El feminismo estadounidense y las dos mujeres al frente de la casa latinoamericana

Lilia Granillo Vázquez

"La mitad del mundo no sabe cómo vive la otra mitad"
Rabelais

Llegar tarde al banquete de la cultura

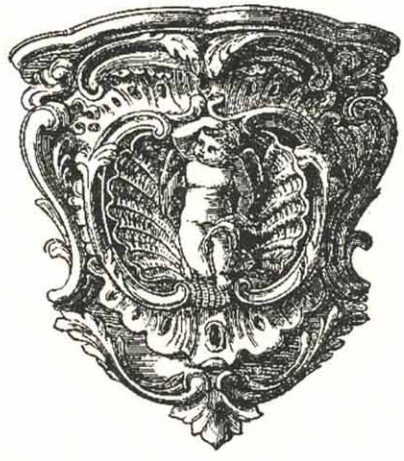
La teoría literaria feminista surgió como una manifestación del feminismo, para constituir parte del cuerpo doctrinario detrás del movimiento político-social de liberación de las mujeres. Dicha teoría, sustento del llamado feminismo académico, reflexiona acerca de las mujeres y las interpreta a partir de lo que escriben o de lo que se escribe de ellas, de la representación escrita del ser mujer. En el mundo occidental, en el cual se inscribe Latinoamérica, destacan las teorías literarias anglofrancesas y las estadounidenses. Es una tradición originalmente europea, que arranca poco antes de la revolución francesa, se renueva con la obra de Mary Woolstonecraft y Virginia Woolf, para actualizarse a mediados del siglo XX con Simone de Beauvoir, por ejemplo, lanzarse a la expansión en la década de las contraculturas, con Kate Millet y Elaine Showalter, o Luce Irigaray y Hélène Cixous, y la globalización a final del milenio. Es decir, que a la fecha, han transcurrido más de 35 años de reflexión feminista, existe ya toda una generación de pensadoras y analistas que, en inglés y en francés, han manifestado ideas y conceptos, y establecido categorías de análisis para explicar la representación, la escritura femenina o de lo femenino.[1]

Y por ende, más de una generación de estudiosas y estudiosos de las literaturas occidentales, en español, inglés o francés, ha abrevado en esas fuentes en lengua extranjera. Quiero decir que mientras la inglesa Patricia M. Spacks, desarrollaba *La imaginación femenina* desde 1970,[2] la catalana Victoria Sau comenzó a trabajar en el primer —y único— *Diccionario ideológico feminista* escrito en lengua española hacia 1979. Una revisión de las fuentes del instrumento básico para el discurso feminista en español, revela la abundancia del aprovisionamiento anglofrancés. Toril Moi publicó el clásico *Sexual/textual politics: feminist literary theory* en 1984. Habría de transcurrir más de una década para que se editara un discurso mexicano similar en beligerancia, profundidad teórica e información documentada: *Mujer que publica, mujer pública*, 1997.[3]

Las teorías literarias feministas escritas en español de América —esto es, desarrolladas por académicas y escritoras cuya lengua materna es el español— datan, cuando menos, de un lustro después. (Mención aparte requiere la conceptualización acerca de la escritura femenina mexicana concebida a mediados de siglo, *Declaración de fe*, de Rosario Castellanos, pero crípticamente ocultada. En la cuarta de forros de la primera edición, 1997, se apunta, sin suspicacia explícita, que el ensayo "se mantuvo inédito casi 40 años".) Abiertamente se emiten discursos de teoría literaria feminista en español y en Latinoamérica —sin importar año de producción— en la década de los ochenta. Uno de los primeros aparece en 1984, *La sartén por el mango*,[4] cuyo origen está en el Encuentro de Escritoras Latinoamericanas, efectuado en Puerto Rico, en noviembre de 1982. Cabe notar que esa reunión había sido promovida desde universidades estadounidenses. Y fue en 1989, precisamente en una institución académica de ese país, la Columbia University de Nueva York, donde apareció, en inglés, *Las conspiradoras, la representación de la mujer en México*, de Jean Franco, un clásico también, de los primeros donde aparece la teoría literaria feminista ocupándose de la representación, la escritura de las mexicanas.

Ciertamente, desde el emblemático Año Internacional de la Mujer, celebrado en México durante las contraculturas, habían aparecido en

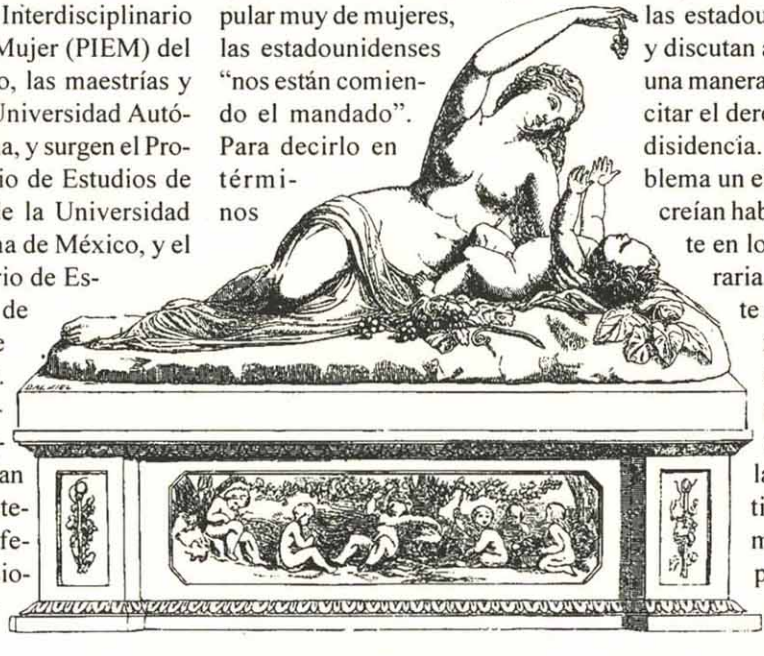
♦♦♦



periódicos algunos artículos y notas sobre las escritura femenina y de lo femenino, pero los esfuerzos de ciertas periodistas,[5] o de las revistas y agencias feministas como la andina *Espejo*, la mexicana *Fem*, o la sudamericana *Fempress*, no constituyen propiamente la teoría literaria feminista. Más que ubicarse en el ámbito académico, se colocan en el rubro de "divulgación", ya que —dirían los académicos y la teoría de la recepción— no son ni estudios ni crítica "oficial" o "canonizada" por la Academia. Por lo demás, cualquiera sabe que no todo lo que escriben o estudian las mujeres es feminista.

En realidad, el feminismo académico latinoamericano aparece con ímpetu gremial y transformador luego del *boom* de las escritoras, a finales de los ochenta y principio de los noventa. Los esfuerzos de las feministas en las universidades logran que se les conceda una "cátedra propia", para extender la categoría de Virginia Woolf, precisamente cuando el feminismo académico cambia de nombre y se convierte en "estudios de género". En México, afianzan su lugar el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) del Colegio de México, las maestrías y diplomados de la Universidad Autónoma Metropolitana, y surgen el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México, y el Centro Universitario de Estudios de Género, de la Universidad de Colima, entre otros.

Para entonces, las críticas estadounidenses habían producido incesantemente libros, conferencias y publicaciones periódicas especializadas en la literatura femenina latinoamericana.[6] La brecha cronológica, generacional, es significativa. Por ejemplo, mientras que en 1996 el Programa Nacional de la Mujer incluye por primera vez la noción de "Igualdad de oportunidades", y apenas en este último año del siglo se vislumbran las maneras de ejecutarla, en Estados Unidos, esa igualdad es lo políticamente correcto desde hace un par de décadas. Sucede algo similar con el estudio de nuestra literatura. Hace tiempo pues, que, como reza el dicho popular muy de mujeres, las estadounidenses "nos están comiendo el mandado". Para decirlo en términos de Octavio Paz, México y el resto de América Latina, llegan "tarde al banquete de la cultura occidental".



Pues sí, mientras que en América Latina apenas comienzan las teorías literarias feministas, al norte del Río Bravo existe desde hace más de 20 años un cuerpo organizado de postulados teóricos respecto de la escritura de las mujeres latinoamericanas. Hace más de una generación de universitarias que la producción literaria de las mexicanas, para centrar el problema, es objeto de estudio, de clasificación, interpretación, análisis y, por supuesto, evaluación y certificación, por parte de teóricas estadounidenses. No está de más aclarar que las mujeres tenemos de por sí muchos problemas en las sociedades patriarcales como para, además, pelearnos unas con otras. No es esa mi intención. Más bien deseo reflexionar críticamente sobre las aportaciones de esas colegas al conocimiento del universo literario femenino mexicano. Leerlas, conocerlas y discutirlas es una manera de reconocerlas, de aceptar su ser diferente; el ejercicio a la inversa, es decir, que las estadounidenses lean, conozcan y discutan a las latinoamericanas, es una manera de reconocernos, de ejercitar el derecho a la diferencia y a la disidencia. Intento convertir en problema un elemento que esas colegas creían haber explicado ampliamente en los inicios de la teoría literaria feminista. Concretamente me referiré a las relaciones diegéticas establecidas entre dos *personajas*[7] que, en México, aparecen constantemente tanto en la vida cotidiana de las latinoamericanas como en el mundo de su narrativa: las patronas y las sirvientas. Por cierto que las sir-

♦♦♦

vientas forman parte también de la vida de las estadounidenses. Me pregunto qué habrá dicho el feminismo del norte del Río Bravo respecto de aquella abogada que, en esta década, fue rechazada del gabinete presidencial por haber tenido clandestinamente a una sirvienta de las llamadas "latinas".

La mirada de unas vecinas distantes

"Como académicas tenemos la tarea de hablar críticamente... Es nuestro trabajo complicar las verdades incuestionables y las representaciones del saber absoluto..."
Debra A. Castillo

Conocer lo que otros y otras piensan de nosotras y de lo nuestro, puede ayudar a que una misma se constituya. Ciertamente, la mirada de las demás pondrá de relieve características y peculiaridades que una no percibe con la misma claridad, por la misma condición de permanecer casi siempre en el centro del objeto de estudio. Con esa intención, deseo destacar lo significativo que puede resultar descubrir aquello que críticas y críticos estadounidenses ven en el feminismo latinoamericano. Para poder replicar, hay que saber cómo se produce la percepción.

En particular, me interesa mencionar ahora que el feminismo estadounidense concibe la nueva identidad de la mujer latinoamericana, esa identidad que, luego de la irrupción feminista no puede ser más la tradicional, la de la mujer para el otro, para el varón, fuera marido, padre, esposo, hijo. Una de las tesis más comunes sobre nosotras y la lucha por nuestros derechos, parte de la percepción de "cierta debilidad en el feminismo latinoamericano".

Desde comienzos del *Women's Lib*, se publicó un artículo muy conocido que se titula *"Marianismo: the other face of machismo in Latin America"*.[8] En 1973, Evelyn Stevens se preguntaba consternada por esa "debilidad" del feminismo. Y se contestaba que se debía al poder casero que las mujeres latinoamericanas ejercían de manera efectiva en los hogares. Supuestamente los machos latinoamericanos mandan —decía Stevens dos años antes del Año Internacional de la Mujer—, pero en realidad, la "superioridad espiritual femenina", aceptada sin mayores dudas por las y los latinoamericanos, prevalece en el hogar.

Otros autores y autoras estadounidenses contribuyeron a concedernos esta identidad teóricamente. La peculiar manera de ser de las mujeres latinoamericanas fue bautizada como "marianismo", en clara alusión a la superioridad espiritual de la Virgen María. Para estas teóricas, el marianismo de las mujeres funcionaba como la contraparte del machismo; así, las latinoamericanas eran compañeras ideales para los latinoamericanos: la superioridad de ellas en lo espiritual, lo privado, era el complemento de la superioridad de ellos, en lo material, lo público. También por entonces, Jane Jacquette sostenía una tesis parecida, en *"Literary archetypes and female role alternatives: the woman and the novel in Latin America"*. Según Jacquette, el poder de las mujeres latinoamericanas trascendía el ámbito tradicionalmente restringido al hogar. En ese volumen publicado en Pittsburgh, esta crítica advierte la importancia de la institución familiar al sur del Río Bravo; y asegura que muchas decisiones económicas, políticas y pertenecientes a lo público, se discuten y se consideran en el seno de las familias latinoamericanas; y que en ese ámbito íntimo, las mujeres pueden ser desde consejeras hasta manipuladoras de sus hombres.

Las latinoamericanas, según esta visión estadounidense, no tenían necesidad de un feminismo fuerte que les concediera poder, pues ya lo ejercían desde la cocina y la cama. Así, mujeres como nosotras, no teníamos necesidad de liberarnos de las cadenas domésticas; pues no eran cadenas, eran la fuente de nuestro poder. Y nuestra identidad, fuertemente vinculada a lo doméstico, era más bien asumida con agrado y aún reproducida culturalmente, incluso entre quienes se consideraban feministas.

La explicación del marianismo reside en nuestras circunstancias históricas durante la Colonia, mismas que explican nuestra raigambre religiosa. Está relacionado con el poder concedido a la Virgen María por ser la madre de Dios. La tesis es complicada y extensa, pero aquí me contento con citar la rápida exposición de Silvia Marina Arrom:[9]

> Stevens presenta el marianismo como un fenómeno típicamente latinoamericano, arraigado en la cultura ibérica, pero desarrollado en el Nuevo Mundo durante el período colonial.

Mucho tiempo ha transcurrido desde la tesis del marianismo latinoamericano. Pero aún persiste la noción de que reproducimos la domesticidad, y con, ello, nuestro feminismo es débil, cuestionable. Para un amplio sector de feministas en Estados Unidos, las mujeres en Latinoamérica somos postcoloniales. Es decir, que participamos de una iden-

tidad propia de países que han pasado por largas etapas coloniales, y que, por lo tanto, las estructuras coloniales se conservan, más que modificadas, actualizadas, es decir aún están presentes en nuestra cultura y nuestra vida.

Dos décadas después de las tesis de Stevens, Debra A. Castillo así lo expone al inicio de su magnífico libro *Talking back, toward a Latin American feminist literary practice*.[10]

> En relación con las particularidades en la vida de las mujeres latinoamericanas, los latinoamericanistas necesitan explorar las cuestiones concretas de la oposición o complicidad femeninas hacia los órdenes establecidos; y las relaciones de esta oposición o complicidad con las estructuras específicas de lo social, lo histórico, lo político y lo legal, en cada uno de esos países; es decir, cómo el problema de un colonialismo persistente en algunos campos, se entrecruza con las estructuras postcoloniales en otros [p.10].

Uno de estos entrecruzamientos se da precisamente en el tipo de intercambio existencial que dos clases de mujeres latinoamericanas establecen entre sí: la patrona y la sirvienta. Bien vale la pena citar *in extenso* a Castillo:

> Igualmente necesarios son los estudios de mayor profundidad acerca de la relación, fastidiosa y desagradable desde múltiples ángulos, entre las dos figuras al frente de la casa: la esposa y la sirvienta. En un estudio sumamente provocador, Cynthia Steele sugiere varias importantes líneas de investigación. Apunta que el empleo anacrónico de sirvientas continua floreciendo entre las familias de clase media trabajadora; y asevera que, entre otros factores, el *status* de la mujer casada, de clase media o alta, le permite "delegar en la sirvienta la necesidad de confrontar al esposo en lo concerniente a la división sexual del trabajo doméstico y el cuidado de los hijos". Así, la sirvienta amortigua y desplaza la crítica institucional, mientras que a las mujeres pudientes les interesa mantenerlas por "intereses creados": conservan estos privilegios de clase con el mero propósito de asegurarse las ventajas retóricas de una frágil posición feminista dentro y fuera de la casa [p.12].

Jean Franco apuntala la vigencia, para la teoría estadounidense, de las tesis de Steele. El recorrido histórico que realiza en *Las conspiradoras*, cuyo tema "es la lucha de la mujer por el poder de interpretar", concluye con una mención que reactualiza, al menos con una alusión, a Steele. En el último apartado, bajo el título de "Una esfera pública feminista" Franco reconoce los avances de las latinoamericanas en lo que se refiere al abandono de la esfera de lo privado:

> Por esto ha sido tan importante que las novelistas contemporáneas —no sólo de México, sino de toda Latinoamérica— pasen los límites de lo doméstico [p. 230].

Y a continuación lo ejemplifica con menciones a las argentinas (como Luisa Valenzuela y Martha Traba), uruguayas, colombianas, puertorriqueñas y las mexicanas María Luisa Puga y Elena Poniatowska. Aunque la nota última del libro, en la página siguiente, paga su pleitesía a las nociones marianistas. La siguiente afirmación:

> En un congreso sobre la escritura de las mujeres, Elena Poniatowska declaró que la literatura de las mujeres forma parte de la literatura de los oprimidos [p. 231].

pasa por el tamiz de la siguiente aclaración a pie de página:

> Sin embargo, Cynthia Steele, en *"Commited feminism and feminist commitment in the criticism of Latin American literature"* (escrito inédito), muestra cómo las escritoras dependen de las labores domésticas y comentan las relaciones de la escritora de clase alta con la sirvienta, que parecen traspuestas a narrativas "testimoniales" como la de Poniatowska [n. 24/p. 231].

Una interpretación extrema de argumentaciones como la anterior, indicaría que las latinoamericanas seguimos apareciendo como antifeministas o feministas débiles por el hecho de recurrir al servicio doméstico, por emplear sirvientas para ayudar a las labores domésticas. En el otro extremo está la insinuación de que las mujeres con identidad postcolonial perpetúan la mentalidad colonialista en la explotación que ejercen contra la servidumbre. Así, las mujeres liberadas que paguen por la ayuda doméstica son vistas como explotadoras, casi encomenderas y sojuzgadoras de otras mujeres. O bien que, para protegerse de la opresión conyugal, las latinoamericanas se resguardan tras la sirvienta para que sea ella quien reciba la violencia intrafamiliar. Las interpretaciones acerca de las relaciones entre patronas y sirvientas me parecen muy provocadoras. Imposible no refutar esa idea de que la esposa y la sirvienta son las dos figuras al frente de la casa latinoamericana.

♦♦♦

De cómplices y rivales: otra historia de patronas y sirvientas

"A mí todo esto me sirvió para hablar con mi patrona, aunque no me dieron el nuevo trabajo, me dio la seguridad para conseguir un aumento de sueldo en el trabajo que ya tenía; y además, ya no me da miedo confiar en los demás y platico con mis compañeras".[11]

No dudo que en América Latina, terreno cultural vastísimo, existan algunos casos que corroboren el pensamiento de Castillo y Steele, como tampoco nadie duda que existan mujeres patriarcales, aquellas que generan y transmiten los valores opresivos contra las mismas mujeres. Sin embargo, mi lectura de la narrativa femenina mexicana posterior al Año Internacional de la Mujer, me presenta otra imagen de esta relación. Y lo primero que queda contradicho es lo que afirman las colegas estadounidenses: "una relación *siempre* fastidiosa y desagradable". Desde la nana cariñosa, auténtica figura maternal y protectora, concebida por Rosario Castellanos en su semiautobiografía *Balún Canán*, pasando por aquella sirvienta que milagrosa o misteriosamente llega a casa de Inés y le proporciona el brebaje que precipita la muerte del esposo-patriarca en *Arráncame la vida*, de Ángeles Mastretta, hasta la otra nana cómplice de Tita en *Como agua para chocolate*, la literatura mexicana cuenta otra historia de sirvientas y patronas.

De hecho, ser sirvienta no implica vivir sojuzgada por las patronas ricas: cualquiera lo percibe al interpretar, en el contexto adecuado, la historia de vida contada por Benita Galeana y advertir la movilidad social y su indudable capacidad para la vida; o tras reír a mandíbula batiente con las picardías de Jesusa Palancares en *Hasta no verte Jesús Mío*, donde la patrona guarda una admiración no confesada por la libertad que practica la servidumbre. En algunas telenovelas —discurso incluido por Franco en su teoría— frecuentemente aparecen las sirvientas como víctimas de las neuróticas ricachonas, ancianas o despechadas



—no necesariamente feministas— que las culpan del mal funcionamiento doméstico para escapar a la ira conyugal. Sin embargo, ni siquiera en este subgénero literario, por desgracia de amplio espectro comunicativo, la tendencia apunta hacia una relación siempre fastidiosa y desagradable. La tendencia cultural en las telenovelas donde se relacionan patronas y patrones con sirvientas se origina en la historia arquetípica de María Isabel.[12] Y más que expresar la explotación postcolonial de las patronas contra las sirvientas, constituyen una actualización de la mítica figura femenina inferior salvada por el amor de un varón superior, versión mestiza, tequicqui, sincrética, de La Cenicienta europea.

Igualmente, creo que la percepción estadounidense de las figuras femeninas dentro de la casa adolece de miopía. En México, como en otros países latinoamericanos, la familia, lo relativo al hogar y a las relaciones de parentesco, siguen siendo importantes. Me pregunto si tal tendencia cultural ha sido ignorada o menospreciada por la mirada estadounidense. Tal vez esos ojos están imposibilitados de advertir las diferencias. Las miradas hegemónicas suelen ser ciegas a las opresiones. Es imposible ver lo que sucede debajo, si me coloco siempre arriba de la mesa.

Lo cierto es que en América Latina existen muchas mujeres en el hogar. Tal vez sea diferente el hogar urbano que el rural, pero la sirvienta y la patrona no son las únicas que realizan quehaceres domésticos, ni las únicas que comparten el techo del patrón o "señor": están las hijas, las abuelas, las cuñadas, las hermanas, las primas, y, por supuesto las arquetípicas suegras, rico filón para la picaresca regional.

En *El cantar del pecador*,[13] Beatriz Espejo recrea las relaciones entre una patrona de Tlacotalpan y su sirvienta Marichú. La voz narrativa es de la hija de la casa quien melancólica —a veces entre divertida y asombrada, pero nunca fastidia-

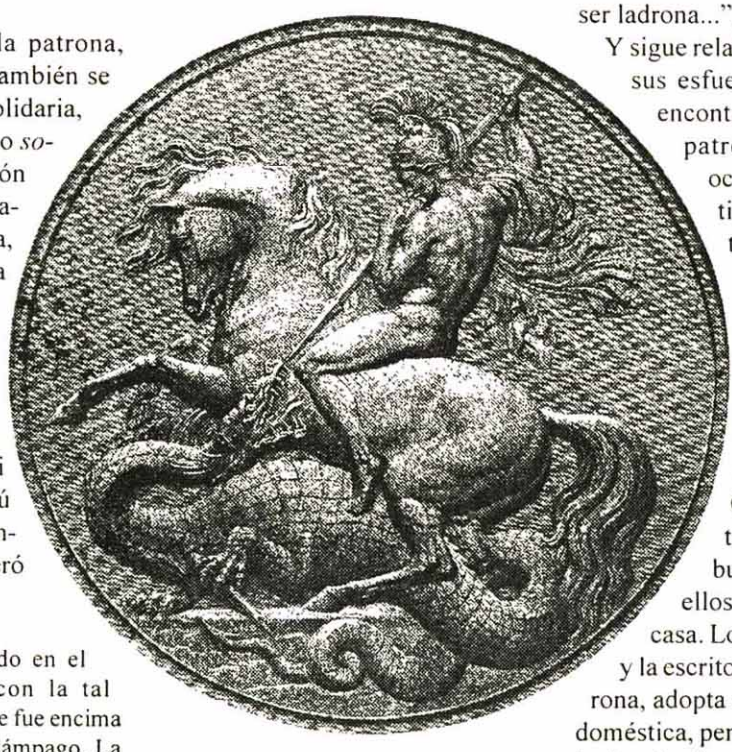
da ni enojada—, rememora su infancia en la ciudad veracruzana. De la sirvienta dice:

> Se llamaba María de Jesús, era morena y le decíamos Marichú: ¿De su persona qué puedo decir? Era morena, pero no negra como la nana de mi hermana menor. Morena y ancha con ojos capulines, con pechos grandes. Yo la quería más de lo que quise a nadie a pesar de las muchas gentes que se van conociendo en la vida [p. 7].

Entre Marichú y la patrona, madre de la narradora, también se establece una relación solidaria, amistosa, de fraternidad o *sororidad*. La identificación entre los intereses de la patrona y los de la sirvienta, el amor entre ellas, queda en evidencia cuando la sirvienta se topa con la "costurera coqueta", que es el "segundo frente" del patrón, la causa de las lágrimas de la patrona. Ni tarda ni perezosa, Marichú la emprende a golpes contra la seductora que alteró la paz familiar:

> Por eso, cuando en el mercado tropezó con la tal Ariadna, Marichú se le fue encima como una pantera relámpago. La otra se defendió. Cogidas por los chongos se daban trompicones, las canastas volcaron sus cargamentos: zanahorias, cebollas, chícharos y calabacitas corrieron bajo los puestos y entre los zapatos de los transeúntes que chiflaban, decían groserías y tomaban partido. Le iban a la prieta o a la güera. Se levantaron apuestas hasta que Marichú se impuso. Sentada sobre su contendiente la molió a golpes.
>
> —¡Lo que mi señora no puede hacerte, te lo hago yo! ¡Sinvergüenza! —le gritaba [p. 8].

Igual que en *Balún Canán*, donde nana e infanta del sureste comparten valores de vida, sentimientos fatalistas y demás, la patrona de Tlacotalpan corresponde la solidaridad de Marichú. Cuando el patrón se entera del escándalo protagonizado por la doméstica, le ordena a la esposa que la corra. Mamá e hija muy hábilmente esconden a la sirvienta,



en la propia casa, durante años. La amparan y le dan protección, la alimentan y la cuidan en las enfermedades. Son ellas quienes enfrentan con argucias la ira paterna y logran desviarla. Casi toda la vida de Marichú transcurre al amparo de sus patronas, hasta que, descubierto el escondite, éstas se ven obligadas a dejarla ir. Aunque la añorarán por siempre, y en esas añoranzas de la mujer fuerte que defendió sus valores y puso a "la otra en su lugar" no se advierte nada fastidioso ni desagradable.

Me viene a la memoria otra historia divertidísima que relata Emma Godoy en *La mera verdad o ¿puros cuentos?*[14] Data de 1978, y ostenta un largo título, plenamente justificado: "Mi criada ladrona. Justicia a pesar de todo. 'Los empeños de una casa'". Se trata de una narración de abierto tono autobiográfico. "El único defecto de mi sirvienta era el de ser ladrona...", empieza la escritora. Y sigue relatando cómo a pesar de sus esfuerzos, Ofelia siempre encontraba el dinero que la patrona se esmeraba en ocultar, y lo sustraía furtivamente con gran éxito. Las cosas marchan así hasta que la patrona por tantos robos queda en la ruina; y como no puede pagarle el sueldo a la sirvienta, empeña la casa. Por su lado, Ofelia, muy hábilmente, ha amasado "unos buenos ahorros" y con ellos logra desempeñar la casa. Los papeles se invierten y la escritora, académica y solterona, adopta sin chistar el papel de doméstica, pero con todo y los privilegios de clase: esta vez, la ladrona es ella.

También vale la pena citar el final extensamente:

> "Mi vida es ahora muy tranquila y deleitosa. La de Ofelia se ha vuelto sórdida. Se la pasa vigilándome. ¡Tanto que le gustaba irse a la calle! Y ahora teme dejarme sola con el pecunio... Sale nomás los sábados porque es menester ir de compras... y vuelve pronto. No me fía a mí porque

> jamás le devuelvo el cambio, o quedo debiendo el filete en la carnicería y luego vienen a cobrárselo".

Una vez tuvo que ausentarse Ofelia a cumplir con las devociones del funeral de un compadre:

> Pasada la novena de rosarios, terminaron sus deberes para con los ahijados y regresó en volandas. Apenas entró, se fue derecho a la caja fuerte... y la halló limpia de polvo y paja.
>
> ¡Cómo sufrió! Mas no por los billetes, sino por la derrota. Porque con frecuencia el dinero se desaburguesaba y no tenía para nuestra rivalidad otros valores que los de un balón en la cancha futbolera... [p. 17].

Así, jocosamente transcurren las vidas de Ofelia y la escritora, en franca relación de codependencia y ayuda existencial mutua. Ofelia y la maestra se acompañan, no se fastidian.

¿Apología del hambre?

Acaso lo que algunas corrientes feministas olvidan, sea la necesidad de construir un feminismo que libera a todas y a todos en lo necesario, que no en lo superfluo; que respete los rasgos distintivos de las culturas y de las personas; que no imponga patrones ni juicios desde circunstancias externas, ajenas a la liberación de los seres humanos. Obligación del feminismo es tomar en cuenta, respetar y aceptar las diferencias. La mayoría de países de América Latina se encuentran en el subdesarrollo, y sólo unos pocos en vías de desarrollo, siguen siendo países de pobres. El feminismo en nuestras regiones es una cuestión económica. Sí, para muchas mujeres, la labor doméstica es opresiva, desigual y constituye una de las muchas actividades de sumisión al patriarcado. Pero en nuestra América, puede ser una actividad remunerada y por ello representa una liberación. Puede constituir, aunque sea raquíticamente, la esperanza de las 500 libras de las que hablaba Virginia Woolf.

No dudo que haya casos de explotación. Pero la tendencia cultural a fines del milenio no apunta para allá. En México, por ejemplo, que es un país donde estadísticamente más del 50% de los hogares los mantiene una mujer con su trabajo, el servicio doméstico puede salvar las vidas de las mujeres y de sus hijas e hijos. Más de la mitad de los hogares tiene, en realidad, una jefa de familia que mayoritariamente obtiene su salario mediante trabajo doméstico remunerado. Además de la paternidad irresponsable y de la tendencia masculina a abandonar a la mujer y a los hijos —léase las obligaciones—, contratar sirvientas cumple una función social. Mientras las circunstancias de vida y de organización en las sociedades latinoamericanas no alcancen una dimensión humana a partir de la justa distribución de la riqueza, contratar sirvientas no es anacrónico. La miseria extrema de muchas mujeres y familias se ve atenuada por el sueldo que reciben "las muchachas".

Por otro lado, basta hojear los periódicos y buscar las ofertas de empleo para darse cuenta de que en las urbes, los servicios de sirvientas son solicitados por sumas dos o tres veces superiores a las de otro personal femenino más calificado, por ejemplo, las secretarias o las recepcionistas. No es cuestión ni de las patronas ni de las "identidades postcoloniales" ni "anacronismos feministas". Es cuestión de la organización social que permite esta injusticia económica. El feminismo debe adecuarse a las necesidades de las mujeres y de los hombres que hay que liberar. Las luchas sociales y culturales —y la literatura, en tanto que expresión humana—, son diferentes, varían de región en región, igual que las circunstancias de vida. De la misma manera en que ya no existe "la mujer" sino "las mujeres", ya no existe "el feminismo", sino "los feminismos". No se deja de ser feminista por contratar sirvientas, como tampoco se deja de ser mujer por ser feminista o sirvienta.

Alejandra Massolo, académica feminista latinoamericana cuya lengua materna es el español, ha realizado en México una investigación sociodemográfica titulada *Por amor y coraje, mujeres en movimientos urbanos de la Ciudad de México.*[15] La realidad antropológica, cultural y social que Massolo descubre entre las mujeres de los movimientos urbanos populares —la mayoría vive de labores domésticas pagadas— es muy diferente de la idea que el feminismo estadounidense se ha formado de las relaciones entre "las dos mujeres al frente de la casa" latinoamericana. Estas mujeres son cómplices y aliadas contra los varones explotadores, sean políticos, esposos, maestros, etcétera. Otra feminista académica, filósofa, cuya lengua materna es el español, ha investigado acerca de la *Valoración del trabajo doméstico e intervención interdisciplinaria.*[16] Su investigación abarca una revisión sociodemográfica, discursiva y testimonial; dedica un capítulo a esta problemática: "Enfrentamiento cultural".

Antes que calificar de "débil" al movimiento de liberación de las mujeres latinoamericanas, o de certificar como "anacrónico" el que las escritoras contraten sirvientas, me parece interesante estudiar por qué

♦♦♦

las escritoras mexicanas presentan una visión más optimista del rol de la sirvienta. El estudio de Trujano sugiere que las patronas con mayor grado de instrucción, educación y conocimientos, proporcionan un trato menos opresivo a las sirvientas. Incluso da testimonios de algunas muchachas que se encontraron patronas que "les enseñan cosas, como francés y literatura".

La familia, en México y en el resto de Latinoamérica, raras veces está compuesta del padre, la madre, los hijos e hijas. (O, para expresarlo en términos de Franco "papito, mamita y yo" [p. 231]. Nuestro concepto de familia incluye los parentescos en segundo y tercer, incluso cuarto grado. Además de abuelas, tías y primas, muchas veces, suegras, cuñadas y hermanas, o suegros, tíos y primos, comparten el mismo techo; y no siempre para pelear, sino para dividirse las tareas y los gastos. En estas redes de colaboración doméstica participan incluso las vecinas. El feroz individualismo aún no es rasgo distintivo de la cultura mexicana, gracias a Dios. Si los parientes no viven todos juntos como en el Patio de los aztecas, cuando menos, se ven con frecuencia. Los domingos siguen siendo familiares.

Ni en lo literario ni en lo social, las relaciones entre las mujeres de la casa son siempre desagradables. Pero más evidentes son las redes de mujeres que se ayudan entre sí, en muchos campos y muchos sectores. De seguro que habrá, con frecuencia, casos de rivalidad, pero la tendencia cultural apunta más hacia la solidaridad. El estudio de Magdalena Trujano —de él tomé la cita testimonial que sirve de epígrafe a esta sección—, menciona sólo un colectivo de servicio doméstico. Con seguridad habrá otros. No es mi intención presentar una visión idílica de la sacrosanta institución familiar mexicana, ni mucho menos de la servidumbre doméstica, pero sí deseo destacar las diferencias. Me interesa reconocerme en las miradas de otras especialmente cuando esas miradas me clasifican, evalúan y certifican, por razones extraliterarias para efectos existenciales. Me alarman la certificación y la validación de mi cultura cuando existen argumentos de por medio que puedan afectar mi economía, que es de supervivencia.

Mientras en nuestros países la paternidad irresponsable sea característica y el padre abandone sin más a la familia, seguirá siendo la madre quien deba salir a buscar trabajo planchando ajeno o cocinando para otros. Ante estas circunstancias de economía subterránea, ¿será anacrónico que las feministas contraten servicio doméstico? Mientras el sistema no incluya en sus instituciones una educación igualmente respetuosa de los dos géneros, y no ofrezca igualdad de derechos, de deberes y de oportunidades para hombres y mujeres de todas las clases sociales y étnicas, contratar sirvientas no será anacrónico. De hecho, la mayoría de las sirvientas —de las feministas o de otras mujeres— contrata, a su vez, a otra doméstica menos afortunada para que cuide a sus hijos y los recoja de la escuela. Existen ya programas sociales llamados de "madres sustitutas" para evitar el abandono de los hijos mientras la madre está en el trabajo.

Me pregunto qué sería de las indígenas si no pudieran escapar de sus lugares de origen para "ir a la capital" y no morir de hambre ni de tristeza en "aquellos pueblos de mujeres enlutadas". Me pregunto cómo podrían ellas escapar del derecho consuetudinario —muchas veces contrario al constitucional— que las sujeta a ser mercancía de cambio en enlaces matrimoniales indeseados; y que las condena, luego, a pagar la dote con su trabajo y su cuerpo, en una especie de deuda eterna con los parientes del esposo, interminable e ignominiosa opresión cultural.

Me parece que aquella visión estadounidense de las patronas latinoamericanas supone que somos así porque nos gusta ser esclavistas, lo cual equivaldría a suponer que las sirvientas son así porque les gusta ser pobres. Mi defensa del feminismo latinoamericano no incluye la servidumbre. Más bien defiendo el derecho a ejercer el trabajo doméstico remunerado como liberación de una situación todavía más injusta e inhumana. Conmino a todas las patronas, y a las y los legisladores —incluidos los internacionalistas— a cumplir con los deberes de justicia, honradez y caridad hacia los demás. La o el que más tiene, debe compartir con las desposeídas, las más marginadas de los marginados: las indígenas, que tradicionalmente constituyen el grueso de la servidumbre todavía.

Releyendo a Sara Sefchovich encuentro una frase suya que, sacada de contexto, acaso pueda ser interpretada como fruto de la identidad postcolonial latinoamericana que nos atribuyen las feministas estadounidenses. La sentencia inicial de su antología *Mujeres en Espejo*,[17] declara:

> Es necesario repetirlo: escribir es un privilegio de clase. No escriben los campesinos, ni los obreros y menos aún sus mujeres. Escriben quienes pueden, escriben las mujeres que tienen su vida material resuelta, una educación formal y tiempo libre... [p.15]

Algo parecido afirmaban los griegos y los latinos: para escribir,

◆◆◆

se necesita tener el estómago lleno. No es condición del género femenino latinoamericano ejercer la expresividad literaria o artística, siempre y cuando se haya resuelto el problema vital de los básicos. Esa resolución existencial vale por igual, para los varones y para las mujeres en cualquiera de los continentes.

Por otro lado, si bien Sefchovich no denuncia ni protesta ante este estado de cosas, tampoco se jacta ni se ufana. No clasifica ni valida ni certifica, simplemente expone una circunstancia de las individuas y los individuos. Yo creo que más que un privilegio de clase, escribir es una obligación de clase en nuestros países. Las mujeres debemos seguir escribiendo para ser la voz de aquéllas que, por su extrema marginación, no pueden hacerlo. ¿Quién mejor que nosotras, que hemos vivido marginadas, que seguimos siendo marginadas, para hablar de la marginación, para enunciarla, exponerla y denunciarla?◆

Notas

[1] Para Aralia López, pionera de la teoría literaria feminista en México, la escritura de lo femenino es aquella normativa del ser de las mujeres, y es, comúnmente, producto masculino. (Ya Virginia Woolf señalaba la predilección masculina a concebir y prescribir discursivamente a las mujeres.) Cf. " Justificación teórica", en Aralia López González, (Coord.), en *Sin imágenes falsas, sin falsos espejos, Narradoras mexicanas del siglo XX*, El Colegio de México, México, 1995, p. 18.

[2] Spacks publicó "Cuidar: algunas mujeres novelistas", en 1972. *La imaginación femenina, tribuna feminista*, Ed. Debate/Ed. Pluma, Madrid, 1980, primera edición en inglés, 1976.

[3] Toril Moi, *Teoría literaria feminista*, Ed. Cátedra, Madrid, 1988. Brianda Domecq, *Mujer que publica, mujer pública*, Ed. Diana, México, 1997. Cabe contrastar el tono grave de la academia europea con el retintín irónico de la estudiosa mexicana.

[4] Patricia Elena González y Eliana Ortega, *La sartén por el mango, Encuentro de Escritoras Latinoamericanas*, 2a. ed. Puerto Rico, ed. Huracán, 1985.

[5] Por ejemplo, Isabel Custodio publicaba desde 1981 su columna "La Eva disidente", que duró más de una década en el diario *Excélsior*, de la Ciudad de México.

[6] Como *Letras femeninas*, en español, de la Universidad de Nebraska.

[7] Propuesta morfológica en uso por Brianda Domecq y Sara Sefchovich, ambas escritoras relacionadas con la academia.

[8] Evelyn Stevens, "Marianismo..." en Ann Pescatello, (ed.) *Female and male in Latin American: Essays*, University of Pittsburgh, 1973, p. 89 ss.

[9] Silvia Marina Arrom, *Las mujeres de la Ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI eds., 1988, p. 316 ss. En realidad, Arrom desafía la teoría del marianismo como típicamente latinoamericano, lo equipara al ideal victoriano del "culto a la femineidad" de la ideología liberal del XIX.

[10] Debra A. Castillo, *Talking back: Toward a Latin American feminist literary criticism*, Estados Unidos, Cornell U. P., 1992. La traducción al español es mía; las páginas en paréntesis corresponden a las citas en inglés.

[11] Palabras de una sirvienta de Cuernavaca, Estado de Morelos, cit. por M. Trujano, V., *Infra*, nº 149, p. 58.

[12] Nombre del personaje y la tradición creada por Yolanda Vargas Dulché, en la década de 1960, en su homónima "novela de dibujos" —término de Franco— publicada en la revista semanal *Amor, lágrimas y risas*.

[13] Beatriz Espejo, "Marichú" en *El cantar del pecador*, México, Siglo XXI, eds., 1993. Premio de Narrativa Colima 1993.

[14] Emma Godoy, *La mera verdad ¿o puros cuentos?*, México, ed. Jus, 1985.

[15] Alejandra Massolo, *Por amor y coraje, mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, México, Colegio de México, 1992.

[16] Magdalena Trujano Ruiz, *et al.*, *Valoración...* Reporte de investigación 149 a 145, serie II, de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, 1993.

[17] Sara Sefchovich, *Mujeres en espejo 2, narradoras latinoamericanas, siglo XX*, México, Folios ediciones, 1985.