y tejen y se ocupan de hacer ropa”.¹

Como puede apreciarse, en algunas comunidades aborígenes se logró mantener una división de tareas donde el hilado y el tejido no eran labores exclusivas de las mujeres, sino también de los hombres, costumbre que todavía se conserva en ciertas regiones, como pudimos apreciar en nuestra visita a la comunidad Cañari (sur del Ecuador) en 1985. En la Nicaragua colonial, las mujeres indígenas se dedicaban al comercio, mientras los hombres se ocupaban de la agricultura y del hogar: “el mercado es el dominio de la mujer, quien no admite en él a hombres más que si son extranjeros. Los hombres del lugar no pueden pararse en él, ni siquiera por curiosidad”.²

Los productos textiles y de alfarería tuvieron asimismo que concurrir obligadamente al mercado colonial. En tal sentido, los colonialistas se beneficiaron de siglos de experiencia de trabajo femenino en cerámica, textiles, agricultura y preparación de alimentos. Pronto, los españoles entrenaron a las mujeres indígenas en la cría de ganado vacuno y ovejuno, y en los cultivos de las nuevas plantas y cereales que trajeron de Europa.

La mujer negra, en su calidad de esclava, transfirió diferentes valores con su trabajo: por un lado, reproduciendo a regañadientes nueva fuerza de trabajo esclava, y por otro, trabajando en las tareas domésticas, al servicio de los patrones, en las casas señoriales del campo y la ciudad. En cualquier caso, fue generadora de un plustrabajo importante por su articulación con los sectores económicos claves: minería, hacienda y plantación. Hasta fines de la Colonia no será frecuente el trabajo doméstico de la mujer negra en su unidad familiar, por cuanto los esclavócratas restringirán la constitución de familias negras estables. En algunas colonias las libertas llegaron a trabajar como asalariadas, pero ganando menos que los jornaleros negros, según lo establecido, por ejemplo, en las Ordenanzas del Cabildo de Santo Domingo en el siglo XVIII: “el jornal de la negra ha de ser el tercio menos que el del negro”.³

Tanto la mujer negra como la indígena fueron reproductoras de una fuerza de trabajo destinada a ser explotada por la clase dominante española y criolla. Reproductoras de la vida siempre lo habían sido en Africa o América, pero ahora, bajo la Colonia, sus hijas/os pasaban a ser fuerza de trabajo para un hábitat enajenante. Las mujeres indígenas y luego las mestizas, además de las negras, las zambas y mulatas fueron explotadas no sólo sexualmente sino también económicamente. Nunca se podrá evaluar la cuantía del plus-producto entregado por el trabajo de estas mujeres al fondo de la acumulación originaria de capital a escala mundial.

La división del trabajo por sexo se consolidó en la Colonia, fortaleciéndose la doble opresión de la mujer: de sexo y de clase. El machismo y la explotación económica sirvieron al sistema global de dominación patriarcal y de clase.

*La familia, la virginidad, el aborto
y el matrimonio*

La institucionalización de la familia monógama patriarcal, como reafirmación de la propiedad privada y de la división del trabajo por sexo, se implantó recién en la Colonia, especialmente en el sector blanco y mestizo. Desde entonces, la mujer latinoamericana pasó a ejercer tareas de carácter servil, aunque no fuera estrictamente una sierva explotada por un señor feudal. Mientras en las culturas precolombinas la mujer había sido considerada como valor humano indispensable, en la sociedad colonial y patriarcal comenzó a ser calificada de ser secundario, débil o inferior - por naturaleza, a causa, entre otras cosas, de su función "meramente procreadora". Así se fue abriendo paso la ideología machista acerca de las supuestas virtudes naturales de la mujer: delicada, necesitada de protección, madre ejemplar, esposa sumisa y sobreprotectora de los ancianos. Desde entonces, nace en nuestra tierra una subcultura femenina de adaptación y subordinación, que refuerza el régimen del patriarcado.

Con la llegada de los españoles y portugueses se impuso por primera vez en América un criterio particularmente europeo de la virginidad. Antes tenía un sentido diametralmente opuesto, como lo atestiguaron los propios cronistas españoles. Fernández de Oviedo observó al respecto importantes costumbres de los indígenas: "Es preguntado. el padre o la madre de la novia si viene virgen; e si dicen que sí y el marido no la halla tal, se la torna y el marido queda libre y ella por mala mujer conocida; pero si no es virgen y ellos son contentos, pasa el matrimonio, cuando: antes de consumir la cópula. avisaron que no era virgen, porque muchos hay que influiría en las corrompidas que no las virgenes".⁴

Según Laurette Sejourné, "la causa, del repudio sería la falta de rectitud; la falta moral no era la pérdida de la virginidad, sino la mentira (...) Que las vírgenes no fueran buscadas por el hecho de serlo, que lejos de ser una condición para el casamiento constituyera la virginidad única' mente un factor físico como otro cualquiera, susceptible de atraer o de repeler, supone una libertad en la mujer tanto más verdadera, que, a la vez que se daba a la joven la facultad de prostituirse antes de la boda sin que eso fuera motivo de escándalo, existía el voto de virginidad fuera de toda implicación religiosa (...).La violación era castigada en Nicaragua con la reducción a esclavitud del culpable, a beneficio de los padres de la víctima".⁵

Silvanus Morley, que ha estudiado a fondo las culturas mesoamericanas, manifiesta que "a la mujer soltera con uno o más hijos ilegítimos no se le hace más difícil conseguir un compañero que a sus hermanas más virtuosas"⁶

El cronista López de Gómara, refiriéndose a las mujeres de Mesoamérica escribía: "Nada les importa la virginidad". La igualdad social de la mujer aborigen y el derecho a hacer libre uso de su cuerpo dejó atónitos a cronistas como Fernández de Oviedo: En cierta fiesta muy señalada e de mucha gente (...) es costumbre que las mujeres tienen libertad, en tanto que dura la fiesta —que es de noche— de sé juntar con quien se lo paga o a ellas les placen, por principales que sean ellas en sus maridos. E pasada aquella noche, no hay de por ahí adelante sospecha ni obra del tal cosa, ni se hace más de una vez en el año (...) ni se sigue castigo ni celo ni otra pena por ello".⁷ Sejourné señala "que organizaban bailes para ellas solas, prohibidos a los hombres; que se embriagaban en los banquetes entre ellas y que llegaban a pegar al marido infiel".⁸

Practicaban normalmente el aborto, especialmente las jóvenes, pues —comentaba el cronista Fernández de Oviedo— "las viejas han de parir, que ellas no quieren estar ocupadas para dejar sus placeres, ni preñarse, para que pariendo se les aflojen las tetas, de las cuales mucho se precian, y las tienen muy buenas".⁹ Los europeos, asombrados de esta generalización del aborto en Indoamérica, se olvidaron que un comportamiento similar tuvieron las tribus galas y germanas antes de la conquista romana: "Entre los bárbaros —afirma Simone de Beauvoir— que practicaban el infanticidio, (el aborto) sólo era condenado si había sido perpetrado con violencia, contra la voluntad de la madre".¹⁰ Inclusive bajo los romanos el aborto no estaba prohibido.

Durante el período colonial, a pesar de las prohibiciones establecidas por los conquistadores, las mujeres indígenas y negras recurrieron a formas de resistencia aparente-

mente pasivas, negándose a tener hijos. Esta protesta contra los colonialistas era más ostensible en las esclavas recién llegadas de África. Cuando en el siglo XVIII los esclavos subieron de precio, las mujeres negras fueron estimuladas a tener hijos; los esclavócratas favorecieron sus matrimonios con esclavos y manumisos, además de rebajar las horas de trabajo a las esclavas embarazadas. No obstante, las mujeres continuaron sus prácticas abortivas, como una manera de expresar su resistencia a procrear nuevos esclavos. Las indígenas también se resistieron a tener hijos; los estudios de Lebrón de Quiñones han probado que en la zona occidental del Virreinato de Nueva España “se practicaba regularmente el aborto”.¹¹

La maternidad siguió siendo un hecho natural —como expresión de la única condición biológica relevante que diferencia a la mujer del hombre— pero bajo la Colonia la paternidad se convirtió en un fenómeno social inédito en América por cuanto, a diferencia de las culturas precolombinas, ahora había que certificar la filiación de los hijos. A ninguna mujer indígena se le hubiera ocurrido en el pasado presentar pruebas de su maternidad. Con la implantación de las costumbres europeas, los hombres crearon instituciones, como el matrimonio monógamo, para demostrar sin equívocos su paternidad.

Empero, el matrimonio monógamo durante la Colonia fue una institución sólo generalizada a nivel de la clase dominante española y criolla, ya que los indígenas y negros continuaron con sus prácticas ancestrales. Inclusive, el matrimonio entre negros estaba sujeto a las conveniencias económicas de los amos: “A pesar del interés de las autoridades civiles y eclesiásticas por mantener ciertas normas de moralidad, al promover los matrimonios entre esclavos, evitando así en lo posible las uniones ilícitas entre ellos, la realidad socioeconómica se imponía y muchos dueños de hatos y haciendas se oponían a la legalización de esas uniones. Esto se debía a que si se producía un casamiento entre esclavos de distintos amos, se planteaba el problema de que la mujer debía vivir en el mismo ‘repartimiento’ donde habitaba el marido, lo cual entorpecía su trabajo dentro de las propiedades de su amo. En algunos casos, éste prefería espontáneamente venderla al dueño del marido”.¹²

El matrimonio de la familia patriarcal blanca y en parte mestiza no otorgaba casi ninguna compensación a la mujer, la cual ni siquiera podía elegir su pareja. El matrimonio era de hecho un acto ritual, sin amor ni consenso. El matrimonio monógamo garantizaba la descendencia y el traspaso de la herencia a los hijos legítimos, dándole continuidad al patriarcado.

Paralelamente, se implantaba por primera vez en América la prostitución, como “complemento del matrimonio monógamo”¹³, no sólo por las necesidades de los primeros conquistadores sino por la ulterior consolidación de la familia blanca. San Agustín lo había dicho de otra manera: “si se prohíbe la prostitución, la licencia de las costumbre corromperá a la sociedad”, Quebrando la secular tradición de que la mujer es la creadora de la vida, simbolizada en la Diosa-Madre de los pueblos agroalfareros, los españoles y portugueses trasladaron a nuestra América el concepto machista aristotélico de que el verdadero generador de la vida es el hombre, que provee con su esperma la materia viva, mientras que la mujer es sólo el receptáculo pasivo y débil, concepción que se mantuvo hasta 1877, año en que se “descubrió” el papel fundamental de la mujer en el proceso de fecundación.

La mujer, particularmente blanca y mestiza, se fue haciendo inconscientemente reproductora del sistema de dominación patriarcal en su nuevo papel de ama de casa, como si ésa hubiese sido su condición natural. De la época colonial proviene también el hecho de que lo familiar debe quedar reservado al ámbito de lo privado, aunque es sabido que la familia — en su origen y desarrollo— constituye un fenómeno social. En las sociedades precolombinas, la vida cotidiana del clan, tanto de la pareja como de los hijos, tenía un carácter público que las comunidades indígenas trataron de mantener durante la Colonia.

Los matrimonios del sector blanco eran generalmente pactados por los padres de los novios, prevaleciendo la conveniencia económica. Se fijaba una dote con el fin de garantizar un “buen matrimonio” para la hija; dote que, además, creaba de hecho una diferenciación social entre las mismas mujeres. Si la novia se negaba a casarse con quien disponía el padre era sometida a todo tipo de presiones e incluso a castigos violentos o traslados forzosos a

otras regiones.

En caso de rebelión de la novia, el padre podía iniciar un proceso de “disenso matrimonial”, anota René de La Pedraja en un estudio sobre la mujer del Virreinato de Nueva Granada: “Antes de 1778 aunque no tenía unos cauces legales, la oposición familiar a los matrimonios se hacía sentir fuera del hogar. En particular, existía una tendencia entre las autoridades civiles y eclesiásticas a requerir la aprobación paternal antes de celebrarse el matrimonio, pero no fue hasta que se extendió a las Indias en 1778 la Real Pragmática Sanción de 1776 que autorizó formalmente a los padres a instaurar un proceso de ‘disenso matrimonial’ para impedir que sus hijas se casaran con personas desiguales”.¹⁴

Las separaciones en las parejas españolas y criollas más acomodadas eran escasas, por cuanto había que ocultar cualquier desavenencia con el fin de mantener hacia el exterior la imagen del matrimonio indisoluble, farsa que era sufrida fundamentalmente por la mujer. En cambio las separaciones eran más frecuentes entre las parejas de las capas sociales pobres, especialmente mestizos. Las principales causas de la separación eran el maltrato, la infidelidad del marido y las arbitrariedades con los hijos. Generalmente, los abogados terminaban fallando a favor de los hombres, y las mujeres tenían que salir del hogar para ganarse la vida como sirvientas o vendedoras ambulantes. La mujer que pasaba una cierta edad sin contraer matrimonio o sin tomar los hábitos de monja era mal vista y estaba sujeta a burla y agresión verbal permanente. La mujer soltera que pasaba los 25 años de edad podía formalmente desempeñarse en cualquier actividad, pero en los hechos era discriminada, teniendo de nuevo que refugiarse en el hogar de los padres o en el de alguna hermana o hermano para cuidar hijos y ancianos.

El número de divorcios y conflictos matrimoniales en las postrimerías del Virreinato del Perú “resulta bastante elevado si se compara, por ejemplo, con Francia (...) En el Perú de esos años (1790), el divorcio no significa autorización para contraer otra alianza matrimonial. Quedaba cancelado sólo para los efectos de la convivencia mutua (...) Aparte del divorcio, existían otras dos figuras jurídicas: la nulidad y el simple litigio. Entre 1760 y 1810, en el Arzobispado de Lima se presentaron 390 demandas de divorcio, de las cuales 289 fueron planteadas por mujeres. Las acusaciones más usuales que esgrimen éstas contra sus maridos son maltrato físico, injurias, falta de manutención, mientras ellos les enrostran abandono, libertad de costumbres. El cargo de adulterio aparece en ambas partes, aunque es más frecuente contra las mujeres. La familia era, de esta manera, otro terreno de confrontación. Diversas referencias, como ocupaciones y barrios, llevan a suponer un alto número de personajes de procedencia popular en estos juicios. En el lapso de cincuenta años apenas aparece un aristócrata. A pesar de que a su condición de pobreza, las mujeres sumaban la explotación doméstica e incluso la violencia sexual (cargos de abortos provocados y violaciones), ellas, insistimos, no se resignaban a su situación. Cuando los mecanismos legales no funcionaban, abandonaban a su marido (...) La familia no tiene en Lima el peso social que en otros lugares. Los matrimonios tan rápido como se forman se pueden separar (al año, en muchos casos). Sin contar desde luego las uniones ilegítimas”.¹⁵

Luego de este análisis, Alberto Flores Galindo reproduce un cuadro de hijos naturales declarados por la madre, que constituyen entre el 63 y 89 % del total de los casos registrados en la parroquia de San Lázaro entre 1760 y 1810. También incluye un cuadro de conflictos matrimoniales en Lima (1760-1810), según el cual hubo 283 litigios, 43 nulidades y 389 divorcios.¹⁶

Una muestra de trato patriarcal que daba un criollo culto a su esposa, se conserva en un documento de fines de la Colonia, redactado por Francisco José de Caldas, del Virreinato de Nueva Granada. En esta carta “muy reservada”, inspirada en el manual de *La perfecta casada* de fray Luis de León, el ilustre científico Caldas aconsejaba a su esposa: “Teme a Dios, guata sus santos mandamientos; séme fiel a los juramentos que nos prestamos delante de los altares el día de nuestro matrimonio; la fidelidad conyugal es la primera virtud de los esposos, y es la base de todos los bienes que se pueden esperar de dos casados (...) quiero que veles sobre la conducta de tu familia, y que no te olvides jamás que tu primera obligación, la más sagrada y sobre la que te tomará la más estrecha cuenta es el cuidado de la familia. Cela mucho y cela

sin descanso sobre la honestidad de tus criadas; separa toda mezcla de mozos; cuida de oír misa todos los días; cuida de rezar, en especial la doctrina cristiana todas las noches; cuida de confesarte con frecuencia y de que lo haga la familia (...) tiembla de los mozos seductores; teme menos morir que cometer un adulterio horrible, que no te dejará sino crueles remordimientos y amarguras espantosas: ama a Dios, entrégale tu corazón y cuida de entregarlo puro y sin pecado”.¹⁷ Los hombres “para lo público”, las mujeres “para el encerramiento”, había dicho fray Luis de León.

La Iglesia y la Mujer

Esta mediatización de la sexualidad femenina fue pacientemente elaborada a lo largo de los siglos por la Iglesia Católica. San Pablo ya cuestionaba a la mujer como reproductora de la vida, al decir que “no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón” (Corintios 1, 11-17), sentenciando: “tu deseo será el de tu marido y él reinará sobre ti” (Génesis 3-16). Otro padre de la Iglesia, Tertuliano, anatematizaba: “tú eres la puerta del infierno, tú fuiste la que rompió los sellos del árbol vedado”; mientras San Ambrosio racionalizaba el significado del patriarcado: “Adán fue inducido al pecado por Eva y no Eva por Adán. Es justo que aquel a quien la mujer ha inducido al pecado sea recibido por ella como soberano”. Este terrorismo ideológico-religioso llegó a autoconvencer a la mujer de que era un ser impuro e inferior. Ya lo dijo Santo Tomás de Aquino: “la mujer necesita marido no solamente para la generación, lo mismo que ocurre en los demás animales, sino también para su propio gobierno, pues el varón es más perfecto en cuanto a la razón y más enérgico en valor” (*Suma contra gentiles*, II, 123). Colocar a Eva como símbolo de la mujer es inducir a identificar a ésta con el pecado, con la “caída”, analizada latamente por San Agustín.

La sexualidad sólo era permitida en el matrimonio, pero a medias, siempre y cuando se realizara en función de la procreación, es decir, de la supervivencia de la especie. En un manual para casados, Fray Luis de Granada recomendaba en 1556 a los hombres: “usarás del matrimonio con toda honestidad conforme al fin que se ordena

(...) aquel acto carnal se ordena a la multiplicación del linaje humano para que no se venga a acabar”.¹⁸ De modo similar se pronunció el religioso Pablo de León en 1553 en su libro *Guía del cielo*: “la simple fornicación no es sino conjunción para engendrar”.¹⁹ Basados en el criterio de que el matrimonio es sólo para la procreación, los españoles trataban de casarse con adolescentes, porque mientras más jóvenes mayor era el tiempo disponible para aumentar la descendencia. El derecho civil y canónico llegó a autorizar el casamiento a las niñas de doce años. De ahí la frecuencia de uniones entre hombres de más de cincuenta años con jóvenes quinceañeras, obligadas a casarse por la fuerza y la imposición de los padres. Más de una se vengó, al decir del *Telégrafo Mercantil* de Buenos Aires (1801) respecto del casamiento de un viejo militar con una joven porteña: “Celebróse la función / e hizo feliz Isabel / a su esposo, y en pos de él / a toda la guarnición”.²⁰

La moral maniquea era optar por el bien, trascendiendo la sexualidad. Obviamente, estos principios estaban destinados a inhibir la sexualidad femenina y a reafirmar el régimen del patriarcado. Era un intento de desexualizar tanto el cuerpo humano individual como el cuerpo social, a instancias de la Iglesia y del propio Estado colonial.

La Iglesia Católica fue una de las primeras instituciones de la historia en prohibir de modo drástico el aborto. Sin embargo, dice Simone de Beauvoir, durante el Medioevo “se planteó una cuestión que fue objeto de infinitas discusiones: ¿en qué momento penetra el alma al cuerpo? Santo Tomás y la mayoría de los autores lo fijaron en cuarenta días para los niños y ochenta para las niñas; se hizo entonces una distinción entre el feto animado y el feto inanimado. En el transcurso de la Edad Media, el Libro de Penitencias dice: ‘si una mujer encinta hace perecer a su fruto antes de los cuarenta y cinco días, sufre una penitencia de un

año. Si es al cabo de sesenta días, de tres años. Por último, si el niño ya está animado, debe ser tratada como una homicida (...) hay una gran diferencia entre la madre pobre que destruye a su hijo por el trabajo que le cuesta alimentarlo, y la que no busca otra finalidad que ocultar el crimen de la fornicación' (...) La distinción entre el feto animado e inanimado desapareció en el siglo XVIII²¹

Los españoles y portugueses fueron portadores del mito de la virgen María, fenómeno sumamente extraño para las mujeres indígenas al comienzo de la conquista, pero luego fue incorporado a un sincretismo religioso que perdura hasta nuestros días. La Iglesia consagró a la virgen María en Madre de Dios, en modelo de las mujeres, en "el estereotipo de la Naturaleza de la Mujer *con* una maternidad misteriosamente virginal y una virginidad misteriosamente maternal".²²

María, *más* accesible a las mujeres que dios-hombre tiene múltiples. significaciones: "sirvienta del señor", madre de los huérfanos, consuelo de los débiles. Es un modelo abstracto de femineidad, "sin mancha", no poseída, venerable, mediadora de la salvación, reverso de Eva y, por encima de todo, mujer-madre. Así la representaron los colonizadores en los primeros altares que levantaron en las iglesias americanas. Por eso resulta muy sugestiva la virgen de la iglesia San Francisco de Bogotá, mostrando un pecho descubierto casi hasta la cintura, con una sensual cabellera larga desplegada al viento. Quizás un artesano indio o mestizo aderezó un ingrediente aborigen a la imagen de esa extraña mujer blanca.

Las luchas de la mujer

Una de las primeras mujeres que enfrentó a los conquistadores en la isla La Española fue la cacica Anacaona, de Jaragua. Luego de un período de conciliación para evitar una masacre de su gente, Anacaona se rebeló, siendo apresada en una celada tendida por los españoles y luego colgada.²³ Primeras en la línea de la resistencia a los españoles en Colombia fueron las cacicas Gaitana, Ague y Ayunga, aunque algunas traicionaron a su pueblo colaborando con los conquistadores, como la Malinche de Hernán Cortés.

Las mujeres indígenas intervinieron masivamente en las luchas por la tierra y en defensa de su etnia. Desde Guacolda hasta Micaela estuvieron junto a su pueblo combatiendo a los colonizadores. La actitud de la mapuche Fresia de arrojar su hijo a Caupolicán por haberse dejado apresar por los invasores españoles a mediados del siglo XVI no es una mera acción de valor, como lo presenta el anecdotario escolar, sino que demuestra fundamentalmente la relevancia que aún tenía la mujer en aquel período histórico.

Las mujeres negras participaron en diversas formas de resistencia, como las prácticas mágicas, la música afro, la medicina casen y, sobre todo, en las innumerables rebeliones. Guiomar compañera del negro Miguel, combatió junto a él en la primera rebelión de esclavos en Venezuela (1552), siendo proclamada reina del cumbe, a la usanza africana. Juana Francisca, María Valentina y Juana Llanos fueron importantes protagonistas de la rebelión encabezada por el negro Guillermo en 1771-74 en la zona del Tuy Barlovento, cerca de Caracas, que sacudió el dominio los "gran cacao". Trinidad, Polonia y Juana Antonia participaron activamente en la insurrección del negro José Chirino (1796), una de las grandes rebeliones que se combinó la liberación de los esclavos con la lucha la independencia. Algunas mujeres negras del Brasil se rebelaron como Filippa Aranha, fugada de un ingenio azu-carero, que se fue a vivir a una tribu indígena del Amazonía dondó llegó a ser cacica de los indios malalí.

La mujer blanca ha sido destacada, desde el punto de vista masculino, solamente por su belleza, por su condidecondición de madre y fiel esposa y, en algunos casos, por acciones individuales de relevancia. Así, desfilan por las páginas de nuestra historia colonial la figura de Inés de Suárez, compañera del conquistador Pedro de Valdivia, y el paso por la región andina de la monja Alférez.

José Luis Romero ha señalado aspectos importantes de la vida cotidiana de las mujeres de la clase dominante: “llegadas de España e hijas de conquistadores, adquirieron la autoridad que les permitía su condición en la nueva sociedad. Fueron a veces encomenderas en los campos, y la Quintrala dio buena prueba en Chile de la férrea voluntad con que eran capaces de defender sus derechos y propiedades. En las ciudades procuraron crear el ambiente de distinción propio de las cortes y las ciudades españolas, rodeadas de esclavos y criados. Algunas se dejaron llevar por el encanto de los lances de amor, lo suficiente como para hacer de la ‘tapada’ limeña un arquetipo de la coquetería cortesana; y otras se deslizaron hacia tormentosos dramas pasionales como los que recuerda Rodríguez Freyle en *El Carnero* hablando de la sociedad bogotana de principios del siglo XVI o los que tuvieron como protagonistas en Santiago de Chile a las mujeres de la casa de los Lisperguer. No faltaron ejemplos de la decisión de aceptar pesadas responsabilidades políticas, como la viuda del gobernador de Bahía Jorge Alburquerque o la del gobernador de Guatemala Pedro de Alvarado”.²⁴

Una de las mujeres más notables de la Colonia fue sor Juana Inés de la Cruz, cuyo verdadero nombre era Juana de Asbaje y Ramírez de Santillana; nacida en 1651 en San Miguel de Tepantla México, hija natural de padre vasco, Pedro Manuel de Asbaje, y de madre criolla, Isabel Ramírez. Interesada desde niña en el estudio, le pidió a su madre que la enviase a la escuela vestida de hombre para poder estudiar, rompiendo los prejuicios y las discriminaciones que existían respecto de la mujer que quería cultivar su inteligencia. A los trece años fue dama de compañía de la virreí Leonor de Carreto; aburrida de la vida de corte o quizá decepcionada de una relación amorosa, ingresó a un convento de Las Carmelitas a los quince años, donde encontró el refugio que buscaba para poder estudiar y escribir, aunque le molestaban las obligaciones formales de la vida monástica.

Sor Juana, al igual que otras religiosas de la época medieval y moderna, descubrió que la vida en los conventos ofrecía un pequeño espacio de libertad e independencia para desarrollar las capacidades creadoras de su sexo. Eloisa había sido abadesa, además de enamorada. Catalina de Siena y Teresa de Avila, posteriormente elevadas a la categoría de santas, desplegaron gran actividad, administrando escuelas y conventos. Esta idea del retiro se amplió luego al sector laico. “En 1697, Mary Asteil, autora de *A Serious Proposal to the Ladies*, dio a conocer un plan para una especie de convento académico donde las mujeres pudieran retirarse del mundo y adquirir instrucción”.²⁵

En su convento, sor Juana escribió sobre el amor, las pasiones, los celos, el orgullo, la esperanza y la felicidad. En su permanente búsqueda de la identidad femenina, se planteó el problema del papel del sexo en relación con el desarrollo del intelecto, reflexionando en un verso sobre la triste condición de su genero: ¿Qué podemos saber las mujeres sino filosofías de la cocina?”. En su respuesta “a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz”, adoptó con ironía la función de docta intelectual: “Pues, ¿cómo me atrevería yo a tomarlo (al Cantar de los Cantares) en mis indignas manos, repugnándolo el sexo (femenino), la edad y sobre todo las costumbres (...) ¿Qué entendimiento tengo yo? ¿Qué estudio? ¿Qué materiales? (...) Pero fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras que ni ajenas reprensiones han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mi (...) Y sabe que le he pedido que apague la luz de mi entendimiento, dejando sólo lo que baste para guardar su ley, pues lo demás sobra (según algunos) en una mujer, y aun hay quien diga que daña”.²⁶

Conocidos son sus versos de crítica a la moral patriarcal: “Hombres necios que acusáis! a la mujer sin razón,/ sin ver que sois la ocasión! de lo mismo que culpáis”? Sor Juana trató, asimismo, de encontrar sus raíces indoamericanas adentrándose en la cultura aborigen a través del estudio del nahuatl lengua que “conoció tan bien que fue capaz de escribir versos en ella”.²⁸ En el auto *El divino Narciso* puso el acento en la importancia de la cultura de Tenochtitlán, antes de ser conquistada por los españoles, mostrando la singularidad de su vida cotidiana; en una de las escenas presentó a América simbolizada en una India. Para conocer el

mundo aborigen dispuso de una biblioteca de 4000 volúmenes, donde abundaban los títulos de los principales cronistas de la conquista; uno de sus objetivos fue desmontar la mistificación que habían hecho los españoles sobre la irracionalidad, incultura, malas costumbres y falta de inteligencia de los indígenas.

A modo de conclusión podríamos decir que si el movimiento feminista ha sabido rescatar a Sor Juana Inés por sus aportes relacionados con la búsqueda de la identidad femenina, todavía los historiadores no le han rendido el justo homenaje —quizá por ser mujer— respecto de sus esfuerzos por recuperar, en plena Colonia, el significado de las culturas aborígenes americanas.

Otra destacada mujer fue Manuela Beltrán, vendedora callejera del Virreinato de Nueva Granada, participante activa en la insurrección de los Comuneros del Socorro el 16 de marzo de 1781, en contra de un nuevo impuesto fijado por la corona española. Manuela fue a la Alcaldía, arrancó el bando escrito del impuesto, simuló limpiarse con él y lo arrojó al viento. Las masas avanzaron sobre el Cabildo y las autoridades godas huyeron. Mil delegados eligieron un comando especial de lucha, que fue tramitado por el arzobispo para ganar tiempo, mientras los españoles preparaban la represión. La insurrección de los Comuneros -afirma el investigador colombiano llené de la Pedraja— fue un movimiento “iniciado por las mujeres, aunque esto no es generalmente reconocido (...) Manuela Beltrán era una mujer del pueblo que trabajaba en los textiles y poseía dones de liderazgo reforzados por la autoridad de sus 57 años de edad, y es seguro que bajo su dirección el movimiento hubiera avanzado con mayor decisión. Pero ella desapareció inmediatamente de las páginas de la historia sin saberse de su eventual paradero, lo cual hace sospechar que ella fuera víctima de alguna vil maniobra de la clase alta del Socorro para excluirla de toda participación”.²⁹

Micaela Bastidas, compañera de Tupac Amaru, de clara estirpe indígena, combatió en la gran insurrección de 1780: “Toda la vida compleja de la retaguardia indígena estaba a su cargo”.³⁰ Cuando Tupac vaciló en avanzar sobre el Cuzco, después del triunfo de Sangará sobre los españoles, Micaela incitó a su compañero a marchar rápidamente sobre la antigua capital de los incas: “como doña Micaela no era una persona que se satisfacía con dar consejos únicamente, en la misma carta del 7 de diciembre (1780) anunció a su esposo el propósito de reclutar gente para estar rodeando poco a poco el Cuzco. Corresponde añadir que ésta no fue la única acción netamente militar emprendida por Micaela Bastidas. Toda vez que peligrosamente la rebelión, o lo creía necesario, acaudillaba huestes indígenas”.³¹ Además de Micaela Bastidas, en la rebelión de Tupac Amaru participó activamente Bartolina Sisa, compañera de Julián Apasa. Juntos sitiaron La Paz durante cuatro meses, al frente de más de 40.000 indígenas, poniendo en jaque al Estado colonial. ,

Lorenza Abimañay, nacida en un hogar indígena de la zona del Chimborazo, siguió el camino de lucha de otras mujeres de su pueblo, como Rosa Señapanta, Margarita Ochoa, Baltazara Chuiza y Margarita Pantoja.³² En 1803, Lorenza Abimañay, junto con Jacinta Juárez y Lorenza Peña, encabezó una rebelión de 10.000 indígenas en Guamote y Columbe (Ecuador) en contra de la tributación, al grito de “sublevémonos, recuperemos nuestra tierra y nuestra dignidad”.³³ Aplastada la rebelión, Lorenza fue degollada junto con Cecilio Tanday y Valentín Ramírez “para que se perpetúe la memoria del castigo aplicado”, según rezaba la sentencia dictada por las autoridades de la Real Audiencia de Quito.

En suelo latinoamericano surgió durante la Colonia uno de los primeros hombres que reivindicó el papel de la mujer en la sociedad. Fue Francisco de Miranda, hijo de familia canaria, nacido en Caracas en 1750. Pronto se convirtió en precursor de la independencia y en adalid de la unidad latinoamericana.

Miranda fue también el primero en apreciar la magnitud de la opresión ejercida por el patriarcado. A fines del siglo XVIII llegó a plantear que las mujeres debían ser consultadas en las actividades políticas, pues esa “mitad de individuos” tenía derecho a estar representada en

el gobierno. Esta marginación de la mujer, decía Miranda, constituye una “injusticia irritante, muy digna de ser tomada en consideración por nuestros sabios legisladores americanos”.³⁴

A fines del siglo XVIII Miranda manifestaba al alcalde de París, M. Pethion: “¿Por qué en un gobierno democrático la mitad de los individuos no están directa o indirectamente representados, siendo así que ellas (las mujeres) se hallan igualmente sujetas a esa severidad de las leyes que los hombres han hecho conforme a su voluntad? ¿Por qué, al menos, no se las consulta acerca de las leyes que les conciernen más directamente, como son las del matrimonio, divorcio, educación de los hijos? Confieso que todas estas cosas me parecen indignantes Usurpaciones y muy dignas de ser tomadas en consideración por nuestros sabios legisladores. Si tuviera aquí mis papeles encontraría algunas observaciones que he hecho sobre el mismo tema hablando con algunos legisladores de América y de Europa, los cuales no me han dado ninguna razón satisfactoria, y la mayor parte han convenido en que se trata de una injusticia”.³⁵

Como puede apreciarse, el espíritu libertario de Miranda llegó a formular lo que muy pocos hombres de su época se atrevieron a plantear: el derecho igualitario de la mujer a participar tanto en política como en la educación, su derecho a ser igual al hombre en la generación del poder y en la decisión de problemas como el divorcio. Miranda no planteaba estas ideas precursoras del movimiento de emancipación de la mujer de manera circunstancial al alcalde de París, sino que formaban parte de un conjunto de ideas reflexionadas largo tiempo, condensadas en notas personales sobre el tema de la opresión de la mujer, donde alude a conversaciones con políticos de América y Europa.

Estas ideas avanzadas de Miranda expresaban una corriente de reivindicación de la mujer que embrionariamente asomó en el siglo XVIII, rememorando el papel de la mujer en las culturas agro-alfareras, la rebelión de Safo, Aspasia y las Sabinas en la sociedad grecorromana; la participación de la mujer en el movimiento herético de los cátaros y valdenses en la Baja Edad Media; las cortes de amor de Leonor de Aquitania, donde las sentencias favorecían a las mujeres casadas por amor, a despecho de los señores feudales; la precursora del feminismo, Christine de Pisan (1365-1431), quien en su novela *La ciudad de las mujeres* puso de manifiesto la capacidad de la mujer para gobernar; la poetisa Lady Winhilea que protestó, como Margarita de Valois y Margarita de Navarra, por la discriminación a la mujer, y la duquesa de Newcastle, que en 1662 dijo:

“las mujeres viven como polillas o mochuelos y mueren como gusanos”.³⁶

Especial mención cabe hacer de Mary Wollstonecraft, quien a través de su *Vindicación de los derechos de la mujer* criticó la posición de Rousseau sobre la educación de la mujer, señalando que por esa vía se reforzaba su condicionamiento cultural; la mujer no tiene siquiera tiempo para pensar porque “tiene que remontar dificultades inherentes a su sexo, lo que requiere poderes casi sobrehumanos”.³⁷

El ilustre venezolano, asiduo lector de libros en siete idiomas, probablemente había leído a otros hombres que también reconocían los derechos de la mujer, como Poulain de la Barre, quien en 1673 publicó el opúsculo *De la igualdad de los dos sexos*; de inspiración cartesiana, planteó el tema de la mujer desde un punto de vista moral y social, cuestionando la superioridad de los hombres: “De todos los prejuicios el más común es el que proclama la desigualdad de los sexos (...) es frecuente atribuir a la naturaleza lo que tiene un origen social”.³⁸ Daniel Defoe había también defendido en 1698 el derecho de la mujer a la educación: “estoy convencido de que si las mujeres disfrutasen de las ventajas de una educación igual a la nuestra, serían culpables de menos cosas que nosotros”.³⁹

Miranda conoció las posiciones de Diderot, d’Alembert y Montesquieu, quienes a pesar de su ambigüedad entre la problemática general de la mujer tuvieron en general una actitud progresista. Más definido fue Condorcet en relación a los derechos civiles y políticos de la mujer, aunque en el momento de aprobarlos retrocedió ante la asamblea General de la Revolución Francesa, sobre todo por el empuje de Olympia de Gouges, autora en 1789 de la primera Declaración de los Derechos de la Mujer; “¿Quién le ha dado al hombre el privilegio

de oprimir a mi sexo? (...) pretende ganar ahora sus derechos en la revolución, pero nada para nosotras". En el artículo IV denunciaba la arbitrariedad de los hombres: "El ejercicio de los derechos de la mujer no tiene más límites que la tiranía perpetua que el hombre ha ejercido; estos límites deben ser reformados por las leyes de la naturaleza y la razón". Artículo VI: "todos los ciudadanos deben acceder por igual a los cargos y empleos públicos, según sus capacidades y sin otra distinción que la de sus virtudes y talentos". Olympia planteaba que la participación no debía quedar limitada al voto, sino abarcar a todas las esferas de la sociedad, como la elaboración del presupuesto de la República y el derecho de control de los ciudadanos: "la masa de mujeres, al igual que los hombres, tiene el derecho de exigir cuentas a la administración pública".⁴⁰ Las ideas de Miranda fueron, pues, elaboradas al calor de estas influencias y, sobre todo, de la praxis de las mujeres en la Revolución Francesa.

NOTAS

- 1 CIEZA DE LEÓN: **Del Señorío de los incas**, Buenos Aires, 1944, p. 272.
- 2 LAURETTE SEJOURNÉ: **Antiguas culturas precolombinas**, Siglo XXI Madrid, 1971, p. 131.
- 3 RUBÉN SILIÉ: **Economía, esclavitud y población. Ensayo de interpretación histórica del Santo Domingo español en el siglo XVIII**, Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1976, p. 117.
- 4 FERNÁNDEZ DE OVIEDO: **Historia general y natural de las Indias**, Libro 42, cap. III, Madrid, 1851.
- 5 LAURETTE SEJOURNÉ: **op. cit.**, Pp. 127 y 128.
- 6 SILVANUS MORLEY: **La civilización maya**, FCE, México, 1947, p. 48.
- 7 FERNÁNDEZ DE OVIEDO: **op. cit.**, Libro 42, cap. XII y Libro 24, cap. III.
- 8 LAURETTE SEJOURNÉ: **op. cit.**, p. 131.
- 9 CIT. **por Ibid.**, p. 130.
- 10 SIMONE DE BEAUVOIR: **El segundo sexo**, **op. cit** vol. 1, p. 156.
- 11 CIT. **por ENRIQUE SEMO: Historia del capitalismo en México**, ERA, México, 1975, p. 78.
- 12 ERMILIA TROCONIS DE VERACOCHEA: "Aspectos generales de la esclavitud en Venezuela", en revista *Tierra Firme*, Caracas, N° 8, oct-dic. 1984, p. 445.
- 13 FEDERICO ENGELS: **El origen de la...**, **op. cit.**, p. 70.
- 14 RENÉ DE LA PEDRAJA: "La mujer criolla y mestiza en la sociedad colonial, 1700-1830", en revista **Desarrollo y Sociedad**, No 13, CEDE, Bogotá, enero 1984, p. 202.
- 15 ALBERTO FLORES GALINDO: **Aristocracia y plebe. Lima 1760-1830**, Mosca Azul, Lima, 1984, Pp. 174 y 175.
- 16 **Ibid.**, Pp. 175 y 177.
- 17 Citado por **Ibid.**, Pp. 211 y 212.
- 18 Citado por RICARDO RODRÍGUEZ MOLAS: **Divorcio y familia tradicional**, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1984, p. 16.
- 19 **Ibid.**, p. 16.
- 20 **Ibid.**, p. 42.
- 21 SIMONE DE BEAUVOIR: **El segundo sexo**, **op. cit.**, vol. 1, p. 156.
- 22 VIVIAN M. MOTA: "Iglesia, mujer y sexualidad", *Mujer*, No 20, Lima, 1979, p. 8.
- 23 JEAN-BAPTISTE LE PERS: **Histoire civile, morale et naturelle de l'Isle de Saint-Domingue**, Colec. Lugo, Archivo General de la Nación, República Dominicana, 1947-48.
- 24 JOSÉ LUIS ROMERO: **Latinoamérica, las ciudades y las ideas**, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, p. 76.
- 25 SHEILA ROWBOTHAN: **La mujer ignorada por la historia**, Ed. Pluma/Debate, Bogotá, 1980, p. 25.
- 26 SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: **Antología clave**, Biblioteca Popular, Santiago, 1971, Pp. 143 a 145.
- 27 **Ibid.**, p. 48.
- 28 JOSEFINA MURIEL: **Cultura femenina novohispana**, UNAM, México, 1982, p. 211.
- 29 RENÉ DE LA PEDRAJA: **Lamujer criolla. . .**, **op. cit.**, p. 227.
- 30 BOLESLO LEWIN: *Túpac Amaru*, Siglo XX Buenos Aires, 1973, p. 35.
- 31 **Ibid.**, Pp. 35 y 36.
- 32 CEDEP: **Lorenza Abirnañay, la mujer en la lucha del pueblo**, Centro de Educación Popular, Quito, 1983, p. 15.
- 33 PATRICIO YCAZA: **La presencia combativa de la mujer en el Ecuador**, mimeo, Quito, 1984, p. 5.
- 34 LUCILA LUCIANI DE PÉREZ DÍAZ: "Miranda, precursor del feminismo", en *Revista Nacional de Cultura*, Nros. 78-79, Caracas, 1950, p. 27.
- 35 CARACCIOLLO PARRA PÉREZ: **Miranda y la Revolución Francesa**, Ed. del Banco del Caribe, Caracas, 1966, tomo II, p. 167.
- 36 SIMONE DE BEAUVOIR **op. cit.**, t. 1, p. 139.
- 37 MARY WOLLSTONECRAFT: **Vindicación de los derechos de la mujer**, Debate, Madrid, 1977, p. 9.
- 38 MAITÉ ALBISTUR Y D. ARMOGATHE: **Histoire du féminisme français**, Ed. Des Fames, París, 1977, Y.I, pp. 227 y 232.
- 39 SHELLA ROWBOTHAM: **Op. Cit.**, p. 241.
- 40 M. ALBISTUR Y O. ARMOGATHE: **op. cit.**, t. 1, Pp. 331 a 334.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enriquez", CEME:

<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos las envías para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores.