



1848

EL MANIFIESTO DE SENECA FALLS

Alicia MIYARES

Uno

Si ponemos cara a la libertad, quizá entre muchas representaciones, nos venga a la mente el cuadro de Delacroix *La libertad guiando al pueblo* que celebraba la revolución de 1830 como un estallido social de libertad. La mujer que muestra la desnudez de su pecho y camina entre los muertos enarbolando la bandera de la libertad es el reflejo de una serie de convulsiones sociales que agitarían a Europa en los años de 1830 a 1848. Revoluciones sociales imparables en las que se exigía el reconocimiento de la propiedad, la libertad económica y laboral, la libertad de prensa y el sufragio como un derecho del ciudadano y no, como se venía entendiendo, como una función relacionada con su capacidad, determinada generalmente por la propiedad u otros requisitos.

Los ideales de libertad y de igualdad encontraban su expresión plástica a través de las mujeres como símbolos de la pureza, inocencia y justicia de una petición de derechos para los varones. Pero la imagen estetizada de las mujeres no alcanza a las de carne y hueso; éstas seguían siendo consideradas un todo indiferenciado sometido a la reacción y a la tradición de las costumbres que se instaló en Europa después de la Revolución Francesa. Así es como quedó glorificada para la historia la fecha de 1848 como nacimiento del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, y enterrada para la historia como nacimiento del primer movimiento feminista organizado en América.

La revolución social de 1848 y su precedente la de 1830, si bien estaban abocadas al fracaso, supusieron las reacciones sociales más firmes al absolutismo del poder. Tanto en 1830 como en 1848 las exigencias y derechos que provocaron los fenómenos revolucionarios marcaron el acontecer político posterior: libertad, derecho a la propiedad, sufragio. Europa, en los años transcurridos entre las dos revoluciones burguesas, fue testigo de la eliminación gradual o total de las barreras legales que privaban a los campesinos o siervos de diversos derechos, incluyendo el derecho a tener propiedades, ejercer ciertas profesiones o disponer de sus personas libremente. Las revoluciones burguesas fueron revoluciones sociales, confirmando como evidentes e indiscutibles ciertos derechos que podríamos resumir en el derecho a la libertad. Este ideal de libertad es el fermento de las vindicaciones feministas, pues el reconocimiento de propiedad para campesinos, siervos y judíos pone de manifiesto la indefensión legal en la que se hallan las mujeres. Las revoluciones sociales confirmaron que el derecho a la propiedad era la principal fórmula para alcanzar la independencia.

En América el derecho de propiedad se tradujo en la reivindicación de libertad para los esclavos. A partir de la década de los treinta se formaron, de manera masiva y organizada, grupos antiesclavistas de ideología liberal. Las mujeres participaron de manera activa en la recogida de firmas y peticiones abolicionistas. En 1837 tuvo lugar en Nueva York el primer Congreso antiesclavista femenino. Las hermanas Grimké realizaron giras de conferencias por diversas ciudades de Nueva Inglaterra. Denunciaban la complicidad de las iglesias en el mantenimiento de la situación de inferioridad de los negros. La reacción fue inmediata: la asociación de pastores congregacionistas publicó una carta pastoral que sostenía que el papel de las mujeres no consistía en tratar asuntos públicos. La participación organizada femenina en estos grupos antiesclavistas y los virulentos ataques

que por ella se produjeron, suscitaron la controversia sobre los derechos de las mujeres. Las mujeres más conscientes comprendieron que era necesario luchar globalmente «por un nuevo orden de cosas». En 1838 Sarah Grimké en sus *Cartas sobre la igualdad de los sexos y la situación de la mujer* escribía: «Me regocijo porque estoy convencida de que a los derechos de la mujer, lo mismo que a los derechos de los esclavos, les bastará con ser analizados para ser comprendidos y defendidos, incluso por algunos de los que ahora tratan de asfixiar los irreprimibles deseos de libertad espiritual y mental que se agitan en el corazón de muchas mujeres y que apenas se atreven a descubrir sus sentimientos» (1).

En 1840 Elizabeth Cady se casó con Henry Stanton uno de los más activos y prominentes abolicionistas. Ambos asistieron a la convención mundial antiesclavista celebrada en Londres. Fue allí donde Elizabeth Cady conoció a Lucretia Mott, constataando ambas su frustración por la falta de derechos de las mujeres. Comenzaron así a gestarse las vindicaciones de los derechos de las mujeres. Las mujeres americanas sólo tenían que contrastar con las «Declaraciones de derechos» de las colonias y nuevos Estados. La más evidente era la «Declaración de derechos» de Virginia, que recoge la idea lockeana de la igual libertad natural originaria y de la existencia de derechos innatos. Sin embargo, la fuente más clara de inspiración la tenían en la propia Declaración de Independencia (1776), de raíz profundamente ilustrada, que enumera entre los derechos naturales e inalienables la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. La Declaración, redactada por Jefferson, aseguraba que la función del gobierno consistía en preservar estos derechos naturales. Jefferson se pronunció contra el derecho de primogenitura, contra la esclavitud y contra todo menoscabo de la libertad religiosa. Los principios de la democracia jeffersoniana son el gobierno limitado, los derechos del hombre y la igualdad natural. La América de los años previos a 1848 vive sumergida en los principios que guiaron a Jefferson, aunque no los ponga en práctica. Estas mismas ideas de libertad y propiedad inspiraron la Declaración de Seneca Falls.

En 1848 alrededor de setenta mujeres significativas y treinta varones, liderados por Elizabeth Cady Stanton y Lucretia Mott, se reúnen para estudiar las condiciones y derechos sociales, civiles y religiosos de la mujer. Al término de la Asamblea redactan un texto cuyo modelo es la Declaración

(1) Citado en *Antología del feminismo*, Amalia Martín-Gamero (comp.), Alianza, 1975, pág. 102.

de Independencia. En la declaración de Seneca Falls, que ellas llamaron «Declaración de sentimientos», encontramos dos grandes apartados teóricos: de un lado, las exigencias para alcanzar la ciudadanía civil y, de otro lado, los principios que deberían modificar las costumbres y la moral. Por su tradición republicana (derechos del hombre e igualdad natural) las mujeres allí reunidas exigen plena ciudadanía; por su tradición protestante (libertad individual) apelan al derecho de la conciencia y la opinión. La vindicación de ciudadanía civil suponía la modificación de las leyes que impedían «la verdadera y sustancial felicidad de la mujer». La ley situaba a las mujeres en una posición inferior a la del hombre, lo que era contrario al gran precepto de la naturaleza «la mujer es igual al hombre». La Declaración de Seneca Falls se enfrentaba a las restricciones políticas: no poder votar ni presentarse a elecciones, ni ocupar cargos públicos, ni afiliarse a organizaciones políticas, ni asistir a reuniones políticas. Iba también contra las restricciones económicas: la prohibición de tener propiedades, puesto que los bienes eran transferidos al marido; la prohibición de dedicarse al comercio, tener negocios propios o abrir cuentas corrientes. La Declaración se expresaba en contra de la negación de derechos civiles o jurídicos a las mujeres.

El 19 de julio de 1848 en el estado de Nueva York y en la capilla wesleyana de Seneca Falls fue aprobado el documento conocido como «Declaración de Seneca Falls» o «Declaración de sentimientos». A partir de este momento los esfuerzos igualitarios y aislados de muchas mujeres y algunos varones comenzaron a canalizarse en movimientos feministas organizados y conscientes, primero en América después en el resto de los países. La declaración consta de doce decisiones, siendo once de ellas aprobadas por unanimidad y la número doce, la que hace referencia al voto, por una pequeña mayoría.

A la vista de la total privación de derechos de las mujeres, de su degradación social y religiosa a causa de unas leyes injustas, las mujeres allí reunidas toman una serie de acuerdos. Comentaré en este artículo los más significativos.

Dos

«Decidimos: que todas aquellas leyes que sean conflictivas en alguna manera con la verdadera y sustancial felicidad de la mujer, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y no tienen validez, pues este precepto tiene primacía sobre cualquier otro.»

El código civil napoleónico de 1804 da cuerpo a la idea según la cual la mujer es propiedad del hombre y tiene en la producción de los hijos su tarea principal. El primer periodo del siglo XIX busca sobre todo tomar distancia del importante periodo precedente, la Ilustración. Y así presenta acusados rasgos conservadores. Se aleja de las posiciones contractualistas. Frente a éstas el siglo XIX exaltará las raíces ancestrales, la vuelta al pasado, los rasgos diferenciales. Como pone de manifiesto Amelia Valcárcel, el primer periodo del siglo XIX, hasta el 48, se centrará en la idea de *pietas* y tradición. A partir del 48 se exaltará la individualidad anormal. Las condiciones de la naciente sociedad industrial y el rechazo de la legitimación contractualista de lo político hacen que se recurra a explicaciones naturalistas de la vida social y de las diferencias de estatus y poder (2). Las revoluciones sociales tenderán a reconducir esta situación por los caminos de la libertad, pero no contemplan solucionar la cuestión de los sexos. El argumento se hallará en la naturaleza, pues ésta prueba que la desigualdad es «natural». Mas aún, la «natural» naturaleza de las mujeres es esencial y constitutiva. El siglo XIX traduce por naturaleza lo biológico, lo formado por pares de opuestos que en la mayoría de los casos alcanza realidad en el referente sexual: fuerza-debilidad o varón-mujer, acción-pasividad o varón-mujer, inteligencia-imitación o varón-mujer, razón-irracional o varón-mujer, dominio-sumisión o varón-mujer, Estado-familia o varón-mujer y así podríamos seguir hasta el desmayo.

El ideal de naturaleza en el que se inspira, por el contrario, este punto de la Declaración es propiamente ilustrado. Es el esfuerzo contractualista por reconocer como derechos naturales y constitutivos de todos los seres humanos la libertad, la propiedad y la felicidad. El espíritu que alienta la redacción de la Declaración de Seneca Falls, es el espíritu de Locke. En el año 1680 aparece la obra de Sir Robert Filmer, *Patriarca o del poder natural de los reyes*, un alegato a favor de la idea patriarcal del poder. Locke se apresura a refutar a Filmer, como portavoz de la política conservadora, y dedica a ese tema la totalidad del *Primer tratado*.

El sistema de Filmer —escribe Locke— descansa en dos premisas: «Todo gobierno es monarquía absoluta» y «ningún hombre nace libre». Ninguna de ambas tesis puede, según nuestro filósofo, ser fundamentada ni por la Escritura ni por la razón. Filmer mal interpreta el Génesis al entender que Dios creó a

(2) Amelia Valcárcel, *La política de las mujeres*, Cátedra, 1997, pp. 22-24.

Adán y le dio la soberanía sobre Eva y, por deducción, sobre todas las criaturas. Locke refuta tales creencias apresuradas e injustificadas. No hay pruebas ni conexión coherente entre el texto bíblico y las afirmaciones que hacen de Adán el rey de la creación, que le den el poder sobre todas las criaturas y le hacen soberano de una descendencia aún inexistente. No hay base en las Escrituras para suponer una sanción divina del dominio de Adán sobre la mujer. Todo lo contrario, el Génesis dice que «Dios les bendijo y les dijo: “dominad a todos los seres”». Ambos, varones y mujeres, recibieron así el mismo mandato divino. ¿Con qué derecho se puede proclamar la soberanía del hombre sobre la mujer? Como veremos más adelante, Locke anticipa alguna de las ideas que van a ser ampliamente tematizadas por las mujeres que suscriben el texto de la declaración de Seneca Falls.

Esta idea de naturaleza en la que los seres humanos nacen libres e iguales será también punto de partida del pensamiento de Rousseau. Pero el filósofo ginebrino atribuye naturalezas distintas a varones y mujeres cuyo origen se encuentra en estadios diferenciados del estado de naturaleza. Emilio es el producto del estado de pura naturaleza, siendo sus principios reguladores de la acción la libertad y la igualdad que representa la subjetividad del modelo político. Sofía es producto del estadio presocial. En el ámbito de la domesticidad, Sofía aprende las técnicas de regulación de sus deseos. El espacio público, en tanto espacio de la libertad y de la autonomía moral, no puede existir sin el espacio privado, en cuanto lugar de reproducción de lo público y de sujeción de las mujeres mediante el contrato de matrimonio. La primacía del varón va acompañada de la necesidad de que Sofía aprenda a padecer y a soportar la injusticia y los agravios del marido: «Formada para obedecer a un ser tan imperfecto como el hombre, con frecuencia tan lleno de vicios y siempre tan lleno de defectos, debe aprender con anticipación a sufrir incluso la injusticia y a soportar las sinrazones de un marido sin quejarse» (3). El estado de naturaleza masculino se constituirá en soporte del espacio público y el femenino en fundamento del privado. Las diferencias sociales entre varones y mujeres se deben a sus distintas formas de subjetividad que a su vez están ancladas en diferencias sexuales. Emilio ha de recibir una educación para la autonomía moral y Sofía una educación orientada a la dependencia y la sujeción a Emilio. La diferencia entre Emilio y Sofía es la diferencia entre libertad y sujeción.

(3) Rousseau, *Emilio o la educación*, Bruguera, 1979, pág. 516.

Es a la también ilustrada Mary Wollstonecraft a quien corresponde la crítica de los planteamientos roussonianos en su libro *Vindicación de los derechos de la mujer* que serviría de guía para el feminismo posterior. Así para la autora inglesa, Sofía no representa a las mujeres, antes bien es un ideal de mujer que habita en el imaginario masculino. Es un artificio producto de una educación que consiste en hacer dependientes a las mujeres y de ahí la mentalidad misógina concluye que esa dependencia es natural. Mary Wollstonecraft toma el propio concepto roussoniano del estado de naturaleza para desmontar las tesis misóginas de Rousseau: si la igualdad es el rasgo fundamental del estado de naturaleza ¿por qué las mujeres deben estar socialmente sometidas al varón? Si ambos sexos tienen los mismos derechos naturales, ambos sexos deberán tener los mismos derechos sociales.

El siglo XIX lejos de separarse de los planteamientos roussonianos, aunque los critique en sus aspectos contractualistas, redefinirá el sistema patriarcal de Rousseau en cuanto al ideal de familia y el ideal de feminidad. Si con Rousseau la domesticidad y feminidad son el ámbito presocial, en el siglo XIX la domesticidad y feminidad son naturaleza biológica muy lejos de la civilidad e individualidad que consisten en la doma de lo natural y son propios sólo de los varones. Para Hegel, por ejemplo, las mujeres pertenecen a la familia, están fuera de la ciudadanía y de los intereses universales. Tampoco tienen individualidad: son la madre, la hermana, la esposa, la hija. Los varones han de vivir para el Estado; las mujeres, para la familia. Para Shopenhauer, la división entre los sexos es natural. Los sexos son modos de existencia perfectamente diversos y divergentes. El sexo masculino es reflexivo y el femenino es inmediato. Todas las mujeres deben ser seres de harén, y en esto las culturas orientales se han mostrado más sabias que Europa. Las mujeres no deben tener derechos y deben ser educadas en la sumisión. De no hacerlo así, se las hace infelices colectivamente.

Esta es la línea de pensamiento contra la que tienen que luchar las mujeres defensoras de la igualdad de los sexos, pero la ruptura de esta línea discursiva sólo será posible si la vindicación de igualdad encuentra el apoyo de una profunda reforma legal.

Tres

«Decidimos: Que todas las leyes que impidan que la mujer ocupe en la sociedad la posición que su conciencia le dicte, o que la sitúen en una posición inferior a la del hombre, son contrarias al gran precepto de la naturaleza y, por lo tanto, no tienen ni fuerza ni autoridad.»

Tres son los ejes sobre los que se sustenta este punto, la educación, el matrimonio y el trabajo.

Educación

En la mayoría de los países, la reivindicación pedagógica precede a todas las otras vindicaciones feministas. El feminismo organizado exigió un cambio de legislación que permitiera el acceso de las mujeres a la educación y a una educación superior. Hasta estas firmes peticiones, lo que debía ser sujeto de educación para las niñas se movía en los estrechos límites que el pedagogo Rousseau había impuesto. En *Emilio*, Rousseau afirmó que los varones son por naturaleza activos y fuertes, y las mujeres pasivas y débiles. De acuerdo con esto, la crianza de Sofía debía de estar más protegida, con énfasis en el cultivo de la delicadeza y una buena preparación en la costura y tapicería, preferiblemente en un convento, donde puede mantenerse la inocencia. También mantenía que las niñas necesitaban la religión más que los niños. Sin embargo, Sofía no necesita una educación extensa, sino sólo la imprescindible para «vivir convenientemente»; cualquier sofisticación intelectual más profunda se le puede proporcionar después del matrimonio, con Emilio como tutor. El matrimonio y la maternidad son el destino de las jóvenes.

A comienzos del siglo XIX muchas familias burguesas seguían los dictados roussonianos y el precepto de Samuel Johnson, —es «preferible ver una buena comida sobre la mesa a oír a la esposa hablar en griego»—, actitud que por ejemplo se vería reforzada en la sociedad inglesa cuando la ley clasificaba a las mujeres con los niños pequeños, los idiotas y los lunáticos no aptos para la educación ya que «topan con incapacidades naturales» y, por tanto, eran incapaces de «mostrar una sana discreción» o bien «se encuentran en tal medida influidas por otros que no pueden tener voluntad propia».

La educación de las mujeres se toma como un barniz que no pase del nivel de instrucción necesario para el cuidado del hogar y de los hijos. De alguna manera el papel civilizador de las mujeres, lo que éstas deben aprender, queda contenido en los versos de Tennyson:

*El hombre, en el campo de batalla, y la mujer, en el hogar
el hombre, con la espada, y la mujer, con la aguja;
el hombre, con la cabeza, y la mujer, con corazón;
el hombre, a gobernar, y la mujer, a obedecer;
de no ser así, reina la confusión.*

Sin embargo, será el propio papel educador y de crianza de los niños el argumento esgrimido por parte de las feministas para exigir el acceso a grados superiores de la enseñanza. El feminismo organizado entiende que no sólo se inviste a las mujeres de un papel civilizador y a ellas se les asigna la educación de los hijos, sino que comprende también que el acceso a la independencia económica pasa por la adquisición y el reconocimiento de conocimientos profesionales. En la primera mitad del siglo XIX, se enfoca la educación en relación con la función social de la mujer, subrayando su utilidad para el desempeño de la función de ama de casa y madre, siempre y cuando se respete el ideal de subordinación. En la segunda mitad del siglo, la educación superior de las jóvenes y el acceso a la universidad, lo mismo que la formación profesional, se convierten poco a poco en caballo de batalla. Las mujeres no aspiran a que el Estado escuche sus demandas. Por el contrario, fundan instituciones privadas por iniciativa propia y con currícula propios. Todo ocurre como si, en el proyecto de la sociedad burguesa, la omisión de una condición política y económica para la mujer sólo dejara a las feministas un único dominio en el que pudieran tomarse la revancha: el campo de la educación. De esta manera explotan el poder que les es conferido por «naturaleza» y convierten la educación en su primer trabajo profesional.

Según transcurre el siglo XIX, tanto en Inglaterra como en América la manera más adecuada de abaratar el sistema público de instrucción fue contratando a maestras en vez de a maestros; se facilitó así a las mujeres una educación más completa con el fin de confiarles las escuelas.

Matrimonio

La crítica feminista apunta también a la dependencia conyugal. El matrimonio suponía para la mujer una «muerte civil»: la mujer casada no estaba autorizada a controlar sus ingresos, ni a elegir su domicilio, ni a administrar los bienes que le pertenecían legalmente, ni a firmar documentos, ni a prestar testimonio. El esposo poseía tanto la persona como los servicios de la mujer y podía arrendarla al patrono que se le antojase y embolsarse las ganancias. En su calidad de cabeza de familia, el marido era dueño absoluto de la mujer y de los hijos. El matrimonio suponía una trampa para la mujer. El dominio absoluto del marido tenía como fuente conservar los roles tradicionales de dependencia de las mujeres. En los países de tradición judeocristiana, la interpretación del Génesis que concedía la primacía al varón sobre la mujer

en cuanto a la creación y la culpabilidad de la mujer en el pecado original, sirvió de abono para resaltar el deber de obediencia de las mujeres. Napoleón Bonaparte solía expresar que en el momento de realizarse el matrimonio era necesaria una lectura pública del texto del Génesis porque era importante que en un siglo en el que las mujeres «olvidan el sentimiento de su inferioridad, se les recuerde con franqueza la sumisión que deben al hombre que se convertirá en el árbitro de su destino». Amén del deber de obediencia, las mujeres al entrar en el matrimonio tienen sobre sí también el deber de reproducción, lo que autoriza al marido a hacer uso de la violencia, en los límites trazados por la «naturaleza», siempre que no se trate de actos contrarios al fin legítimo del matrimonio. Por tanto, no puede hablarse de violencia carnal cuando el marido fuerza a la propia mujer a tener relaciones sexuales.

Por otra parte, para el derecho, la mujer sin marido carece de interés. Si es menor, depende del padre. Si no se casa, será una mujer jurídica y civilmente capaz, pero socialmente marginada. Una mujer solitaria.

El trabajo

Lo que caracterizaba la vida de las mujeres trabajadoras del siglo XIX era la naturaleza inseparable de las funciones familiares y del trabajo. Así los agricultores necesitaban a sus esposas para cultivar la tierra, pero también para cocinar y procrear; los artesanos y pequeños tenderos las necesitaban para la buena marcha de sus negocios, pero también para cocinar y procrear. El trabajo que los varones realizaban era «la producción» con mayúsculas, el realizado por las mujeres en la medida que combinaba el hogar y la producción externa era una «aportación» al hogar. Las mujeres estaban así fuera de la historia de las relaciones laborales del siglo XIX.

La creciente industrialización del siglo XIX modificó la ocupación tradicional de las mujeres, el tejido a mano, las labores de punto, etcétera, de tal manera que la mayor parte de la industria doméstica se convirtió en un trabajo mal pagado que las mujeres podían realizar en un desván o en un patio trasero.

La industrialización también significó una abierta separación del hogar y del lugar de trabajo e implicó un modelo de división sexual-económico en el que al varón era a quien co-

rrespondía «ganar el pan», mientras que el trabajo de las mujeres era considerado como suplementario y ello reforzaba la convicción tradicional de que el trabajo femenino era inferior y mal pagado. Se le podía pagar menos puesto que no era a las mujeres a quienes correspondía ganar el sustento familiar. Por otra parte se extendía la imagen de que el buen marido era por definición aquel capaz de ingresar un buen salario. El hecho de que la esposa no tuviera que trabajar era la prueba de que la familia no se hallaba en una situación económica mísera. Todo contribuía, pues, a mantener a las mujeres casadas en situación de dependencia. Situación de dependencia que se extendía a las mujeres solteras, pues su soltería era vista como un momento de espera hasta encontrar marido y sus necesidades eran consideradas en grado cero, nulas.

Sin embargo, avanzado el periodo industrial la economía del capitalismo estimuló la contratación de mujeres trabajadoras al ser una mano de obra más barata y más fácil de intimidar. Tanto en Inglaterra como en América las mujeres tenían que soportar, en todos los ramos, jornadas más largas, tareas más pesadas y condiciones de trabajo más nocivas que el varón, a cambio de una retribución inferior a éste. Las mujeres no sólo tenían que luchar contra su patrón económico, que las mantenía en trabajos inhumanos, sino también con los propios sindicatos, formados en su mayor parte por varones que veían a las mujeres como competidoras peor remuneradas.

Así, las feministas americanas denuncian la situación de dependencia absoluta de las mujeres, su imposibilidad de acceso a enseñanzas superiores y la precariedad en el trabajo, pero se dan cuenta que esta situación responde a un orden moral y de costumbres que necesariamente hay que invertir.

Cuatro

«Decidimos: Que puesto que el hombre pretende ser superior intelectualmente y admite que la mujer lo es moralmente, es preeminente deber suyo animarla a que hable y predique en todas las reuniones religiosas.»

Mary Wollstonecraft afirmaba que era una farsa llamar virtuoso a un ser cuyas virtudes no resultaban del ejercicio de su propia razón. De ahí que dedujera que la supuesta virtud de las mujeres no era más que un disfraz impuesto por la

mentalidad misógina para mantenerlas subyugadas. De idéntica manera, las firmantes de la Declaración de Seneca Falls van en contra de esta idea de moralidad que, en último extremo, tiene como misión alejar a las mujeres de los espacios públicos. El autor que describió con mayor lujo de detalles en qué consiste la moralidad de las mujeres americanas fue Tocqueville. Este autor veía en la democracia el gobierno del futuro. Consideraba que la influencia de la democracia haría menos ruda la costumbre, la dulcificaría. Tocqueville dedica dos tomos a explicar la democracia en América, y es sintomático que las mujeres sólo aparezcan expresamente anunciadas en un breve capítulo que se titula «Influencia de la democracia sobre las costumbres». Las costumbres las representan las mujeres. Para Tocqueville, la igualdad de condiciones si bien no origina la corrupción de las costumbres, la puede dejar surgir: «No es la igualdad de condiciones la que hace a los hombres inmorales e irreligiosos. Pero cuando los hombres son inmorales e irreligiosos a la par que iguales, los efectos de la inmoralidad y de la irreligión salen fácilmente a la luz, porque los hombres tienen poca acción unos sobre otros y no existe clase alguna que pueda encargarse de mantener el orden en la sociedad» (4). Por lo tanto si los hombres igualados pueden ser vencidos por la inmoralidad, alguien debe conservar la fuente de la moralidad, y estas son las mujeres.

En la sociedad libre e igualitaria es la mujer la que sostiene la moralidad. La manera en que lo argumenta es de sobra conocida: no se puede hacer del hombre y la mujer seres semejantes. La igualdad consiste no en obligar «a hacer las mismas cosas a seres diferentes, sino en conseguir que cada uno de ellos desempeñe su tarea lo mejor posible» (5). La tarea femenina no consiste en conducir los asuntos extramatrimoniales, ni en dirigir negocios, ni en entrar en la esfera política. Su tarea es mantener el buen orden de las costumbres y la moral, velar por la familia, no poner en cuestión que el jefe natural del matrimonio es el hombre. Según Tocqueville, la independencia en la que han sido educadas las mujeres americanas las lleva a aceptar el sacrificio sin quejas:

«Puede decirse que es el uso de la independencia lo que le ha dado fuerzas para sufrir sin resistencias ni quejas el sacrificio cuando llega la hora de imponérselo.

(4) Tocqueville, *La democracia en América*, Tomo II, Alianza, 1980, pág. 285.

(5) Tocqueville, *op. cit.* Tomo II, pág. 180.

»Por otra parte, la americana no cae nunca en los lazos del matrimonio como en una trampa tendida a su ingenuidad y a su ignorancia. Se le ha hecho saber de antemano lo que se espera de ella, y se somete al yugo voluntaria y libremente. Soporta valerosamente su nueva condición, porque es ella misma quien la elige» (6).

Su sacrificio voluntario asegura el orden y el bien para la familia. La única tacha que ve Tocqueville es que la fuerza de voluntad de las mujeres, el hecho de que ellas representen la conservación de las costumbres y la moral, hace que pierdan su encanto femenino. La democratización hace que las mujeres sean más frías y honestas, en lugar de esposas tiernas y amables (7). Pero este carácter de la «nueva mujer» es la única garantía para que no reine la inmoralidad. Concluye Tocqueville que la fuerza y prosperidad del pueblo americano son atribuibles a la superioridad de las mujeres.

Y es esta superioridad moral de las mujeres la que las conduce a su sujeción al varón. A la lista de firmes exponentes de esta teoría, cuyo máximo paladín fue Rousseau, debemos unir, para el caso de las europeas, a la Iglesia católica. Para la Iglesia católica, la ley natural consiste en la participación de la criatura racional en el orden divino del universo. Esta ley natural no viene expresada en derechos, como lo entiende la concepción iusnaturalista ilustrada, sino en deberes. Lo que las mujeres son y cuáles son sus deberes es fundamental para asegurar este orden divino. En 1854 el Papa Pío IX declara que la Madre de Dios es la única criatura que ha sido preservada del pecado original. La Bula, *Ineffabilis Deus*, proclamaba que era un dogma la Inmaculada Concepción de la Virgen María. La Virgen era, así, el ser creado más perfecto después de Jesucristo. «Durante su vida estuvo completamente libre de concupiscencia, del “estímulo del pecado”, y por lo tanto descargada de todo deseo pecaminoso. Superó a los ángeles en pureza, aunque no en inteligencia. Dios la había elegido como su amada hija desde el principio del tiempo y la había predestinado como madre de su hijo unigénito» (8).

De ahí el modelo a imitar por todas las mujeres es seguir una vida intachable dedicada a la maternidad. Esta «madre

(6) Tocqueville, *op. cit.* Tomo II, pág. 172.

(7) Tocqueville, *op. cit.* Tomo II, pág. 171.

(8) Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres*, Taurus, Madrid, 1991, pág. 309.

nueva» tiene como misión en la tierra fortalecer en sus hijos y en los hombres las virtudes sociales e individuales. El mundo es un «valle de lágrimas», en especial para las mujeres, pero en ese sacrificio, sumisión y abnegación, las mujeres encuentran su santidad. La mujer ha de «ser otro, para otro, a través de otro», así es como contribuye al orden divino. Las mujeres son sagradas y el sagrado deber de las mujeres debe acallar sus derechos. Frente a esta visión del mundo, Stanton afirmaría: «El desarrollo de uno mismo es un deber más sagrado que el autosacrificio». Por lo tanto uno de los mitos a los que se han de enfrentar las feministas del siglo XIX es el mito de la mujer sagrada y los dos aspectos simbólicos a los que da origen: la mujer ángel, la mujer demonio. La influencia de las mujeres ha de permanecer en el terreno de lo ignoto.

Según avanzaba el siglo XIX, los discursos científicos también avalarían la hipótesis de una mayor moralidad pero menor inteligencia de las mujeres. Lo que las condenaba a espacios distintos al de la creatividad o actividad pública. La teoría de la evolución, por ejemplo, poco favorecedora a una teoría igualitaria por primar la lucha por la supervivencia y la selección natural, dio lógicamente, en su interpretación de la selección con relación al sexo, en una teoría que fundamentaba de manera biológica y científica las profundas diferencias y desigualdades entre hombres y mujeres. De la teoría de Darwin aplicada al sexo resultaba un nuevo hombre inteligente y dominante, muy del gusto burgués, que hacía más respetable el concepto de «individuo» que el de «ciudadano»:

«La mujer parece diferir del hombre en su condición mental, principalmente en su mayor ternura y menor egoísmo (...) La mujer, siguiendo sus instintos maternos, despliega estas cualidades con sus hijos en un grado eminente; por consiguiente, es verosímil que pueda extenderlos a sus semejantes. El hombre es el rival de otros hombres: gusta de la competencia y se inclina a la ambición, la que con sobrada facilidad se convierte en egoísmo. Estas últimas cualidades parecen constituir la mísera herencia natural. Está generalmente admitido que en la mujer las facultades de intuición, de rápida percepción y quizá también de imitación, son mucho más vivas que en el hombre; mas algunas de estas facultades, al menos, son propias y características de las razas inferiores, y por tanto corresponden a un estado de cultura pasado.

»La principal distinción en las facultades intelectuales de los dos sexos se manifiesta en que el hombre llega en todo lo que

acomete a punto más alto que la mujer, así se trate de cosas en que se requiera pensamiento profundo, o razón, imaginación o simplemente el uso de los sentidos y de las manos» (9).

Darwin desplegó sus recursos evolucionistas para amañar la imagen de una mujer a la vez inferior y moralmente mejor, siguiendo las líneas trazadas por Rousseau; pero en toda su argumentación se evidencia la autosatisfacción del burgués que pide disculpas por el comportamiento del varón, por su egoísmo y desmedida ambición, que sin embargo resultan ser los valores necesarios para la evolución de la especie, para el progreso de la civilización.

Gracias a la rivalidad entre los hombres, donde se aseguraba el éxito de los más aptos y capaces, el europeo blanco, en una época de imperialismo, «pudo sentirse superior a las razas retrasadas; el hombre de negocios de la clase media pudo sentirse más capaz que los obreros a quienes explotaba» (10). Y así fue tomando cuerpo el concepto de individuo en relación con el poder. El individuo que emerge de la lucha por la supervivencia es aquel que tiene poder y gracias a su poder, domina. Es lógico pensar que esta teoría fue muy del gusto de las clases privilegiadas, pero también de las menos privilegiadas. Los varones privilegiados dominarán la esfera pública, dominarán la política y dominarán a sus mujeres, que serán las más hermosas y sanas. Los varones menos privilegiados por lo menos dominarán a sus mujeres y tendrán a su vez su pequeña cota de poder. La otra mitad de la humanidad, las mujeres, no son individuos, pues no tienen poder. El naturalismo biológico es el gran argumento para legitimar cualquier desigualdad. Como Mill puso de manifiesto, se sustituyó la deificación de la razón por la del instinto. La formulación era muy sencilla: instinto igual a fuerza, fuerza igual a poder. Y es contra esta imagen de fuerza y de egoísmo varonil contra la que las feministas americanas acuerdan el siguiente punto.

Cinco

«Decidimos: Que la misma proporción de virtud, delicadeza y refinamiento en el comportamiento que se exige a la mujer en la sociedad, sea exigida al hombre, y las mismas infracciones sean juzgadas con igual severidad, tanto en el hombre como en la mujer.»

(9) Darwin, Ch., *El origen del hombre*, EDAF, pág. 473.

(10) Eva Figes, *Actitudes patriarcales*, Alianza, 1972, pág. 120.

Los «buenos sentimientos» del varón burgués honesto quedan reflejados del modo siguiente «no mostrarse brusco, ni envidioso, ni colérico, ni susceptible (...) defectos incompatibles con su bondad natural» (11); de esta manera refleja la literatura lo que era imagen humana y así lo hace Tolstoi en su novela *Ana Karenina*. Ahora bien, estos buenos sentimientos, para que sean operativos dentro de la dinámica social, han de pasar inevitablemente por las instituciones y las costumbres. El camino obligado por lo que podemos llamar las fuentes de la legitimidad dotará a aquéllos de una concepción sobrehumana, la buena conciencia. O sea, una suerte de seguridad de que los sentimientos de los que se hacen portadores los varones son de conveniencia social. El rasgo del burgués honesto es su duplicidad, una bien tejida máscara social: los varones hacen gala de una voluntad dominadora e hipócrita que, con su apelación constante a los buenos sentimientos, silencian la miseria social de una sociedad convulsionada por una rápida industrialización, amén de retener e impedir los discursos igualitarios. Se puede decir que bajo la bondad natural del «varón honesto» se esconde el prejuicio desalmado hacia las clases inferiores, que tras la máscara de afabilidad surge la carnal brutalidad del trato a la esposa: lo mismo que canalla y tirano en el hogar se nos presenta en público como un hipócrita hombre de honor. Hay un espacio en donde el varón podía mostrar la falta de armonía entre lo que proclamaba como bueno y lo que quería como máquina deseante sin verse expuesto a la reprobación social: ese espacio es el hogar. De esta manera, el varón concibe la casa familiar y a la propia esposa como el reposo del guerrero. Sus correrías son justificadas, bien por atribuciones físicas, como su imperdurable juventud frente a la temprana vejez de la esposa, bien por la espiritualidad de llevar «en sí los restos de un poeta» y como tal verse en el «deber» de cumplimentar a la belleza manifiesta.

«El tiempo todo lo resuelve» es el salmo que se le escapa al burgués honesto cuando es pillado en su lozana madurez o reconvenido por sus desmesurados sentimientos estéticos. Es el salmo que arreglará la crisis iniciada en su hogar, pues la conveniencia social no pondrá en entredicho al esteta maduro, sino que intentará acallar las quejas de la esposa.

En este sentido es interesante el papel que otorga la novelística del siglo XIX al burgués honesto que ocupa su tiempo en semejantes lides; siempre se presenta al personaje como secundario, como si fuera —como de hecho era— un lugar co-

(11) Tolstoi, *Anna Karenina*, Cátedra, Madrid, 1986, pág. 71.

mún que no fuera a despertar el mayor interés de los lectores. Es de nuevo este discurso, el novelado, el que resulta ser el más fiel reflejo de la época. El hecho de que los protagonistas de las grandes novelas del siglo pasado fueran mujeres no representa un síntoma de que se intenta el quebradizo camino de la igualdad; antes bien, los personajes femeninos son más ricos en el sentido de que hacen gala de unas pasiones inconvenientes para el sexo que representan. Detrás de este protagonismo estaba el interés morboso y moralizante del cómo iba a acabar aquella historia. Oigamos sino a Emma Bovary: «Un hombre, al menos, es libre; puede recorrer las pasiones y los países, atravesar obstáculos, gustar los placeres más lejanos. Pero a una mujer esto le está continuamente vedado. Fuerte y flexible a la vez, tiene en contra de sí las molicies de la carne con las dependencias de la ley. Su voluntad, como el velo de su sombrero sujeto a un cordón, palpita a todos los vientos; siempre hay algún deseo que arrastra, pero alguna conveniencia social que retiene».

Se podría interpretar optimistamente este pasaje si no fuera porque a la protagonista y a todas las demás, Anna Karenina, Ana Ozores, Gervaise, Nana, etcétera, sólo les espera como final de sus pasiones la muerte más ignominiosa y la vergüenza social más absoluta. «El tiempo todo lo resuelve» es un lema que para ellas no sirve, sólo les queda el arsénico, la vía del tren, un sapo viscoso, un nicho en las escaleras de una casa desvencijada, o la belleza picada de viruela. No hay una conjura de la sociedad que guarde sus pasiones en el silencio, solamente está la ley moral del «varón honesto» que castiga los buenos sentimientos incumplidos. En último extremo un ángel de acerradas cuerdas que comenzaba a ser enjuiciado por el movimiento de emancipación de las mujeres.

Seis

«Decidimos: Que la acusación de falta de delicadeza y de decoro con que tanta frecuencia se inculpa a la mujer cuando dirige la palabra en público, proviene, y con muy mala intención, de los que con su asistencia fomentan su aparición en los escenarios, en los conciertos y en los circos.»

A lo largo del siglo XIX, para la moral burguesa las mujeres que tomaban la palabra en público solían ser las cortesanas, las viudas de vida alegre, las maduras ricas que flirteaban con los jovencitos; pero según avanza el siglo la inconstancia femenina también quedó probada por los experimentos pseudocientíficos. De alguna manera la ciencia mostró que la aparición pública de

las mujeres en los escenarios y sus alocuciones procedían de la inspiración histérica, muy contrarias a los discursos varoniles anclados en la racionalidad. Durante el siglo XIX tres corrientes pretendidamente científicas avalarían esta hipótesis: el mesmerismo o creencia en que puede manipularse un fluido que impregna el universo y curar así ciertas enfermedades; la frenología o creencia en que las protuberancias del cráneo corresponden a partes muy desarrolladas del cerebro, que expresan a su vez el desarrollo de sendas facultades mentales; y el espiritismo o creencia en que hay otro plano de existencia aparte del de los fenómenos materiales y que puede conocerse mediante determinadas experiencias y prácticas ocultistas. Estas tres creencias están relacionadas históricamente. En combinaciones diversas, aparecen en la psicología popular del siglo XIX en toda clase de técnicas para ayudarse a sí mismo y tienen como protagonistas especiales a las mujeres. Se suponía que dada la naturaleza de las mujeres era más fácil que éstas entraran en trance que los varones y que fueran más dóciles a la imposición de manos propia del mesmerismo. Así lo recoge Henry James en su novela *Las Bostonianas*: el padre de la joven protagonista es quien posee los conocimientos y es a él a quien compete traspasárselos a su hija mediante la imposición de manos. Por boca de la joven hablará la inspiración y por lo tanto el ridículo cuando de lo que se quiere hablar es de cosas serias como la vindicación de derechos de las mujeres. Fueron comunes en el siglo XIX estas reuniones que tenían por protagonistas a las mujeres. De la misma manera, el ocultismo jugaba con la idea de la mayor credulidad de la conciencia femenina, lo que convertía a las mujeres en seres más propicios para el reconocimiento de una presencia espiritual. La frenología se convirtió en Estados Unidos en una de esas disciplinas que con base científica se tradujo en una incesante actividad circense, donde públicamente se hacía referencia a las cualidades de los que se dejaban someter a examen. Conseguir que el objeto de experimentación frenológica fuera una mujer en vez de un varón era la mejor garantía para asegurar el regocijo del público, pues siempre generaban más morbo las posibles cualidades ocultas de una mujer que las de un varón.

Siete

«Decidimos: Que la mujer se ha mantenido satisfecha durante demasiado tiempo dentro de unos límites determinados que unas costumbres corrompidas y una tergiversada interpretación de las Sagradas Escrituras han señalado para ella, y que ya es hora de que se mueva en el medio más amplio que el Creador le ha asignado.»

Este punto de la declaración culminaría en 1895 con la publicación por parte de Elizabeth Cady Stanton de *La Biblia de la mujer*, en la cual participaron con comentarios e interpretaciones muchas de las mujeres firmantes de la Declaración de 1848. Las autoras de *La Biblia de la mujer* dan por buena la figura moral de Jesús como hombre, en la misma clave de interpretación que la expuesta por Renan o Tolstoi. Jesús se convierte en inspiración, esperanza y salvación y la senda que él ha abierto bien puede ser seguida por otros. Sin embargo, el don moral no es ajeno a la situación social y así todas las intérpretes de la Biblia coinciden en afirmar que los tipos femeninos que aparecen, sobre todo, en el Viejo Testamento no son ningún ejemplo de heroicidad. La mayoría de las mujeres bíblicas son mujeres anónimas —«madres de...», «hijas de...»—. Las esposas de los patriarcas suelen ser mentirosas y una, además, cleptómana, lo que demuestra que las virtudes cardinales raramente se encuentran en las clases oprimidas. En la Biblia no se habla de las mujeres en calidad de seres humanos, sino de bienes. De nada sirve la revolución moral de Jesús si no alcanza a las mujeres; mientras se enseñe el sometimiento sólo hallaremos caos en el mundo de la moral. Tanto en el Nuevo como en el Viejo Testamento, afirman las sufragistas, no se aprecia ninguna estima por el sexo femenino. De hecho, en el Nuevo Testamento la situación de inferioridad de las mujeres está expuesta más claramente por los apóstoles que por los profetas y los patriarcas. Se debe poner en cuestión, por lo tanto, el precepto de obediencia a unos mandatos religiosos estrictamente masculinos que colocan al sexo femenino en desventaja en todas las situaciones de la vida.

Las autoras de *La Biblia de la mujer*, en consonancia con la psicología pragmatista americana de William James, abogan por un tipo de creencia que conduzca a la acción. El objetivo de la creencia religiosa ha de ser el de ensalzar la voluntad y la responsabilidad de los individuos y no su negación. El pragmatismo, o la idea de que las creencias siempre se manifiestan en alguna conducta más o menos exitosa, es una de las claves para interpretar la Biblia. Creencia y acción aplicadas a pasajes o parábolas de la Biblia cambian la interpretación tradicional y estereotipada por una imagen más viva y comprometida con la realidad. Es el caso de la parábola de «las diez vírgenes» en Mateo XXV. Canónicamente se ha asimilado esta parábola al juicio final, donde las vírgenes necias son los pecadores y las vírgenes sabias, los santos. Esta interpretación, según Elizabeth Cady, resulta bastante forzada porque en realidad hace referencia a cómo deben vivir las mujeres sus creencias. Las vírgenes sabias son aquellas mujeres que no desprecian sus talentos, ca-

pacidades y facultades, sino que los cultivan con éxito pisándole los talones al varón en todos los terrenos del pensamiento. Las vírgenes necias son las mujeres sin vida propia, que descuidan sus talentos y capacidades para ponerse al servicio de otro, quedándose, pues, en la soledad de la ignorancia. Sin embargo, el gran cortejo hacia el templo del conocimiento iniciado por las vírgenes sabías debía de enfrentarse con la maldición bíblica a Eva por haber pretendido ésta, precisamente, el conocimiento.

Hacia tu marido irá tu deseo, y él te dominará

El Génesis se ha convertido para la interpretación masculina y misógina en la sustancia de la Biblia entera. En este libro quedan descritas para la tradición y la costumbre de toda la historia del cristianismo la naturaleza del varón y la mujer. Los varones han sobado con delectación y expuesto con voz tronante ciertos versículos del Libro para mostrar la posición de subordinación de todo el universo femenino, desde las hembras de las especies animales hasta las hembras de la especie humana. En vez de basarse en las verdades bíblicas, los varones han hojeado las páginas de los textos sacros para buscar ejemplos en los que apoyar el error y los abusos existentes en la sociedad. El *Génesis*, si bien mito de creación, fue tomado literalmente como expresión de la ley natural que rige el universo. El valor permanente de Dios y su creación se halla muy por encima de los derechos naturales de los individuos. El reconocimiento de la individualidad no puede poner en quiebra este orden del mundo. En el siglo XIX se llegó a una gloriosa síntesis: el reconocimiento de derechos para los varones es una consecuencia más del orden de la creación; por el contrario, cualquier reconocimiento de derechos para las mujeres atenta contra el orden excelso de la creación.

A lo largo del siglo pasado, la maldición bíblica que comenzó a pesar sobre Eva al ser expulsada del Paraíso fue amplificadas en los pulpitos, (denominados «la torre del cobarde»), en la versión propia del «romanticismo religioso»: el drama, el heroísmo, el sacrificio, la sangre derramada. El drama de la especie humana es que la curiosidad de una mujer desbarata la existencia «edénica»; la dimensión heroica se encuentra en que, pese a la fatiga por la expulsión del Paraíso, Adán fue capaz de poblar la tierra y buscar el sustento; el sacrificio es el tributo a pagar por la curiosidad, las mujeres parirán con dolor y quedarán sometidas al esposo; la sangre derramada es la del inocente descendiente Abel, pero, en definitiva, un rayo de esperanza para

las virtudes ya que pueden brotar incluso en la unión desigual entre un héroe y una pecadora. El «romanticismo religioso» recurre al poder del verbo y los sermones se transforman en géneros literarios con maestría suficiente para convencer y entusiasmar.

Así pues, frente a tales visiones celestiales y condenaciones infernales, cabe oponer los argumentos positivistas, los propios de la razón y de la ciencia. También cabe oponer a los pasajes bíblicos de subordinación aquellos otros en los que se hace explícita la idea de igualdad entre los sexos: «Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya. A imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó» (12). Sin ninguna restricción los creó iguales para dominar la tierra, pero no para que uno de los dos sexos dominara sobre el otro. Por esta razón, la Trinidad, contrariamente a la creencia general, se compone de Padre, Madre e Hijo celestiales: «El primer paso en la elevación de la mujer a su verdadera posición como un factor igual en el progreso humano es el cultivo del sentimiento religioso en torno a su dignidad e igualdad, el reconocimiento por parte de la nueva generación de una Madre celestial ideal a la que deberían dirigirse sus oraciones del mismo modo que al Padre» (13).

Como dos son las versiones de la creación y ambas no pueden ser verdaderas, necesariamente hay que elegir la mejor, aquella que no suponga vejación alguna para las mujeres. Así, las intérpretes de la Biblia optan, ante los dos relatos de la creación descritos en el Génesis, por la versión elohística, según la cual Dios creó a la especie humana el quinto día. Desechan, por el contrario, la versión Yahveística, según la cual Dios creó el tercer día al varón y el sexto a la mujer. Consideran que la interpretación dada a este mito ha justificado a lo largo de la historia del cristianismo la pretendida subordinación de las mujeres a los varones: «La segunda historia fue manipulada por algún judío en un intento de dar “autoridad celestial” a la exigencia de que la mujer obedeciera al hombre con el que se casa» (14).

Al hacerse fuerte la segunda versión se responsabiliza de la «caída del hombre» a la mujer. Se culpa a Eva de los males de la especie humana. A Lillie Devereux Blake le resulta

(12) Gen. 1, 27.

(13) Comentario de Elizabeth Cady Stanton al Génesis.

(14) Comentario de Ellen Batelle Dietrick al capítulo dos del Génesis.

asombroso que los hombres pretendieran alguna vez que el dogma de la inferioridad de la mujer se halle expuesto en la tentación y expulsión del Paraíso, ya que la conducta de Eva es superior a la de Adán. Afirma la comentarista que el mandato le fue impuesto a Adán y no a Eva. Esta sin temor a la muerte y con objeto de alcanzar la sabiduría tomó del fruto prohibido. La actitud de Adán, por el contrario, fue de extrema cobardía ya que no interpone ninguna objeción, come del fruto y posteriormente se dedica a gimotear. Eva, para Elizabeth Cady, representa el coraje, la dignidad y la noble ambición. No se deja tentar por lo que pretendidamente gusta a las mujeres (joyas, vestidos, lujos), sino por la promesa del conocimiento.

Ocho

«Decidimos: Que es deber de las mujeres de este país asegurarse el sagrado derecho al voto.»

Las feministas, así pues, orientaron sus vindicaciones hacia la legislación secular que ordenaba la fusión del hombre y la mujer en «un sólo ser» que, por supuesto, era el del varón. Muy poco después, en 1860, una ley en el Estado de Nueva York daba a las mujeres el derecho a cobrar sus propias rentas, heredar las propiedades del marido y entablar acciones judiciales. Sin embargo, y a las alturas de los sesenta, aún no se puede hablar de un feminismo organizado en América. Este se consolidaría a partir de otra constatación dolorosa: la experiencia de la guerra y las esperanzas que suscitó. Las feministas apoyaron de modo activo la Unión. Pero su recompensa fue que en 1866 el partido Republicano, con el cual se habían identificado, al presentar la 14ª Enmienda a la Constitución negaba explícitamente el voto a las mujeres e insistía en conceder el derecho al voto a los esclavos varones liberados. Ni los republicanos accedieron a las demandas de las sufragistas, ni el movimiento antiesclavista las quiso apoyar en sus vindicaciones, ya que temía poner en peligro la enmienda.

Stanton y Susan B. Anthony llegaron al convencimiento de que la lucha por los derechos de la mujer dependía de las mujeres solas y de su capacidad para asociarse. El objetivo era conseguir el mismo rango de importancia política que las asociaciones masculinas tenían en los Estados Unidos. Como Tocqueville había puesto de manifiesto, «los partidarios de una misma opinión pueden reunirse en colegios electorales y nombrar mandatarios que les representen en una asamblea

central» (15). Una asociación que contara con suficientes partidarios comprometidos y que consiguiera focos de acción en puntos importantes del país tenía el poder no de hacer una ley, pero sí el de atacar la existente y formular de antemano la que debía existir. El Objetivo de Stanton y Anthony era lograr tal capacidad de interferencia.

En 1868 ellas y sus seguidoras fundaron la «Asociación Nacional pro sufragio de la mujer» (National Women's Suffrage Association, NWSA). Para conseguir sus vindicaciones se centraron en la petición de voto: sólo la participación de las mujeres en la vida política podía asegurar una total igualdad con el varón. Estaban abiertas a todo problema social y laboral que pudiese afectar a la vida de las mujeres y en este sentido eran totalmente receptivas a los problemas de las mujeres obreras. Susan Anthony tenía como objetivo prioritario el cambio de mentalidad de las mujeres y atajar los abusos en la explotación económica de las mujeres. Estaba segura de que por medio del voto se podría controlar las condiciones de las mujeres en todos los aspectos de la vida: «Con frecuencia se dice que “es el capital, no el voto, lo que regula el trabajo”. De acuerdo con que el capital controla el trabajo de la mujer, pero no hay nadie que admita, ni por un momento, que el capital domina absolutamente el trabajo y los salarios de los hombres libres y emancipados de esta república. Y es a fin de elevar a millones de obreras a una posición con igual poder sobre su situación laboral que la que tienen los hombres, por lo que se las debería emancipar» (16).

Los planteamientos de Stanton y Anthony, anticlericales, individualistas e interclasistas resultaron excesivos para otras feministas. Lucy Stone lideró una escisión en el año 1869. Nació la «Asociación Americana pro sufragio de la mujer» (American Women's Suffrage Association, AWSA), el ala bostoniana, la más conservadora del movimiento. Elizabeth Stanton y Susan Anthony crearon un estilo peculiar de hacer campañas, consistente en marchas y reuniones masivas, difusión de folletos y la presentación casi anual de una enmienda constitucional a favor del sufragio femenino en el Congreso de 1878 a 1896. La asociación liderada por Stone centró sus energías en las campañas del referéndum sobre el sufragio femenino estado por estado, pero casi todas estas campañas estatales salieron mal paradas. Las dificultades con las que se encontraron las dos alas del mo-

(15) Tocqueville, *La democracia en América*, Tomo I, Alianza, 1980, pág. 178.

(16) Martín-Gamero, Amalia, *Op. Cit.*, pág. 84.

vimiento facilitaron su unión en 1890, creándose la «Asociación Nacional Norteamericana pro Sufragio de la Mujer». Al finalizar el siglo, tras el largo aprendizaje político y sin apenas éxitos, las mujeres se encontraban bastante preparadas para una creciente radicalización de sus posiciones. El voto les llegaría a las mujeres americanas en 1920. De las mujeres participantes en la reunión de Seneca Falls, tan sólo una, Charlotte Woodward, entonces de diecinueve años, llegó a presenciar en 1920, las primeras elecciones presidenciales en que tomaron parte las mujeres.
