

CUADERNO DE CIENCIAS SOCIALES 132

HISTORIAS DE LAS MUJERES
EN EL ESPACIO PÚBLICO
EN COSTA RICA
ANTE EL CAMBIO DEL SIGLO XIX AL XX

Roxana Hidalgo

CUADERNO DE CIENCIAS SOCIALES 132

HISTORIAS DE LAS MUJERES
EN EL ESPACIO PÚBLICO
EN COSTA RICA
ANTE EL CAMBIO DEL SIGLO XIX AL XX

Roxana Hidalgo



FLACSO
COSTA RICA

Sede Académica, Costa Rica.
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)



Asdi

ESTA PUBLICACIÓN ES POSIBLE GRACIAS ALAPOYO INSTITUCIONAL DE LA
AGENCIA SUECA DE COOPERACIÓN PARA LA INVESTIGACIÓN (SAREC)
DE LA AGENCIA SUECA PARA EL DESARROLLO INTERNACIONAL (ASDI).

La serie Cuadernos de Ciencias Sociales es una publicación periódica de la Sede Costa Rica de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Su propósito es contribuir al debate informado sobre corrientes y temáticas de interés en las distintas disciplinas de las Ciencias Sociales. Los contenidos y opiniones reflejados en los Cuadernos son los de sus autores y no comprometen en modo alguno a la FLACSO ni a las instituciones patrocinadoras.

ISSN:1409-3677

© Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)

Sede Académica Costa Rica
Apartado 11747-1000, San José, Costa Rica
Web: <http://www.flacso.or.cr>
Primera edición: setiembre de 2004.

Director de la Colección: Carlos Sojo
Producción Editorial: Américo Ochoa

ÍNDICE

Presentación	7
1. Sobre los orígenes modernos de la exclusión social y el lugar social de las mujeres	11
2. La <i>otredad</i> en la conformación de la nacionalidad costarricense: Etnicidad, pobreza y feminidad	17
3. Discursos y prácticas médico-legales en la transición del siglo: contaminación, enfermedad y <i>otredad</i>	26
4. Derechos civiles de las mujeres durante la transición del siglo XIX al XX	37
5. La expansión educativa y las nuevas posibilidades de inserción de las mujeres en el mundo público	44
6. Las luchas sociales y políticas de las mujeres en la primera mitad del siglo XX: feminismo y militancia comunista	50
Bibliografía	65

Presentación

La forma predominante de la exclusión social se manifiesta como opacidad, ocultamiento, ignorancia de la condición social. El estudio de lo excluido es la revelación de lo oculto, del no lugar, de lo indecible. Y esto que suena a estigma y tabú, no es más que expresión de relaciones de poder, de formas de dominación y subordinación que producen desigualdad, que desnivelan el piso de la convivencia social. Y que están presentes en todos los actos de la vida cotidiana.

Las historias de la exclusión tienen muchos nombres y uno, seminal, es de mujer. De ahí que la reconstrucción de la historia desde la visión de las mujeres es un desafío epistemológico mayor, una demanda profunda de nuestro tiempo. Roxana Hidalgo propone en esta entrega de Cuadernos de Ciencias Sociales un repaso a la forma en que la construcción de la idea de nación en Costa Rica se redefine a la luz de la ponderación del papel de la otredad: lo pobre, lo étnico, la feminidad, lanzados al terreno de lo oculto por efecto de la “distorsión semántica” que nos define homogéneos, blancos, iguales. Aborda de seguido la consistencia de los discursos excluyentes de finales del siglo XIX y principios del XX que, en la retórica médico legal sancionan los riesgos de contaminación y contagio que la presencia de esa otredad plantea a la pureza de la nación inventada. Las mujeres son aquí de nuevo estigmatizadas ante el potencial ejercicio de su sexualidad. Y finalmente valora la forma en que norma y justicia se alían para imponer límites a los derechos civiles de las mujeres, un desafío de rancia tradición que aún hoy se prolonga en la forma de acceso discriminado a derechos ciudadanos básicos para las mujeres: derechos laborales, derecho sobre su sexualidad, acceso a la toma de decisiones.

Roxana Hidalgo Xirinachs es Licenciada en Psicología en la Universidad de Costa Rica y Doctora en Sociología con Énfasis en Psicología Social y Psicoanálisis en la Universidad de Frankfurt en Alemania. Profesora-Investigadora de la Universidad de Costa Rica en el abordaje interdisciplinario de los Estudios de Género, el Femimismo, el Psicoanálisis y la Crítica Social.

¿Hay que escribir una historia de las mujeres? Durante mucho tiempo, la pregunta careció de sentido o no se planteó ni siquiera. Destinadas al silencio de la reproducción maternal y casera, en la sombra de lo doméstico que no merece tenerse en cuenta ni contarse, ¿tienen acaso las mujeres una historia? Elemento frío de un mundo inmóvil, son agua estancada mientras el hombre arde y actúa: lo decían los antiguos y todos lo repiten. Testigos de escaso valor, alejadas de la escena donde se enfrentan los héroes dueños de su destino, a veces auxiliares, raramente actrices – son casi siempre sujetos pasivos que aclaman a los vencedores y lamentan su derrota, eternas lloronas, cuyos coros acompañan en sordina todas las tragedias.

DUBY Y PERROT

1. SOBRE LOS ORÍGENES MODERNOS DE LA EXCLUSIÓN SOCIAL Y EL LUGAR SOCIAL DE LAS MUJERES

¿Por qué desde la primera mitad del siglo XX se ha tenido que recurrir insistentemente en la historia de las mujeres y no así en la historia de los hombres? Pues, porque nosotras las mujeres, como protagonistas, estuvimos, en una mayoría abrumadora, ausentes durante más de veinte siglos tanto de la escritura como de la conciencia colectiva de la humanidad sobre sí misma. La historia de la cultura occidental, hasta hace poco, la habían escrito los hombres desde una perspectiva masculina dominante, como un imaginario histórico hegemónico que narraba los grandes acontecimientos sociales, económicos y políticos realizados, fundamentalmente en el espacio de la vida pública, por los grandes héroes de estos sucesos históricos. La participación de la mitad del género humano, las mujeres, permanecía en silencio en tanto sujetos de la historia, en tanto partícipes directas o indirectas de estos “sucesos monumentales”. Es hasta finales del siglo XIX y principios del XX que se desata, en Europa, América de Norte y América Latina, un primer momento de los movimientos feministas organizado sobre todo en torno al derecho al voto y el acceso a una ciudadanía plena. Es hasta esta época que las mujeres empiezan a demandar los mismos derechos cívicos y políticos que hasta ese momento eran exclusivos de los hombres pertenecientes a las clases superiores. Recordemos que el voto universal que incluía a todos los hombres, incluso los pertenecientes a los sectores populares, se logra hasta finales del siglo XIX o principios del XX, no antes. Las mujeres tendrán que esperar todavía unas décadas o incluso medio siglo más para ser consideradas ciudadanas.

Las mujeres empiezan a luchar, ya durante este cambio de siglo, por el derecho a ser ciudadanas y a no ser consideradas simples objetos de intercambio simbólicos y materiales, sometidas, mediante contratos matrimoniales que estaban a cargo de los hombres, a condiciones semejantes a las de la esclavitud. Al mismo tiempo, comienzan a demandar el derecho a la educación y al trabajo, en condiciones de igualdad social y legal ante los hombres.

Recordemos que con el florecimiento de la modernidad, los nuevos valores universales de libertad, igualdad y fraternidad, impulsados por la Revolución Francesa, surgieron en condiciones altamente contradictorias y ambivalentes, donde las mujeres y los sectores populares se mantuvieron al margen de esta universalidad. De acuerdo con Femenías, las teorías contractualistas —Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau— que afloran con la modernidad, parten de la existencia de un estado de naturaleza previo, que debe superarse a partir de uno o varios pactos realizados por individuos racionales interesados en lograr un consenso social como principio legitimador de la sociedad política. Sobre la base de este Contrato Social, surgen el Estado y la sociedad civil, como fundamentos artificiales de las sociedades modernas. Ahora bien, de acuerdo con Patemann (cit. por Femenías 2000), a pesar de que en este estado de naturaleza todos somos iguales, la fundación del Contrato Social se establece con base en una escena originaria anterior, un Contrato Sexual derivado de los antecedentes patriarcales de la cultura occidental. En este Contrato Sexual se fundamentan las relaciones de poder entre los géneros a partir de la jerarquización, la dominación y la discriminación, condiciones necesarias para un adecuado funcionamiento de la democracia representativa.

La paradoja surge de la contradicción entre, por un lado, una libertad individual y una igualdad social supuestamente universales y, por otro lado, una fraternidad que hace referencia a una comunidad de hermanos varones, donde las mujeres estaban explícitamente excluidas. Esta diferencia primordial se constituye en el fundamento de la relación excluyente y exhaustiva que se va a establecer entre los espacios públicos y los privados. Se genera un cisma entre naturaleza y sociedad, de tal envergadura, que la sociedad moderna en su totalidad se erige, de acuerdo con Patemann, sobre una nueva oposición extrema entre lo civil público y lo privado doméstico. Antagonismo, mediante el cual, el ámbito privado, en tanto inferior e irrelevante, queda relegado al silencio y al olvido de la memoria colectiva. La mujer, asociada indisolublemente con la maternidad, queda relegada al mundo doméstico y privado de la familia, expulsada de forma progresiva y persistente de la esfera pública. Esta pasa a ser del dominio exclusivo de los hombres. Dominio igualmente jerarquizado y basado en la explotación de clase, de la cual los hombres pertenecientes a los sectores populares en general y a grupos étnicos específicos tampoco se salvan. En otras palabras, en el contractualismo se encuentran los orígenes modernos de la exclusión:

En efecto, la historia del Contrato Social, como una historia de libertad, se constituye en la contracara de la historia del Contrato Sexual, que es la historia de la sujeción de las mujeres. Por tanto, el contrato simboliza a la vez la libertad y la dominación, es decir, las libertades públicas (con restricciones) de los varones y las sumisiones privadas o domésticas de las mujeres (Femenías, ob. cit., 127).

Los alcances de la ciudadanía se delimitan a partir de este acto fundacional previo denominado Contrato Sexual, en el cual las mujeres quedan sujetas a una desigualdad primigenia de carácter ontológico. La feminidad va a quedar fusionada, una vez más, con la naturaleza originaria, salvaje y desenfrenada, que debe ser domesticada socialmente. Las mujeres se encuentran de nuevo sometidas a un lugar de subordinación que está legal y políticamente estructurado, mediante el cual siguen siendo relegadas a la posición de objetos de intercambio, negándoseles toda posibilidad de asumirse como sujetos políticos de la sociedad civil.

A partir de este escenario histórico, es importante acercarse ahora a la controversial situación que caracteriza las relaciones entre los géneros y las imágenes sobre la feminidad en la actualidad. El siglo XX marcó, en este sentido, un hito histórico en el que la transformación de los roles de género se enfrentó con una realidad completamente nueva en la historia de la cultura occidental. Por primera vez, las mujeres van a ocupar un lugar común con los hombres en relación con los derechos sociales, legales y políticos. Desde la igualdad de derechos en relación con el voto, la educación y las oportunidades laborales, hasta la desaparición lenta pero gradual del legendario tabú de la mujer como objeto de intercambio, constituyen estas, condiciones extraordinarias, que hace apenas un siglo eran todavía inimaginables o simples fantasías utópicas de algunas disidentes. Para poder compartir las nuevas potencialidades de la modernidad, que la ilustración, la secularización y la individualización desencadenaron y que hicieron posible el surgimiento del sujeto burgués, las mujeres tuvieron que esperar el lento avance de la historia. No obstante, estos profundos cambios que la igualdad de derechos ha provocado en el último siglo están lejos de consolidarse en la realidad psíquica y social que caracteriza las relaciones entre hombres y mujeres.

Estas nuevas potencialidades de la modernidad no han estado libres de contradicciones que hasta hoy en día siguen considerándose insuperables. En relación con el desencantamiento y la descentralización del mundo moderno, afirma Bauman (1995):

Para la modernidad, la guerra contra la mística y la magia se convirtieron en una guerra de liberación que produjo una declaración de independencia de la

razón. Ésta fue una declaración de guerra, que hizo del mundo natural, no trabajado, un enemigo. Como en todos los genocidios, el mundo de la naturaleza (a diferencia de la casa de la cultura que la modernidad se dispuso a construir) tuvo que ser decapitado, para robarle la voluntad autónoma y la fuerza de resistencia (9, traducción de la autora).

La racionalidad instrumental que ha caracterizado este desencantamiento del mundo ha transformado la autorreflexión y la capacidad individual de decidir del sujeto moderno en una coraza inviolable, cuya función parece ser la de protegerlo contra su propia subjetividad. La incertidumbre, el desorden y la multiplicidad que caracterizan la vida misma pasaron a convertirse en los monstruos de la modernidad.

Esta guerra de liberación se manifiesta hasta hoy en día —partiendo tanto de la lógica de las relaciones comerciales y la economía de mercado como de la política internacional— mediante una polarización, o si se quiere un abismo entre tradición y modernidad. Por un lado, el control sin tregua de la naturaleza externa e interna aparece como fin último del progreso, o, dicho en términos más actuales, de la tendencia globalizante de la cultura occidental. Por otro lado, se enfrentan entre sí los múltiples intereses de los diversos grupos o instituciones sociales como movimientos culturales o socio-políticos que se resisten a las tendencias homogeneizantes de la modernidad. La capacidad de autorreflexión al igual que el proceso de individuación, de desarrollo de un sujeto autónomo pueden considerarse tanto resultados posibles de la modernidad, como formas de resistencia frente a esta. La vieja separación entre orden y caos, razón y naturaleza o masculinidad y feminidad, surge como consecuencia del conflicto entre la iluminación del conocimiento científico-tecnológico y la oscuridad de la naturaleza o las tradiciones culturales, en otras palabras: entre el futuro iluminador de la modernidad y la razón instrumental y el pasado tenebroso de las pasiones del cuerpo o los deseos del inconsciente. De pronto, parece ser que el viejo enfrentamiento entre civilización y barbarie, o si se quiere, entre ilustración y mitología, nos sigue acompañando. Sin embargo, como ya habían subrayado Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* (1944): “el mito es ya ilustración; la ilustración recae en mitología” (56). De acuerdo con esta comprensión, la polarización absolutizada deja de existir. Esta desaparece para surgir como tensión dialéctica, como una relación indisoluble de polos encontrados e interdependientes. Esta posición se distancia de una concepción de mundo —característica de la cultura occidental— que se fundamenta en una escisión en polaridades excluyentes entre sí y organizadas jerárquicamente. Sin embargo, la propuesta de los autores después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el pasado y

el futuro se presentaban como experiencias tenebrosas, aparece como un camino sin esperanza, en el que la identificación entre ilustración y dominio permaneció incuestionable. Hoy día, esta identificación no aparece más como obvia, sino como un camino, que lamentablemente muy a menudo en el mundo moderno ha llevado a experiencias de destrucción y exterminio masivas.

Los viejos esquemas patriarcales que estructuraban las relaciones entre los géneros alcanzaron con la modernidad extremos difíciles de superar. La imagen de la mujer pasó a convertirse en la personificación ideal de aquellas fuerzas impulsivas y caóticas de la naturaleza salvaje, que además también iban a ser encarnadas por aquellos otros que provenían de las clases sociales oprimidas, de países extranjeros y sobre todo de las culturas no europeas recién conquistadas. La feminidad quedó asociada de forma indisoluble con la oscuridad, el caos y la irracionalidad que de forma extrema han caracterizado la otredad en la cultura occidental desde el surgimiento del mundo moderno —o quizás más bien desde los orígenes mismos de Occidente—. Las relaciones de poder estructurales, que han marcado la desigualdad social hasta el día de hoy, siguen estando acompañadas de una relación jerárquica entre los géneros, en la que los hombres gozan frente a las mujeres de una posición preferencial tanto en el espacio público como en el privado. Esta desigualdad que sigue siendo difícil de superar a pesar de las transformaciones en las relaciones entre los géneros antes apuntadas, es descrita por Musfeld (1997) como sigue:

Esta jerarquía selló la valoración de los géneros en todos los campos de la vida social y cultural: comenzando con la remuneración inferior, la exclusión de las mujeres de las funciones directivas y del acceso a las posiciones de poder, hasta la representación carencial de los intereses femeninos en el lenguaje, la cultura y los medios de comunicación, así como, en los comportamientos discriminatorios contra la mujer en todos los niveles de comunicación tanto verbales como no verbales. Esta dominación encuentra su manifestación más dramática en la violencia contra las mujeres (13, traducción de la autora).

No solo en los vínculos reales y cotidianos entre hombres y mujeres, sino también en las representaciones más abstractas de la cultura, seguimos encontrando una dominación de lo masculino sobre lo femenino, que es atravesada por mitos y fantasías inconscientes de carácter patriarcal. Como describe Rohde-Dachser (1991), no solo en la literatura, el arte o la mitología, sino también en la teoría psicoanalítica domina una tendencia a la creación de fantasías masculinas, que están al servicio de la producción social del inconsciente:

Imágenes sobre lo femenino en la literatura y el arte y aquellas semejantes en la teoría psicoanalítica provienen del mismo inconsciente colectivo y se puede, por lo tanto, bajo ciertos límites recurrir a ellas para una interpretación recíproca – no para ser mutuamente legitimadas, sino para de esta forma ser esclarecidas (96, traducción de la autora).

Del mismo modo que en los sueños, encontramos en el arte, la literatura y el psicoanálisis espacios simbólicos, que no solo están al servicio de la producción de mundos de la vida *tabuizados* socialmente, sino, también, de la satisfacción de deseos inconscientes colectivos. No obstante, a pesar del lugar especial que ocupan el arte, la literatura o el psicoanálisis como manifestaciones culturales cercanas al inconsciente, creo que las fantasías y los mitos inconscientes colectivos no son exclusivos de estas manifestaciones. Los medios de comunicación, los discursos científicos y las instituciones educativas, por citar solo algunos, son otros espacios culturales donde se manifiestan los mitos y las fantasías colectivas que tienden a estar al servicio de la producción social de lo inconsciente (Erdheim, 1984). Es importante, sin embargo, dejar claro que estas manifestaciones simbólicas culturales responden a un doble movimiento. Por un lado, tienden a la distorsión y ocultamiento de proyectos de vida conflictivos para el consenso social, que pueden poner en peligro el orden establecido por un sistema de valores compartido socialmente. Por otro lado, tienen una función de desvelamiento y exteriorización mediante la escenificación de mundos de la vida prohibidos, que subvierten las normas, interdictos y tabúes predominantes en una época histórica determinada. Este proceso de desimbolización y resimbolización de formas de interacción, socialmente excluidas del consenso social, pareciera que está en la base de la producción de fantasías inconscientes que pueden tener un carácter emancipador o, más bien, opresivo y coercitivo, dependiendo de las condiciones sociales e históricas particulares (véase Lorenzer, 1986).

Hoy día, después del trastocamiento en la relación entre los géneros que se ha producido de forma vertiginosa en las últimas décadas, parece de nuevo importante volver la mirada hacia aquel legendario enfrentamiento entre mitología e ilustración. Surge como urgente la búsqueda de una tercera opción —de un camino más allá de la separación dicotómica del mundo y más allá de la identidad individual escindida—, que desemboca en una negación de la diferencia entre los géneros. Aparece a la vista la posibilidad de que la lucha entre vida y muerte, entre los dioses del Olimpo y las fuerzas ctónicas expulsadas en el Hades, o entre la dureza masculina de las leyes culturales y la fluidez femenina de las pasiones corporales, no implique necesariamente el dominio de uno sobre el otro. Lo posible aparece como un trastocar los viejos lugares de la

devaluación o exclusión del otro, de aquello vivido como extranjero o no idéntico para el sí mismo. Las aparentemente indisolubles fronteras, que han acompañado la diferencia entre los géneros desde hace siglos, se han resquebrajado en una medida que hasta hace poco hubiera sido inimaginable. Han quedado espacios libres sin fronteras sólidas en los que los hombres y las mujeres disuelven mutuamente las imágenes estereotipadas preestablecidas en los roles de género. Los viejos roles, gestos y máscaras dejan de funcionar en su absolutización, en su separación irreconciliable. Lo novedoso de las experiencias de vida y la incertidumbre en las relaciones entre los géneros producen espacios potenciales nuevos. Tanto la angustia, la desconfianza y la decepción frente a lo desconocido, como el reconocimiento de la diferencia entre los géneros y la ambivalencia frente a los roles tradicionales, abren la posibilidad de un nuevo encuentro entre hombres y mujeres. Son estos espacios potenciales, que nos hacen volver la mirada a las raíces históricas, a los fundamentos simbólicos de la cultura, a partir de los cuales tanto la polarización como la trascendencia de los roles de género se han desarrollado y se hacen posibles.

2. LA OTREDAD EN LA CONFORMACIÓN DE LA NACIONALIDAD COSTARRICENSE: ETNICIDAD, POBREZA Y FEMINIDAD

En América Latina, durante la segunda mitad del siglo XIX, se inició un proceso de expansión del capitalismo acompañado de la apropiación, por parte de los nacientes Estados nacionales, del liberalismo político y del positivismo filosófico como ideologías predominantes provenientes de Europa. Este proceso implicó el desarrollo gradual de las nuevas potencialidades de la modernidad como la ilustración, la secularización y la individualización, aunque, como hemos visto, organizadas a partir de diversas formas de exclusión social y política. En Costa Rica, con el desarrollo del Estado liberal, durante los últimos treinta años del siglo XIX, se consolida un nacionalismo oficial que va a jugar un papel fundamental en la constitución de la hegemonía oligárquica (Palmer, 1992). Esta nueva conciencia nacional se va a constituir mediante la construcción simbólica de la nación y la nacionalidad costarricenses como una comunidad política imaginada homogénea y unificada de forma anónima, donde los viejos vínculos locales y comunitarios se empezaron a disolver (Anderson, 1993). Esta imagen mítica de nacionalidad se construyó de manera consistente, a partir de las últimas décadas del siglo XIX, mediante una supuesta homogeneidad étnica de la población costarricense.

Homogeneidad imaginaria que vendría a ocultar la multiplicidad cultural y la desigualdad social reales provenientes de la época colonial. Los orígenes de esta comunidad imaginada se constituyeron a partir de la representación mítica de un pueblo racialmente blanco, de origen europeo, que además se caracterizaba por ser laborioso, igualitario y pacífico —condiciones que se consideraban provenientes de la época colonial.¹ La diversidad étnica, de clase y de género como formas específicas— de dominación entre grupos sociales fueron distorsionadas y silenciadas, de forma sistemática, por medio del discurso oficial sobre la nación costarricense. Este periodo se empieza a configurar a partir de una comunidad política de individuos-ciudadanos que no existía en la época colonial. Una comunidad, que si bien iba a estar organizada a partir de la igualdad social y la libertad individual de sus ciudadanos, iba a excluir social y políticamente a todos aquellos que no eran considerados ciudadanos, como los pobres, las mujeres, los indios, los negros y otros grupos de inmigrantes.

Como consecuencia del peso dominante de la Iglesia Católica en la experiencia de colonización en América Latina, este proceso de modernización estuvo impregnado por un intenso enfrentamiento entre el imaginario social mítico-religioso del catolicismo y las manifestaciones ideológicas y culturales impulsadas por los gobiernos liberales, que van a hacer posible la consolidación del Estado nacional. Este enfrentamiento implicó no solo el afianzamiento del capitalismo y del imaginario liberal-positivista, sino, también, de forma paralela, el fortalecimiento de la institucionalidad religiosa de la Iglesia Católica. En relación con las formas particulares que asume este proceso de enfrentamiento en Costa Rica, afirma González (1997):

La confrontación entre los gobiernos liberales y la Iglesia se refería a cuáles eran las instituciones que iban a dirigir la producción social de subjetividad y desde cuáles marcos referenciales se iba a llevar a cabo tal cometido. Por esto, tanto el control de la educación como el de la conformación de la familia mediante el reconocimiento social y jurídico del vínculo matrimonial, constituían sus dos principales ejes de enfrentamiento (33).

1. Esta concepción unificada sobre estos valores comunes de la nación y la nacionalidad costarricenses como una “comunidad imaginada” ha sido analizada por múltiples investigaciones literarias, históricas o de otras ciencias sociales, como las de Palmer (1992, 1995), Acuña (1994), Molina (1995), Ovaes *et. al.* (1993); Quesada (1988, 1998); Jiménez (2002) y Sandoval (2002), entre otros.

En Costa Rica, como parte de este proyecto de un Estado nacional, a fines del siglo XIX, se aprueban leyes que implican la secularización de la educación y de las relaciones familiares, pero que están todavía lejos de ser igualitarias tanto para las mujeres como para los sectores populares. A partir de esta confrontación con los nuevos valores de la modernidad, que se agrava a finales del siglo XIX, los representantes de la Iglesia empezaron a referirse a condiciones amenazantes del orden social, moral y religioso que podían llevar a una situación de caos, anarquía y destrucción de la sociedad costarricense. De acuerdo con el autor, la disolución progresiva de los vínculos locales propios de la comunidad campesina tradicional, como consecuencia de la expansión del capitalismo agroexportador, estuvo acompañada del surgimiento de nuevas formas de individualidad y subjetividad. Estas estaban asociadas, en aquella época, con la degradación moral (fiestas no religiosas, uso del alcohol, disolución de los matrimonios), la liberalización de las costumbres (como el honor y la virginidad) y el resquebrajamiento del orden disciplinar jerarquizante sobre el que se basaba el discurso religioso:

La alta jerarquía eclesiástica, idealizando la época de la colonia, tomando como punto de referencia lo que sucedía en Europa, o ambas cosas, pensaba y predicaba que la sociedad se encontraba en el siglo de la incredulidad y la indiferencia religiosas. Y, por supuesto, numerosos grupos de creyentes, sobre todo en la últimas décadas del siglo XIX, compartían tal visión apocalíptica y decadente de la sociedad costarricense. (González, ob. cit., 43)

A la Iglesia le interesaba el sometimiento del individuo a una autoridad externa y directa, instaurada mediante el ritual de la confesión, los castigos públicos y la culpa heterónoma. A los gobiernos liberales les interesaba, más bien, exaltar un disciplinamiento interno que estimulara la competencia social, la individualidad y la privacidad frente a los vínculos extensivos propios de las relaciones familiares y comunitarias tradicionales (al respecto, comparar Elías, 1977). No obstante, de acuerdo con González, a pesar de este enfrentamiento, el catolicismo y el liberalismo coincidían en objetivos comunes. A ambos les interesaba luchar contra las “pasiones pecaminosas del alma,” en el sentido de un disciplinamiento tanto corporal como subjetivo en el que el “orden, la disciplina y la obediencia” estuvieran al servicio de la producción de riqueza y de la convivencia social. En este sentido, en relación con la segunda mitad del siglo XIX, concluye el autor: “Por el momento, parece claro que el avance de la incredulidad y la indiferencia religiosas fue relativo, pues, en realidad,

si bien se dio un proceso de secularización de la sociedad, a la vez hubo una consolidación religiosa y eclesiástica sin precedentes.” (ob. cit., 67) En relación con esta coexistencia problemática pero cómplice entre Iglesia y Estado, que se mantiene hasta hoy en día, afirma Molina (1994), refiriéndose a este ya lejano cambio de siglo: “El enfrentamiento entre los liberales y la Iglesia supuso una competencia entre civilización y evangelización, dos estrategias distintas, aunque no excluyentes y a veces complementarias, para controlar, vigilar y transformar la cultura popular.” (172)

En relación con las bases sobre las cuales se instaura el proyecto de consolidación del Estado nacional en Costa Rica, se podría afirmar, de acuerdo con Quesada (1998), que se desarrolla sobre un proyecto nacional oligárquico que se estructura a partir de un ejercicio ambiguo del poder. La segunda mitad del siglo XIX se caracteriza por una coexistencia continua entre liberalismo y dictadura, que se manifiesta por medio de la tensión entre un “autoritarismo oligárquico” y un “liberalismo democrático” que le brinda la legitimidad ideológica necesaria al naciente Estado costarricense. Esta ambivalencia se estructura a partir del conflicto entre la participación legítima en el ejercicio del poder de todos aquellos considerados ciudadanos y, al mismo tiempo, la exclusión de los otros, aquellos grupos diversos que no se consideraban parte de la nación costarricense, construida mediante una imagen unificada y homogénea de comunidad. En relación con esta ambivalencia en la construcción de la imagen idealizada de una identidad nacional costarricense, afirma Quesada:

La tendencia centrípeta hacia la unidad y la asimilación al modelo oligárquico de identidad o realidad nacional oculta, en primer lugar, la existencia del otro interior: la tendencia centrífuga hacia una pluralidad de prácticas discursivas y culturales propias de otros grupos o áreas de la vida social –especialmente los grupos populares y las mujeres o los ámbitos del deseo sexual y las luchas por el poder– cuya existencia el orden del discurso nacional oligárquico tiende a controlar, reprimir o excluir. Oculta, en segundo lugar, una conflictiva relación con el poder metropolitano, el otro exterior, poder hegemónico internacional que se superpone al poder oligárquico, y exige la subordinación y la asimilación de este a sus propios discursos y proyectos nacionales, impostados como inter(trans)nacionales o “universales” (ob. cit., 19).

Este proceso de silenciamiento del otro interior –los sectores populares y las mujeres, con todo y la multiplicidad de experiencias al interior de cada uno de estos grupos– implica una experiencia profunda de exclusión de la diversidad cultural, social y de género. Esta experiencia de exclusión va a convertirse, por lo tanto, en una condición primordial en el imaginario social sobre la nación costarricense que surge desde los orígenes mismos del Estado nacional. Ovares *et. al.* (1993), consideran que el discurso hegemónico sobre la identidad nacional funciona mediante una continuidad de oposiciones binarias organizadas jerárquicamente y consideradas inalterables como, por ejemplo, propio / ajeno, masculino / femenino, público / privado, orden / caos, costarricense / centroamericano, civilización / barbarie, progreso / tradición, entre otras.

Estas oposiciones implican una continuidad con la cultura occidental que se ha caracterizado por estar organizada en torno a una lógica binaria, jerárquica y excluyente, que se erige mediante fronteras rígidas e inamovibles. Esta racionalidad, denominada por Derrida como falocéntrica, constituye además la base simbólica del discurso patriarcal que ha acompañado a Occidente desde sus albores, a pesar de las profundas diferencias sociales, políticas y culturales que han caracterizado las diversas épocas históricas.² Sobre esta continuidad se consolidan la coexistencia conflictiva y la complicidad contradictoria entre el imaginario liberal-positivista y el discurso patriarcal tradicional, en otras palabras, la tensión entre inclusión y exclusión, universalismo y particularismo, igualdad y dominación.

2. De acuerdo con Derrida, la dirección principal del pensamiento occidental se podría calificar como *logocéntrica*, debido al predominio que el *Logos* – en tanto la palabra, el habla y la razón, asociada con el lenguaje –ocupa como presencia metafísica desde la Grecia antigua–. Con respecto a la íntima relación entre el logos y lo masculino en la Antigüedad afirma Salarosa (1998): “Tanto lo humano, lo masculino, como lo griego eran condicionantes necesarios para estar en posesión del logos. Éste, con sus implicaciones de cohesión y de ordenación política junto con el valor militar puesto de manifiesto en la guerra, constituía un instrumento característico eficaz y necesario para marcar los límites de lo civilizado y mantener a raya su polo opuesto: el territorio caótico, balbuceante y peligroso de lo animal, lo femenino y, por ende, lo bárbaro.” (29) Asimismo el *falocentrismo* hace referencia a un sistema ideológico en el cual el falo se convierte en el símbolo principal del poder, se constituye en el origen mismo del dominio, la fuerza y la potencia masculinas que se imponen sobre la energía y la potencia femeninas consideradas inferiores. Laurin (1964) caracteriza lo fálico en la Antigüedad de la siguiente forma: “En aquella lejana época, el falo en erección simbolizaba la potencia soberana, la virilidad trascendente, mágica o sobrenatural y no la variedad puramente priápica del poder masculino, la esperanza de la resurrección y la fuerza que puede producirla, el principio luminoso que no tolera sombras ni multiplicidad y mantiene la unidad que eternamente mana del ser” (citado por Laplanche/Pontalis 1968, 137). La conjunción entre el logocentrismo y el falocentrismo se suele denominar, a partir de Derrida, *falogocentrismo*.

De acuerdo con Ovares *et al.* (ob. cit.), esta serie de continuidades se manifiestan en el discurso hegemónico sobre la nación costarricense, bajo la homologación que se establece entre por un lado las imágenes sobre la Iglesia, la nación y la familia, y por otro lado, sus representantes superiores: dios, el héroe nacional o el político y el padre de familia. La imagen patriarcal de una familia organizada en torno al *pater familias* como autoridad central en la organización familiar extensa, propia de la época, se traslapa con una imagen más abstracta de nación. La imagen idílica de una gran familia de “labriegos y propietarios”, que coexisten bajo los valores del trabajo, el orden, la convivencia pacífica, la igualdad y la homogeneidad organizadas en torno al Valle Central, como espacio geográfico privilegiado, excluye a todos aquellos otros, como los indígenas, los negros y los guanacastecos que trascienden estos límites espaciales y culturales. Asimismo, los pobres y las mujeres, por su cercanía con las pasiones del cuerpo, la naturaleza externa y el desorden social, son ubicados en este mismo lugar de la *otredad* excluida, marginada y silenciada.

Los orígenes fundacionales de la nación costarricense se constituyen, de acuerdo con Ovares *et al.* (ob. cit.), sobre la imagen mítica e idílica de una patria maternal, acogedora y nutricia. Una patria virginal que debe ser penetrada por el trabajo agrícola de los campesinos y por las “labores civilizadoras” de los políticos liberales que van a hacer posible el desarrollo del progreso y la constitución del Estado nacional. Los discursos del presidente Juan Mora Porras durante la Campaña Nacional de 1856, para enfrentarse con la amenaza de los filibusteros a la soberanía del país y de Centroamérica, son representativos de estas imágenes idílicas de nación:

Trocad el fusil por vuestro arado, pero conservadle siempre dispuesto para defender la ley, la concordia nacional, que es nuestra fuerza, y la patria centroamericana... Desde el seno de nuestras pacíficas montañas he oído vuestros congojosos lamentos... Que una sola bandera, una sola causa y un grito de concordia y de progreso nos reúna a todos como católicos, como hijos de una misma patria, como verdaderos hermanos... Vengo a recibirlos con el orgullo y el amor con que un padre vuelve a ver a sus hijos vencedores (cit. por Ovares, ob. cit., 36-37).

La “madre patria”, organizada a partir de las imágenes de los campesinos que labran las “pacíficas montañas” del Valle Central, constituye una metáfora primordial sobre la cual surgirá la imagen de la nación costarricense, masculinizada y personificada en la imagen de la “casa paterna”. La imagen de la patria como una gran familia rural

patriarcal empieza a coexistir con la imagen de una sociedad en proceso de modernización y urbanización. La identidad nacional costarricense se constituye sobre la base de una mezcla entre las tradiciones religiosas y rurales heredadas de la colonia, y fortalecidas sobre todo durante la segunda mitad del siglo XIX, y los nuevos valores que acompañan el proceso de modernización. El enfrentamiento entre tradición y modernidad se constituye a partir de la tensión entre las imágenes femeninas de la madre patria, asociadas con una geografía diversa y con una cultura popular fundamentalmente oral, proveniente de la colonia, y las imágenes masculinas que caracterizan el mito fundacional de la nación costarricense, representada mediante la metáfora homogeneizante de la “familia” y la “casa paterna.” Esta ambivalencia está marcada por un doble movimiento, donde se mezclan componente femeninos y masculinos del imaginario colectivo. Por un lado, tenemos la inclusión e idealización del campesino pobre, pacífico y trabajador, viviendo en condiciones idílicas de aislamiento cultural, como mito fundacional de la identidad nacional. Por otro lado, este mito coexiste con la exclusión radical, en el discurso dominante sobre la nación costarricense, de la diversidad racial, de clase y de género, donde el campesino pasará a ocupar un lugar ambivalente, de inclusión y exclusión al mismo tiempo (Sandoval, 2002).

El hombre “blanco,” no mezclado, racialmente puro e identificado con los valores europeos y estadounidenses, perteneciente, a su vez, a los sectores económica y políticamente dominantes, se convierte rápidamente en el icono del “ser costarricense”. De acuerdo con Jiménez (2002), el nacionalismo liberal costarricense de finales del siglo XIX se fundamenta en un “proyecto de blanqueamiento de la población” que se instaura institucionalmente mediante medidas políticas migratorias, laborales y sanitarias que buscan la protección social, moral y sanitaria de la población. Aquí se nota la influencia clara de las teorías raciales que surgen en Europa durante la segunda mitad del siglo XIX. Apartir de 1880 los intelectuales liberales se encargaron de negar, de forma sistemática, la diversidad cultural y étnica de la población, predominante desde la colonia, mediante la construcción de un discurso nacionalista dominante sobre la homogeneidad racial del pueblo costarricense:

Al empezar el siglo XIX, aparte de una pequeña capa de españoles, el resto de la población costarricense era mestiza. Sin embargo, a mediados de ese siglo, y sin que hasta ahora se haya explicado cómo sucedió, la narrativa nacionalista borra la herencia étnica africana y las distinciones e identidades étnicas de carácter oficial. No se habla más de los mulatos, los pardos, los esclavos negros, o los diversos grupos indígenas. Asimismo, la población mestiza y española pasa a ser designada oficialmente y sin más como “blanca” (Ibíd., 191-92).

El nacionalismo de fines del siglo XIX se construye sobre los fundamentos de una ideología racista excluyente, que pretende proteger a la reciente nación costarricense de la contaminación por medio de pestes o plagas —materiales o simbólicas— que podrían destruir la homogeneidad de esta comunidad imaginada por los liberales. Los conflictos sociales, económicos y políticos que caracterizaban, desde esta mirada narcisista, la trágica realidad de los otros países centroamericanos estaba asociada con esta mezcla contaminante de la pureza racial. Pureza que, desde esta perspectiva, solo en Costa Rica se logró mantener. La supuesta raza blanca española, que nos unifica como nación, nos permite distinguirnos del resto de Centroamérica y de gran parte de Latinoamérica y, al mismo tiempo, mantener la identificación con la Europa blanca, moderna y secular que idealizábamos y deseábamos imitar. Una Europa que un siglo después habrá sido sustituida en gran parte por la cultura estadounidense. En relación con estos procesos históricos de introyección y proyección de elementos considerados propios o, por el contrario, extraños y amenazantes, fundamentales en la formación de las identidades nacionales, afirma Sandoval (2002) sobre la nación costarricense:

... el sentido hegemónico de nacionalidad parece estar asociado con tres patrones de representación: un pasado idílico que se retrae hasta el periodo colonial, representaciones “racializadas” que consideran a Costa Rica como habitada por población “blanca” y extendidas nociones de “excepcionalismo” o de “ser únicos” basadas en “diferencias culturales” (Sandoval, 2002, XIX).

Esta trilogía entre pasado idílico, pureza racial y excepcionalismo de la nación costarricense parece fundamentarse en el legendario enfrentamiento entre cultura y naturaleza, civilización y barbarie o, finalmente, tradición y modernidad que ha acompañado de forma trágica la historia de occidente. Tensión que en Costa Rica parece caracterizarse por una posición ambivalente. Por un lado, se busca controlar, excluir y expulsar la barbarie asociada con la diversidad étnica, de clase y de género, pero, por otro lado, se pretende integrar las tradiciones culturales mítico-religiosas en los discursos y las prácticas modernizantes que se imponen con el desarrollo del capitalismo agroexportador. Siguiendo a Jiménez (2002), esta “lógica civilizadora”, basada en la necesidad de ilustrar y elevar el nivel cultural de sociedades consideradas “primitivas” o “bárbaras”, ha permitido en América Latina la legitimación de la violencia brutal y de la destrucción sistemática que los procesos de colonización y genocidio provocaron sobre las culturas milenarias que habitaban el continente. En

este proceso de legitimación de nuestros violentos orígenes coloniales, tanto el imaginario religioso católico como el pensamiento liberal-positivista se fusionaron en Costa Rica en una complicidad sin precedentes, que hizo posible ocultar y silenciar por más de un siglo estas *oscuras* experiencias que compartimos con el resto de Latinoamérica. La negación y el miedo colectivos tanto frente al mestizaje y la mezcla cultural como frente a las demandas e intereses de los sectores populares y las mujeres se convirtieron en una barrera imaginaria que impidió tomar consciencia sobre nuestros orígenes diversos y pluriculturales. Sobre la forma en que el colonialismo niega la especificidad cultural y la dignidad de los pueblos conquistados, afirma Jiménez:

Inauguración perpetua del mundo, la modernidad colonial se apropió continentes, etnias, lenguas, así como las “verdades” de aquellos que sufrían el avasallamiento. La capacidad discursiva para “irrealizar” los efectos de la opresión fue parte de su éxito. La otra parte fue aportada por sectores empeñados en ocultar los daños y en oficiar ceremonias conmemorativas de acontecimientos y procesos opresivos (ob. cit., 235)

La distorsión y el silenciamiento sistemáticos de nuestros *oscuros* orígenes coloniales se convirtieron en la condición imaginaria sobre la que se fundan los mitos de la pureza racial y del paraíso idílico en tanto fundamentos primordiales de nuestra excepcional historia democrática. La violencia colonial de las encomiendas y la represión brutal de la resistencia indígena, la esclavitud de la población negra (legal hasta 1824), el fraude electoral, los golpes de Estado y las dictaduras que predominaron hasta ya avanzado el siglo XX, la creciente desigualdad social entre la naciente oligarquía cafetalera y los sectores populares y, finalmente, la exclusión social y política de las mujeres, son todas condiciones silenciadas en la historia oficial del país. Condiciones sobre las cuales empezamos a tomar consciencia hasta hace apenas un par de décadas. El mestizaje, la mezcla étnica y cultural, como rasgo fundacional de la población costarricense, posiblemente por estar directamente asociado con estas experiencias que *oscurecían* nuestros orígenes sociales y culturales, sufre el mismo destino de distorsión sistemática. Sobre el proceso de indagación acerca de sus propios orígenes étnicos, afirma Meléndez (cit. en Lobo y Meléndez, 1997), no sin asombro: “... pude comprobar que —paradójicamente— la mayoría de los costarricenses somos descendientes tanto de encomenderos como de indios; de amos como de esclavos; de ‘conquistadores’ como de ‘conquistados’.” (85)

El otro descubrimiento significativo es que este proceso de mestizaje se produce, no tanto mediante uniones consensuales entre el encomendero y la india o el amo y la esclava, sino más bien mediante la violación de las mujeres por parte del amo o cualquier allegado de la familia esclavista o encomendera (*Ibíd.*, 90). Este descubrimiento nos vuelve de nuevo la mirada hacia América Latina, hacia los orígenes comunes durante la conquista y la colonia, hacia aquel mestizaje persistente e ineludible que atraviesa todo el continente hasta hoy en día:

Porque América entera, le guste o no a quienes alardean de pálidos blasones de hidalguía, se amasó con tres grandes troncos: el indígena, el europeo y el africano. Identidad en proceso, inacabada e inconclusa, tanto más traumática y confusa cuanto que ha sido sistemáticamente deformada por la historia oficial (Lobo, 1997, 10).

Los discursos sobre la identidad nacional costarricense van a estar marcados por esta tendencia a distorsionar las contradicciones y la complejidad que caracterizaban nuestra historia mediante mitos colectivos que hasta hoy en día marcan los discursos y las prácticas institucionales dominantes. Razón por la cual el período de independencia y el surgimiento del Estado nacional a partir de la segunda mitad del siglo XIX van a sufrir un proceso semejante de mistificación e idealización como en las épocas anteriores. Veamos más específicamente cuál es el contexto social de las relaciones de poder entre los géneros en el que estas imágenes idílicas sobre la nación costarricense se empiezan a consolidar.

3. DISCURSOS Y PRÁCTICAS MÉDICO-LEGALES EN LA TRANSICIÓN DEL SIGLO: CONTAMINACIÓN, ENFERMEDAD Y OTREDAD

La agudización de las contradicciones sociales y políticas que caracterizaron las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, surgen como producto de la incertidumbre, el desarraigo y el empobrecimiento crecientes, asociados con el desarrollo del capitalismo agrario y la naciente modernización de la sociedad costarricense. El conflicto social creciente se manifestó, según Molina y Palmer (1997), con mayor fuerza en las zonas periféricas, mediante las huelgas de los inmigrantes chinos, jamaquinos e italianos durante la construcción del ferrocarril a fines del siglo XIX, así como mediante las huelgas bananeras, las protestas en las

zonas mineras y las revueltas campesinas contra la privatización y la concentración de la tierra durante las primeras décadas del siglo XX. La estabilidad, consolidación y autonomía del naciente Estado nacional se encuentran ya desde sus orígenes sometidas a un estado de vulnerabilidad y dependencia, primero frente al imperio británico y posteriormente frente a los Estados Unidos, situación conflictiva que se expresa de forma abierta y violenta ya desde la Campaña Nacional de 1856 y 1857 contra los filibusteros. Según Palmer (1992), esta experiencia se convierte, sobre todo a partir de 1885, en un momento fundacional para la configuración de la identidad nacional, al representarse en los discursos oficiales como una especie de guerra de independencia sustituta que viene a llenar un vacío histórico (véase también Molina, 2000). La ausencia real de una guerra de independencia en el país es reemplazada en la memoria colectiva por esta lucha de resistencia, elevada al nivel de acto heroico primordial. De ahora en adelante este suceso histórico será ubicado como determinante de los orígenes de la nación costarricense y como tal será festejado el día de la independencia.³

La resistencia de los campesinos y los indígenas, crecientemente desplazados por la diversificación capitalista de la economía, así como las luchas de los artesanos y los obreros por mejores condiciones de trabajo, ante los niveles crecientes en la explotación laboral, marcaron el ambiente de efervescencia social y política que caracterizó los comienzos del siglo XX, experiencia que culmina con la consolidación de dos partidos políticos ligados a estas luchas, el Partido Reformista y el Partido Comunista. Es en este espacio de resistencia social donde las mujeres van a empezar a asumir una participación activa y decisiva en los grandes acontecimientos políticos de la época, participando activamente en las luchas de ambos partidos (véanse Rodríguez, 2002; Mora, 2002, y Herrera, 2002). Es en esta época en la cual surge, además, el primer movimiento feminista y sufragista en Costa Rica, encabezado por la Liga Feminista, fundada en 1923, y dirigida por Ángela Acuña, una de sus fundadoras y líderes más importantes. Como veremos luego, esta activa participación de las mujeres en el mundo público de la política se encuentra íntimamente asociada con las nuevas oportunidades que se les presentan a las mujeres para formarse como maestras, condición que pronto se transformará en un proceso creciente de feminización de la profesión que perdura hasta hoy en día.

3. Al respecto, afirma Palmer: "Puesto que la Campaña Nacional llegó a ser celebrada el 15 de setiembre, sirvió como una guerra de independencia (un origen) y una lucha para proteger la soberanía ya establecida. El acto heroico de Santamaría, entonces, representaba a la vez un antiguo anhelo costarricense para la realización nacional (que nunca había existido), y una demostración de una plenamente florecida conciencia nacional entre las clases populares (que no existía en 1856, y que fue precisamente lo que el mito de Santamaría intentó crear) (ob. cit., 188).

Si además recordamos, de acuerdo con Flores (2004), que el siglo XIX se caracterizó por una multiplicidad de epidemias que diezmo la población en varias ocasiones, producto de las enfermedades contagiosas predominantes en la época, los niveles de angustia, temor e inseguridad social durante este período se vuelven avasallantes en medio de un ambiente de inestabilidad en la vida cotidiana. En relación con este entrecruzamiento entre contradicciones socio-políticas, culturales y subjetivas, en la Costa Rica del cambio de siglo, la autora nos habla de una “geografía social de miedo, fragilidad e incertidumbre”, que marcó el surgimiento y la posterior consolidación del Estado liberal:

Las poblaciones más vulnerables en sus condiciones de vida, estaban expuestas a mayores riesgos de contagio y constituyeron uno de los focos de intervención en las políticas sanitarias de la época. También eran más vulnerables a la violencia generada en la lucha por el poder político, que permitió el ascenso de los liberales ... De la misma manera, las guerras, los conatos de revolución, los cuartelazos y los golpes de Estado, irrumpían en el escenario de transición de siglo, transformando la efervescencia política y la violencia en un acontecimiento de inestabilidad permanente entre la población, que se expresó también desde los individuos (ob. cit., 15).

El Estado se aboca, en medio de este clima de inestabilidad social y política, a la promulgación de leyes y a la institucionalización de prácticas migratorias, laborales y sanitarias que pretendían proteger la salud y la moral de la población. Se implementaron una serie de medidas que imponían criterios de higienización basados en los conocimientos médicos y jurídicos positivistas que se venían desarrollando en los países europeos. Las contradicciones sociales y políticas de la época empiezan a ser reguladas mediante una profunda reforma penal y médica, que se fundamenta en una institucionalización y tecnificación del control social (Granados, 1988-89). Esta reforma da origen a leyes represivas e instituciones psiquiátricas, penitenciarias y policiales, que buscaban la segregación de aquellos grupos sociales que no se adaptaban adecuadamente a los procesos de desintegración y transformación de los tejidos sociales predominantes hasta ese momento. De acuerdo con Flores (ob. cit.), el sufrimiento subjetivo que las experiencias traumáticas de miedo, desarraigo e inseguridad social provocaban en los individuos van a ser desligadas de las condiciones objetivas, sociales e históricas que las desencadenaban. Los discursos médico-legales se encargaron de ocultar la violencia social de la época mediante la deshistorización y la naturalización de las experiencias subjetivas de dolor y desgarramiento psíquico.

Se instaura en este campo, según Marín (1995), una lucha entre los discursos y prácticas técnico-racionales de las ciencias positivistas, recién incorporadas al país, y las prácticas curativas tradicionales asociadas, de ahora en adelante, con la magia, el misticismo y la superstición. La lucha encarnada por la medicina y la justicia oficiales, impulsadas por el Estado liberal, se instaura como una guerra de salvación contra el caos y la descomposición social, producto de las prácticas propias de la cultura popular, asociadas con los sectores pobres y marginados de la sociedad. Surge la necesidad urgente de civilizar a las masas populares, de controlar y regular aquellas creencias, costumbres y comportamientos tradicionales que se consideraban atrasados, insanos y patológicos, frente a los discursos científicos que estaban en boga. Sobre la persecución de estas prácticas curativas, afirma Marín:

El período que transcurrió entre 1800 y 1949 revela no sólo la persecución cada vez más sistemática de los empíricos y curanderos, así como de las prácticas curativas familiares; sino que también da cuenta de cómo se edificó un sistema de control que buscaba normar las costumbres populares tanto en el campo de la curación como en los diferentes hábitos que podían tener los campesinos, artesanos y en fin cualquier persona que no compartiera el estilo de vida de la élite cafetalera (ob. cit., 67).

Esta persecución se vuelve una práctica sistemática, organizada institucionalmente, a partir de las reformas médico-legales que se instauraron durante las últimas dos décadas del siglo XIX. Estas reformas se convierten en formas de control social y de legitimación ideológica de las relaciones de poder que se imponen gradualmente con la construcción de una economía y un Estado nacionales, relaciones de poder que estarán marcadas por una profunda ambivalencia. Por un lado, se produce una distancia creciente entre la cultura urbana, de origen europeizante, asociada con la burguesía agrícola y comercial, y las tradiciones populares de los sectores campesinos, obreros y artesanos (Molina, 1995). Por otro lado los sectores populares se convirtieron, mediante la expansión educativa y el desarrollo institucional del Estado, en los aliados principales de los discursos y prácticas liberales. La socialización de estos sectores estuvo marcada por una tendencia creciente a la identificación gradual con los valores y costumbres asociados con la reciente modernización, como el orden, la limpieza y la disciplina para el trabajo, inculcados desde la escuela, las políticas sanitarias y los controles policiales (Granados, 1988-89).

Un imaginario social marcado por el peligro a la contaminación y al contagio de pestes y plagas no solo biológicas, sino también sociales y culturales aparece como el fundamento de las políticas raciales y segregacionistas del Estado costarricense durante la transición al siglo XX (Putman, 1999). Las pasiones oscuras del cuerpo y las fuerzas salvajes de la naturaleza, que estaban asociadas con todos aquellos grupos sociales excluidos del imaginario nacional, debían ser controladas y reguladas mediante las políticas de saneamiento público recién inauguradas. Este proceso, denominado por Flores (2004) “delimitación de geografías internas,” apela a la persecución y discriminación de aquellos grupos estigmatizados como amenazantes para el orden social recién instaurado:

Dentro de este caos, la única apelación posible para el progreso de la nación, se establecía desde el conocimiento científico inculcado entre las clases superiores. Conocimiento que fundaba su expansión a partir de la construcción de simbologías de contaminación / degeneración de los grupos inferiores. Las representaciones de suciedad y fealdad adjudicadas a los pobres y marginados de la geografía urbana, verificaban rasgos de dominio e intolerancia tan intensos, que prácticamente apelaban a su desaparición del paisaje (26).

Como hemos visto, además de los sectores populares, se incluían en estos grupos estigmatizados tanto a los indígenas y los negros, como a las mujeres, quienes de diversas formas estaban asociadas con los instintos incontrolables, el desorden propio de la naturaleza y el peligro de contaminación que estas fuerzas irracionales simbolizaban. El ejercicio activo de la sexualidad femenina fuera del matrimonio y del espacio privado de la familia era considerado, tanto por el discurso médico-legal positivista como por el discurso católico dominante, un elemento de corrupción y contagio que debía ser regulado por el orden social masculino. De ahí que aquellas mujeres, que de alguna forma se desviaban de las normas morales prevalecientes, debían ser “depositadas en casas honorables,” bajo la responsabilidad, por supuesto, de alguna autoridad masculina. Según Lobo (1993), aquellas mujeres de la época colonial, que hubiesen tenido relaciones sexuales fuera del matrimonio, ya fuera voluntariamente o mediante violación o abuso sexual, podían ser condenadas al encierro, temporal o permanente, en estas casas de depósito donde iban a recibir la adecuada formación moral y religiosa,

que aparentemente les había faltado.⁴ Sobre las voces de las mujeres de la Colonia, que se manifiestan en los testimonios dados ante los tribunales eclesiásticos, en las demandas realizadas contra ellas o, por el contrario, interpuestas por ellas mismas contra otras personas, afirma la autora:

Ricas o pobres, mestizas o mulatas, con descaro o disimulo, escindidas entre la salvación del alma y las urgencias del cuerpo, las mujeres de la Colonia no cumplieron con el modelo de recato, sumisión y recogimiento que la Iglesia se esmeraba por hacer respetar. Sus rebeldías, y también sus gritos de impotencia, nos llegan desde muy lejos, desteñidos por el lenguaje protocolario de los notarios. A estas antecesoras enclavijadas entre sus deseos y la norma, entre su libre determinación y los convencionalismos, les fue muy difícil saber dónde comenzaba Dios y dónde terminaba el Diablo (17).

Parece que esta práctica, sin embargo, no fue exclusiva de la época colonial. En los casos de mujeres víctimas de estupro o abuso sexual registrados entre 1800 y 1850, Rodríguez (1994) refiere casos de mujeres que fueron encontradas cómplices de la violencia sexual sufrida y, como consecuencia, fueron condenadas al *depósito* en estas *honorables casas*. En otras palabras, a las mujeres mayores de 15 años se les consideraba responsables de su sexualidad, independientemente del lugar de subordinación al que estaban sometidas dentro de las relaciones familiares patriarcales, espacio donde ocurría la mayoría de estos actos de violencia sexual. En realidad, la mayor preocupación de las autoridades no era el honor de la mujer en sí mismo, sino de la familia a la que pertenecían, honor que se perdía al hacerse pública la pérdida de la virginidad fuera de las relaciones matrimoniales. Sobre el proceso de victimización que sufrían las mujeres en aquella época, afirma Rodríguez:

A la luz de los casos considerados, parece evidente que para las autoridades de la época la víctima no era encontrada cómplice del delito sólo cuando se había resistido físicamente al abuso, y tal resistencia había sido observada por

4. Sobre la forma en que funcionaba este castigo exclusivo para las mujeres afirma la autora: “El depósito, según los criterios de la época, consistía en encerrar a la mujer, demandante o demandada, en una casa donde recibiera adoctrinamiento cristiano y, de paso, lavara sus culpas –aunque no las tuviera– realizando servicio doméstico sin remuneración económica; bastaba que una mujer se involucrara en algún asunto turbio a los ojos de la Iglesia para que, de inmediato, le quitaran la libertad con ese método” (40).

terceros o había quedado alguna evidencia tangible de la violencia a que había sido sometida la ofendida. De esta manera, afirmar que habían sido amenazadas de palabra no era una defensa muy eficaz para las víctimas. Igualmente, estas últimas debían denunciar los hechos inmediatamente después de ocurridos, ya que de lo contrario se les consideraría cómplices (ob. cit., 38).

La pretendida complicidad de las mujeres se asumía prácticamente desde el inicio como delito. Eran ellas mismas, en tanto víctimas, las que tenían que demostrar su inocencia. Por esta razón no es extraño que de los 13 casos encontrados, 5 fueron encontradas cómplices y condenadas a la reclusión, por no haberse “resistido suficientemente” al abuso o por no haberlo denunciado de inmediato. Otra forma de castigo contra el comportamiento ilícito de las mujeres consistía en el destierro de las prostitutas a zonas alejadas del Valle Central, como San Ramón, Limón o Talamanca, lo cual ocurría, según Marín (1994), hasta ya avanzado el siglo XX. No obstante, la actitud hacia las prostitutas por parte del Estado costarricense ha sido históricamente ambivalente y contradictoria. Por una parte, se les ha considerado personas dañinas para la moral y la salud pública y como consecuencia se ha recurrido a diversas formas de segregación social en espacios limitados y controlados por las instituciones estatales. Por otra parte, se les ha asumido como un problema social necesario para satisfacer las urgentes pasiones masculinas fuera del ámbito del matrimonio y, por lo tanto, ya desde esta época, se les consideraba una práctica social lícita (Marín ob. cit.).

La prostitución como manifestación pública del placer sexual femenino constituye un símbolo de lo peligroso, de lo extraño para la normalidad imperante, al mismo tiempo, es un producto directo e inseparable del matrimonio, en tanto medio de control de la sexualidad femenina y de la capacidad de acción autónoma de las mujeres. El matrimonio solo es la otra cara de la prostitución, es la forma de satisfacer la necesaria poligamia de los seres humanos, pero solo como derecho de los hombres. Históricamente, la mujer ha quedado encerrada entre tres opciones, ser la madre y esposa abnegada, sin acceso al goce, a su cuerpo; ser la puta y quedar sometida a la humillación permanente; o tener negadas ambas posibilidades, sin procrear y sin gozar, condenada a la soledad más profunda. Todas condiciones que pervierten la feminidad, en las que las mujeres no tienen acceso a la libertad y la autonomía en tanto individuos. La esclavitud frente a la masculinidad se convierte en su marca histórica. Escuchemos lo que afirmaba al respecto Wedekind hace un siglo:

Lo que respecto a la divinidad es la blasfemia, lo es respecto al amor la obscenidad. Una superstición de miles de años, proveniente de las épocas de más profunda barbarie mantiene a la razón en el destierro. En esa superstición se basan sin embargo las tres formas bárbaras de vida de las que he hablado: la prostituta expulsada de la sociedad humana como un animal salvaje; la solterona, condenada a la mutilación corporal y espiritual, a la que se ha privado con engaño de toda vida amorosa; y la virginidad de la mujer joven, mantenida con el objeto de un casamiento lo más ventajoso posible (citado por Kraus, 1905, 15).

Formas *bárbaras* de vida, en las que la mujer queda fijada, sellada en experiencias excluyentes que no dejan espacio para alternativas. La feminidad se entrelaza con la sexualidad, como hilos significantes que se tejen en un texto fragmentado en el que, al mismo tiempo, la sexualidad de la mujer se disuelve. Lo femenino desaparece, ocultándose sus poderes, su realidad múltiple. La mujer existe como objeto sexualizado, pero, en tanto sujeto de deseo, es silenciada, está ausente o no existe. La realidad de la feminidad queda encerrada en una contradicción irresoluble, en una situación paradójica, en la que su esencia histórica, lo que la define, su sexualidad y sus pasiones, constituyen a su vez lo negado, lo indecible, un agujero impenetrable.

Sobre este vínculo íntimo de las mujeres con el peligro de la contaminación, el desarrollo de patologías o la desviación de la normalidad, recordemos que el cuerpo femenino va a estar asociado de forma indisoluble, desde los orígenes de la cultura occidental, con lo oscuro, lo siniestro y la muerte (Hidalgo, 2002). El útero, de acuerdo con Giberti (1989), símbolo milenario de los contenidos *malignos* asociados con la feminidad, es el lugar donde, según el discurso médico proveniente desde la antigüedad, se ubica el *alma* femenina, asociada con el deseo y la concupiscencia. El alma femenina queda de esta forma ligada con lo bajo, lo profundo, los flujos contaminados que habitan el interior del cuerpo humano, la caverna insondable que simboliza el cuerpo materno. Posteriormente, desde el discurso médico que surge con la modernidad, se va a legitimar la inferioridad de las mujeres como consecuencia de la naturaleza enfermiza o patológica del cuerpo femenino, producto de la menstruación, los partos y la menopausia como desencadenantes de los malestares femeninos. Los padecimientos de las mujeres, tanto mentales como físicos van a estar asociados con el funcionamiento uterino y sus trastornos. El útero torcido o retroversión uterina, por ejemplo, se consideraba, hasta ya avanzado el siglo XX, la causa de múltiples enfermedades psicosomáticas, como las cefaleas, la constipación, las dismenorreas, las lumbalgias, y hasta el suicidio y la psicosis (Giberti, ob. cit.).

En el análisis que realiza Flores (2004) de las imágenes sobre la feminidad predominantes en los artículos publicados en *La Gaceta Médica de Costa Rica*, a finales del siglo XIX y principios del XX, el discurso médico de la época se hacía eco de esta posición al considerar el útero como el responsable de la debilidad orgánica, moral e intelectual de las mujeres, como el depositario de sus fuerzas instintivas mórbidas e incontrolables. El cuerpo de la mujer, representado fundamentalmente por los órganos reproductores y genitales, era considerado en este imaginario social, como una especie de vasija que contenía aquellos líquidos y materia viva causante de las enfermedades y los malestares femeninos. Los flujos vaginales, la menstruación, la sangre y el líquido amniótico, eran considerados líquidos impuros, infectados o sucios, que transmitían lo enfermizo, malsano y nocivo para la salud física y mental de las mujeres. Estas condiciones se agravaban, por ejemplo, durante el embarazo, independientemente del origen social o cultural de las mujeres:

Durante el embarazo el útero se convierte en un centro aún más marcado hacia el cual convergen los actos de sensibilidad general ... Una especie de instinto animal gobierna a la mujer en este período, de tal modo que las más leves causas de excitación pueden resultar desastrosas... En vano la razón trata de recuperar en ellas su imperio, pues en realidad, es un monarca cuyo poder está hundido... Bajo estas condiciones, el embarazo ya sea entre los ricos o entre pobres, constituye una función peligrosa que causa profundos cambios en el organismo y despierta y extrema tendencias nerviosas que todas las mujeres incuban y de aquí proceden desórdenes de las facultades intelectuales y sensoriales (Cumston, 1904, cit. por Flores, ob. cit., 33).

En estas imágenes sobre la feminidad y la maternidad se manifiestan de forma clara las posiciones patriarcales predominantes en el discurso médico positivista europeo que estaba siendo asimilado por la medicina oficial costarricense. La sexualidad femenina y la maternidad estaban asociadas con tendencias pulsionales patológicas que trastornaban el uso de la razón, ya de por sí malogrado y disminuido en las mujeres. El discurso médico-legal se sostenía sobre la imagen de la feminidad a partir de una tendencia natural de las mujeres por las pasiones voluptuosas, impúdicas y desenfrenadas, la cual estaba asociada con la debilidad moral e intelectual propia de su género.

Esta imagen se manifestó en la promulgación de medidas normativas y leyes sanitarias que pretendían regular el comportamiento femenino en el espacio público.

La *Ley de Profilaxis Venérea* y la *Reglamentación de la Prostitución* decretadas en 1906 pretendían controlar sobre todo las actividades y el desplazamiento de las prostitutas, con el fin de regular la transmisión de las enfermedades venéreas. Estas leyes provenían de una doble moral predominante ya en aquella época, pero que no obstante prevalece hasta hoy en día, entre por un lado la aceptación de la prostitución como una necesidad social y por otro lado la persecución policial de la prostitución legitimada por la supuesta inmoralidad intrínseca de esta. Asimismo, en aquella época, Mora (1993) hace referencia a la presentación del Proyecto de Reglamentación del Servicio Doméstico en 1903, que si bien no fue aprobado, pretendía tener un registro público, de manera que los patronos pudieran consignar el comportamiento moral de sus empleadas para futuros contratos y las mujeres estuvieran obligadas a tener un certificado médico de sanidad. En esta reglamentación se pretendía además regular los abusos en las relaciones laborales que se producían tanto por parte de los patronos como de las mujeres. En este sentido, es importante recordar que las empleadas domésticas estaban sometidas a relaciones de subordinación tales que a menudo eran víctimas del abuso sexual y la violación por parte de sus patronos o los hijos solteros de estos, con la consecuencia negativa de sufrir embarazos no deseados y de tener hijos ilegítimos (Mora, 1993).

La peligrosidad intrínseca de la feminidad se manifestaba en aquella época mediante la demonización que se hacía de las prostitutas, responsables exclusivas, no solo de la contaminación de las enfermedades venéreas, sino, también, de la perversión y la degeneración moral de la población masculina. La responsabilidad directa de los hombres en esta práctica quedaba de esta forma oculta y silenciada bajo las imágenes mistificadas de la prostitución femenina asociadas tanto con la destrucción de los valores morales y las normas de convivencia social, como con la deformación o la muerte física, producto de las enfermedades venéreas. En este sentido, es importante explicitar el vínculo íntimo que se establecía en el imaginario social de la época, de acuerdo con Mora (ob. cit.), no solo entre prostitución y pobreza, sino, también, entre la prostitución y las obreras o empleadas domésticas. La migración del campo a la ciudad y la creciente marginalización de los sectores populares urbanos, como producto del desarrollo del capitalismo y la modernización correspondiente, dejaban a las mujeres, por su lugar de subordinación en las relaciones entre los géneros, en posiciones de vulnerabilidad social mucho más marcadas que los hombres. Según Marín (1994), esta realidad hacía que muchas mujeres, que llegaban a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida, se incorporaran a la fuerza laboral como empleadas domésticas y, posteriormente, como consecuencia del abuso sexual, terminarían como prostitutas. No obstante esta relación entre la prostitución y la

creciente marginalización social de las mujeres, trasciende la experiencia real y se convierte en una imagen mistificada de las mujeres mediante la cual feminidad, pobreza y degeneración moral quedan fusionadas. Al respecto, comenta Mora:

... se asociaba la prostitución casi de manera automática con ciertas labores desempeñadas por mujeres de clase baja – como las empleadas domésticas y las camareras – y, por otro lado, se asociaban también las enfermedades venéreas únicamente con la prostitución femenina, como si los varones no tuvieran ninguna injerencia en el asunto y además, todas las campañas de los 'higienistas' en pro de la salud pública, se dirigían hacia las prostitutas, siendo su objetivo final, no el de ayudar a esas mujeres, sino el de proteger a los varones del contagio de ciertas enfermedades (ob. cit., 149).

Esta imagen mistificada de la sexualidad femenina parece no ser un fenómeno exclusivo de la sociedad costarricense, sino más bien una experiencia compartida en formas y grados diversos a lo largo de la historia de la cultura occidental. Las diferencias se encuentran entre individuos, grupos o sociedades donde el control y la regulación de las mujeres se desarrollan de forma relativa y moderada, o por el contrario de formas extremas hasta llegar al exterminio y el aniquilamiento social o individual, formas extremas que se manifestaron de manera brutal aunque legal durante la Edad Media y todavía hoy en día en algunos países árabes, o que se manifiestan actualmente en las sociedades occidentales de forma cotidiana y brutal mediante la violencia doméstica, experiencias que pueden llegar, incluso hoy en día, a niveles de agresión, mutilación y destrucción inimaginables e inenabarrables como en el femicidio (sobre esta realidad en la Costa Rica actual, véase Carcedo y Sagot, 2001).

No obstante, la realidad de las mujeres en este lejano cambio de siglo no estuvo marcada solo por esta fusión simbólica entre feminidad y *otredad*, considerada como una experiencia marcada por la contaminación, la enfermedad y la muerte. El proceso de modernización de la sociedad costarricense y el naciente Estado nacional implicaron para las mujeres una nueva realidad que también brindó oportunidades diferentes y formas de inserción social y política alternativas. El papel que la educación y el desarrollo institucional del país tiene para la realidad de las mujeres y los sectores populares a principios del siglo XX, viene acompañado por los nuevos enfrentamientos sociales y políticos que van a caracterizar la transición del siglo no solo en Costa Rica, sino también en América y Europa. Estos nuevos enfrentamientos implicaron una confrontación de nuevos actores sociales, que empezaron a resistirse a las formas de exclusión social que la modernidad implicó en tanto formas de

continuidad y ruptura con un pasado no muy lejano. Los sectores populares, los grupos étnicos diversos y las mujeres se convirtieron en los nuevos sujetos históricos que venían a tomar la palabra y la acción en un mundo profundamente excluyente, jerárquico y opresivo, que, no obstante, pretendía no serlo.

4. DERECHOS CIVILES DE LAS MUJERES DURANTE LA TRANSICIÓN DEL SIGLO XIX AL XX

En América Latina los movimientos de liberación de las mujeres cobran su fuerza dentro de un contexto socio-político que excluía legalmente a las mujeres tanto de la participación política en el mundo público como de una igualdad ante los hombres en relación con los derechos civiles. Sobre la realidad legal y política de las mujeres durante el siglo XIX en América Latina, afirma Lavrin (2002):

Las constituciones adoptadas en nuestras repúblicas en el momento de su creación dotaron a la mujer de nacionalidad por nacimiento en el territorio nacional, pero no de ciudadanía. Las constituciones americanas enfatizaban el género: se dirigían a un ser, emblemáticamente a un hombre: el ciudadano; los hombres mayores de edad ... Ningún código civil en Latinoamérica en el siglo XIX adoptó el concepto de la igualdad entre los sexos. Predicada en todas las constituciones de ese siglo, la igualdad era una entelequia, no una realidad, y nunca se hizo extensible a la mujer, ni a muchos hombres (4 y 9).

Si bien las luchas surgen ligadas al derecho al voto como elemento primordial, también se empieza a luchar por otras demandas vinculadas con la representatividad y la justicia social frente a los hombres en el ámbito tanto de la vida privada como del mundo público. En relación con los movimientos feministas en la transición del siglo XIX al XX en América Latina, afirma la autora:

En el abanico de sus intereses se incluyó el sufragio femenino, pero también la igualdad jurídica entre hombres y mujeres, y la reforma de las leyes familiares como base de una reorganización de la autoridad entre los esposos y de su autoridad sobre los hijos. Estas eran reformas de carácter legal que demandaban cambios en los códigos civiles y penales (ob. cit., 5).

Durante esta época, las mujeres, al no poder acceder al rango de ciudadanas, eran consideradas eternas menores de edad durante sus vidas. Estas eternas niñas vivían bajo el amparo y el poder casi incuestionable de los hombres que las rodeaban: inicialmente sus padres o hermanos y posteriormente sus esposos. Tanto durante la colonia como después de la independencia las mujeres estaban sujetas a leyes, normas y roles sociales que las subordinaban a los hombres y las sometían a diversas formas de violencia y discriminación social. Estas formas de sujeción eran semejantes a las formas de dominación cultural, como la discriminación racial ejercida contra los indígenas y la esclavitud, así como a las formas de explotación social que surgen con el desarrollo del capitalismo en el continente americano.

La relación ambigua y conflictiva de la Iglesia Católica y los liberales durante los orígenes del Estado nacional en Costa Rica, provocan un movimiento paradójico en las relaciones de poder entre los géneros. Por un lado, las mujeres, sujetas al mandato de la dominación patriarcal propia de un discurso religioso legendario, eran de nuevo subordinadas a condiciones de desigualdad y discriminación que les prohibía tener acceso a los nuevos derechos humanos ligados con el surgimiento de la secularización y la individualización. La condición de sujeto burgués seguía siendo una condición específica de los hombres blancos y adultos, pertenecientes a los sectores sociales dominantes. Las mujeres iban a ser recluidas de forma sistemática al espacio privado de la familia y del hogar, sin derecho no solo a la participación política, sino, también, al libre ejercicio del comercio y la producción cultural. Por otro lado, esta exclusión social sistemática, propia de la modernidad, va a verse socavada por los mismos principios que se defendían desde los Estados liberales. El acceso a la educación y a formas de inserción laboral diversas van a desencadenar en las mujeres contradicciones irresolubles que las llevarán a luchar contra las formas de dominación a las que son sometidas. El malestar cultural que surge con la modernidad se va a manifestar de forma extrema en el malestar que sufren las mujeres, en tanto objetos de intercambio, así como en el malestar de todos aquellos grupos oprimidos a los cuales les sigue siendo prohibido el acceso a la condición de sujetos de la historia. La modernidad ofrece la posibilidad de la individualidad, la secularización y la ilustración, pero al mismo tiempo es cómplice de formas de exclusión social extremas, difíciles de legitimar desde sus propios fundamentos culturales. En este proceso de legitimación de las formas de exclusión social, la Iglesia y el contrato sexual patriarcal han funcionado como cómplices indispensables. Costa Rica no fue una excepción en este sentido.

El peso, todavía dominante, de la Iglesia Católica durante el siglo XIX en Costa Rica se muestra en la creciente regulación de la sexualidad y la convivencia de las parejas por medio del matrimonio y el divorcio eclesiásticos. Durante el siglo XIX, en comparación con el siglo XVIII, de acuerdo con Rodríguez (2000), la generalización del matrimonio, sobre todo en el Valle Central, estuvo asociada con una disminución significativa en los nacimientos ilegítimos. Este proceso estuvo acompañado por las constantes demandas judiciales por concubinato y adulterio realizadas por vecinos, familiares y autoridades comunales o religiosas. Esta forma de regulación de la moral sexual tuvo como consecuencia que el “matrimonio legalmente consagrado” se convirtiera en el mecanismo fundamental para la conformación de las nuevas familias, aunque entre los sectores populares la unión consensual siguiera manteniendo su importancia (Rodríguez, ob. cit., 29).

En Costa Rica, de acuerdo con Rodríguez (2002a), durante la Colonia y hasta el año 1887, solo tuvieron vigencia el matrimonio religioso y el divorcio eclesiástico, recurso, este último, que era empleado no para disolver o anular el matrimonio, considerado sagrado e indisoluble, sino para posibilitar la separación temporal o permanente de lecho. Las causales de separación iban desde el adulterio femenino y la bigamia hasta la amenaza de muerte, la sevicia y el abandono del hogar. El maltrato físico y verbal o la incompatibilidad en la relación matrimonial no constituían razones suficientes para acceder al divorcio eclesiástico. Además, solo el adulterio femenino era considerado un delito y solo este posibilitaba la separación permanente.

Con el Código Civil de 1888 se aprueban en Costa Rica el matrimonio, la separación y el divorcio civiles, lo cual implica una secularización del concepto de matrimonio, considerado de ahora en adelante un contrato secular, civil y temporal (Rodríguez, ob. cit., 36). Sin bien las causales de divorcio se mantuvieron casi iguales, se agregó el “concubinato escandaloso del marido,” razón necesaria para el divorcio en el caso de los hombres adúlteros, mientras que en el caso de mujeres adúlteras no era necesaria la convivencia para solicitar el divorcio. Como se puede observar, si bien en nuestro país el divorcio, en comparación con la mayoría de los países latinoamericanos, se aprueba de forma bastante temprana, las diferencias de género en la legislación se mantienen de forma evidente hasta bien avanzado el siglo XX. Es hasta 1941 cuando el adulterio femenino deja de considerarse un delito, y hasta 1974 se establece el divorcio civil por mutuo consentimiento y la igualdad de los cónyuges en relación con el adulterio. No deja de ser significativo que, comparativamente, en Francia estos logros se establecen, de forma semejante, hasta 1975 (véase Sineau, 1990, 571). Hasta hace apenas treinta años las mujeres adúlteras, tanto en Costa Rica como en Francia, eran discriminadas civilmente frente a los hombres.

Durante el siglo XIX, con la vigencia del Código General de 1841 se mantienen en Costa Rica, mediante el matrimonio eclesiástico, formas de discriminación extremas contra las mujeres. Estas son menores de edad ante la justicia, al encontrarse bajo la tutela de los hombres cercanos, sus maridos, sus padres o sus hermanos. Al respecto, afirma Rodríguez (2002a):

Además, con respecto al derecho de las esposas a recurrir a los tribunales, conviene señalar que, al igual que la legislación colonial, el Código General de 1841 determinaba que las esposas debían solicitar autorización a sus maridos para comparecer a juicio o para dar, enajenar, hipotecar o adquirir algún bien. La ley enfatizaba que el padre y esposo mantenía la potestad de ejercer la autoridad sobre sus hijos, y cuando no le obedecían podía llegar hasta la justicia para imponer su poder. También, al igual que en otros países como Inglaterra, Francia, Alemania y los Estados Unidos, la ley autorizaba a los maridos a reprender, amonestar y someter a “moderados castigos domésticos” a sus esposas, y en casos más extremos llevarlas a las autoridades para promover un cambio de conducta (35-36).

Como se desprende del texto anterior, la violencia doméstica, durante esta época, no solo era moralmente legitimada, sino, también, legalmente posible. Era un derecho de los hombres a ejercer sobre sus esposas y sus hijos, ambos menores de edad bajo su tutela. Esto significa que en los orígenes de nuestro sistema judicial no solo la discriminación y la desigualdad entre hombres y mujeres se sostenían legalmente sino también la violencia ejercida contra las mujeres. Más de 150 años después de este código, las mujeres seguimos luchando por leyes que ayuden a detener una realidad de violencia física, psicológica y sexual que no solo fue apoyada por la moral patriarcal de la época, sino que fue estimulada y legitimada por las instituciones estatales que surgieron durante los orígenes de la Nación costarricense.

A pesar de esta situación de menores de edad, muchas mujeres durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX se rebelaron contra estas condiciones y demandaron a sus esposos judicialmente, solicitando la separación o el divorcio. A veces contaron con el apoyo de sus padres o familiares, a veces estuvieron solas ante la mirada inquisidora de los vecinos y familiares. De acuerdo con Rodríguez (1997), aunque las mujeres, según el Código General de 1841, tuvieran que solicitar permiso a sus esposos para comparecer a juicio, este les proporcionaba el derecho a demandar a sus esposos por abusar contra ellas. En una investigación realizada por la autora

sobre la vida doméstica en Costa Rica entre 1750 y 1850, del total de demandas por conflictos matrimoniales formuladas en los tribunales eclesiásticos y civiles del Valle Central en el período 1732 a 1850, aproximadamente un 70 por ciento eran interpuestas por las mujeres, mientras que los hombres cubrían apenas un 30 por ciento. En otras palabras, de acuerdo con la autora, al igual que los casos de divorcio eclesiástico, las denuncias por disputas maritales eran un recurso mayoritariamente femenino. Con respecto al origen social de las parejas –contra la tendencia común a asociar la violencia doméstica con los sectores populares– las denuncias provenían tanto de las “familias del común” como de las “familias principales.”

Entre los principales cargos formulados por las esposas a los maridos se encuentra, encabezando la lista, el maltrato físico o maltrato físico-verbal. Luego vienen el abandono, el no cumplimiento de las responsabilidades de comida y vestido, el derroche de los bienes de las esposas, la infidelidad y el amancebamiento, las amenazas de muerte y los vicios (principalmente el alcoholismo). Finalmente, otros casos los constituían el obligar a la mujer a vivir en sitios donde ellas no querían vivir, así como la intromisión de los familiares de los esposos en los asuntos de la pareja. La violencia física y verbal parecía ser una de las formas más crueles y a la vez más comunes de ejercer el poder por parte de los esposos. Algunos ejemplos de estas formas de sujeción son descritos por la autora de la siguiente forma:

Entre los múltiples y más crueles medios que utilizaban los esposos para maltratar a sus esposas destacaban jalarles o cortarles las trenzas, romperles la ropa, abofetearlas, azotarlas con palos y látigos, e incluso amenazarlas de muerte con cuchillos, piedras, machetes o armas. Según el Código General de 1841, las penas aplicadas en contra de este tipo de violencia se determinaban de acuerdo a si las heridas, los golpes, los ultrajes y los malos tratamientos de obra, impedían que la víctima pudiera trabajar temporalmente o de por vida (ob. cit., 48).

El énfasis en las condiciones para el trabajo parece estar referido a las necesidades de mano de obra de la época, más que a la salud física o emocional de las mujeres. Si se observan las diversas razones por las que las mujeres demandaban a sus esposos, se hace evidente que todas están ligadas directamente con formas extremas de abuso y violencia ejercida contra las mujeres dentro del matrimonio, como consecuencia de las relaciones de poder entre los géneros predominantes en la época. Estas denuncias nos hablan, sin embargo, de las formas de resistencia a las que las mujeres recurrían bajo condiciones de discriminación extremas, semejantes de

forma manifiesta a las que se ejercieron con la esclavitud. De esta manera, parece que la pasividad, la inseguridad y la ausencia de iniciativa que se les achacaba respondían más bien a mitos y prejuicios que se habían ido tejiendo sobre la feminidad durante siglos de dominación patriarcal. Un caso ilustrativo de esta resistencia femenina a la sujeción patriarcal lo expresa el caso de la joven campesina Manuela Quesada, citado por González (1997). En 1867, mediante el apoyo de su abogado, ella le contesta a su esposo en relación con la demanda de este para que ella regresara a su casa, de la que había escapado con su bebé:

Mi señor esposo ... me ha puesto en un verdadero conflicto, porque confieso que es tal mi ignorancia que no he podido comprender lo que quiere ni lo que pide. ¿Qué soy yo? ¿Soy la despojante o la cosa despojada? Si lo primero, ¿de qué lo he despojado? ¿Será de mi hijo que aún está en la lactancia? Si lo segundo, ¿por qué arte de encantamiento he venido de persona a constituirme en cosa? Y si soy cosa, ¿cómo puedo ser a la vez persona demandada? ...

Dejo a ustedes el cuidado de desmarañar los enigmas de mi señor esposo y no contesto en forma distinta porque, como he dicho, mi ignorancia no me permite entender qué es lo que ha querido pedir ni contra quién se dirige (170).

Como se muestra en la respuesta anterior, las mujeres empezaban a tomar conciencia de la situación de opresión y discriminación de la que eran objeto y buscaban dentro de las posibilidades de la época opciones para resistirse a estas experiencias. De acuerdo con el autor, durante la segunda mitad del siglo XIX se encuentran múltiples casos de mujeres que, cansadas de los maltratos y abusos de sus esposos, los abandonan, llevándose con ellas a sus hijos, y buscando refugio en la casa de sus padres o familiares, o buscando nuevas opciones de vida en las ciudades o zonas de reciente colonización. Las separaciones y, en menor medida el divorcio, constituyen formas de lucha que las mujeres ejercían contra la discriminación y la violencia que se derivaban de las relaciones matrimoniales mediante las cuales se les mantuvo hasta hace poco en una posición de objetos de intercambio.

De acuerdo con Lavrin (2002), en algunos países latinoamericanos, durante los años veinte y treinta del siglo XX, se empezaron a revisar de nuevo los códigos civiles con el fin de incluir reformas como la tutela conjunta sobre los hijos o el divorcio permanente (*Ibid.*, 6). Para algunas mujeres e incluso hombres de la época no era suficiente luchar por la igualdad en el ejercicio de los derechos políticos, sino que era fundamental alcanzar la igualdad civil ante los hombres. Incluso, algunos grupos

consideraban estos derechos como prioritarios para alcanzar luego la igualdad política. Los argumentos al respecto se referían a las condiciones necesarias para que las mujeres pudieran ejercer el sufragio y la participación política en condiciones de una mayor conciencia social y política. En otras palabras, las mujeres necesitaban tener acceso a la educación y a la libertad en el ejercicio de sus derechos civiles, para adquirir la mayoría de edad que las hacía merecedoras de una participación política al lado de los hombres. Sobre estas formas de resistencia de las mujeres, plantea la autora:

Era el reconocimiento de la capacidad intelectual de la mujer como ser pensante y con el derecho a una educación tan completa como la del hombre. Muchas mujeres intelectuales se sentían más que oprimidas, esclavizadas, por restricciones a sus movimientos físicos, y a sus deseos de ejercer su propia voluntad sin tener que recibir permiso de sus padres o maridos. Ellas escribían de la “emancipación” femenina, tal como se escribía de la de los esclavos (ob. cit., 6).

Recordemos que en Costa Rica el matrimonio, la separación y el divorcio civil permanente se aprueban de forma temprana con el *Código Civil de 1888* reforma mediante la cual Costa Rica, de acuerdo con Rodríguez (2002a), se convirtió aparentemente en el primer país de América Latina en instaurar el divorcio civil absoluto. De acuerdo con una investigación realizada por la autora, del total de 795 casos de divorcios reportados entre 1851 y 1930 en los tribunales civiles, un 24 por ciento fueron reportados entre 1851 y 1899, y un 75.5 por ciento en el período de 1900 a 1930. Siguiendo los censos de la época, mientras la población total del país se multiplicó por 3,9 entre 1864 y 1927, el número de divorcios se multiplicó por 9,9 y el número de parejas separadas en 2,9. Esta reforma implicó por lo tanto un aumento significativo de las demandas de divorcio, a las cuales recurrieron de nuevo principalmente las mujeres (7 de cada 10). Esta tendencia implica una continuidad con el período de 1750-1850, donde también fueron las mujeres, en un porcentaje semejante, las que más recurrieron a la separación o al divorcio como una forma de enfrentarse con las condiciones de abuso a las cuales se veían sometidas dentro de las relaciones matrimoniales. El divorcio absoluto, como nueva opción legal, viene a convertirse en una oportunidad que las mujeres empiezan a utilizar incluso de una forma más generalizada que la separación civil. Es importante enfatizar cómo, a pesar de la férrea oposición del discurso religioso y moral contra la separación y el divorcio civiles, predominante durante esta época, las mujeres ya durante la transición del siglo XIX al XX empiezan a usar este recurso como una forma de resistencia contra la posición de subordinación que les tocaba asumir en la sociedad.

Tendrán que pasar unas cuantas décadas más para que se produzcan otras reformas al Código Civil costarricense, que les brinde a las mujeres mejores condiciones de igualdad legal ante los hombres. No obstante, ya durante la primera mitad del siglo XX, mediante el acceso a la educación pública de forma más generalizada y a espacios laborales alternativos al espacio doméstico, las mujeres empiezan a trascender el lugar tradicional que se les había asignado socialmente. La estricta separación artificial que se pretende instaurar entre el mundo privado femenino y el espacio público masculino empieza a resquebrajarse desde los mismos orígenes del Estado nacional.

5. LA EXPANSIÓN EDUCATIVA Y LAS NUEVAS POSIBILIDADES DE INSERCIÓN DE LAS MUJERES EN EL MUNDO PÚBLICO

El vertiginoso desarrollo de la educación costarricense durante el cambio del siglo XIX al XX, impulsado por el naciente Estado nacional, se convirtió en un elemento fundamental de transformación social y cultural, sobre todo en la capital y las ciudades cercanas. La expansión de la educación primaria y secundaria durante esta época estuvo acompañada por un proceso de transición de la cultura oral a la cultura escrita, que abrió nuevas posibilidades de comunicación e interacción social entre los diversos sectores sociales que se estaban forjando. Las tensiones sociales y políticas, en parte desarrolladas al interior de los grupos en el poder, asociados con la oligarquía cafetalera, en parte desarrolladas entre estos grupos y los sectores populares crecientemente empobrecidos y desplazados, van a estar matizadas por la participación de las nacientes élites intelectuales. Estas élites surgirán, de acuerdo con Molina (1994), directamente asociadas con este proceso de expansión de la educación y la cultura escritas, que, a su vez, se verá enriquecido por el contacto con intelectuales europeos y latinoamericanos. Ya fuera que estos visitaran el país, como ocurría a menudo, o que nuestros intelectuales se trasladaran a las grandes ciudades florecientes, tanto en Europa como en América, producto del desarrollo expansionista del capitalismo. Al respecto, afirma el autor:

El ascenso de los liberales, en la década de 1880, supuso transformaciones profundas en la vida cultural del país: entre otras, un decidido proceso de secularización, la invención de la Nación y una clara expansión educativa. La difusión de la palabra escrita en un universo que era en esencia oral, se

visibiliza en tasas de alfabetización por encima del 80 por ciento en el Valle Central y en un alza vertiginosa del comercio y la producción de material impreso (ob. cit., 170).

La expansión educativa que se desarrolla en el país durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX vienen a producir condiciones de socialización e integración social contradictorias. Por un lado, se estimula la *internalización* de valores cívicos, normas morales y roles de género socialmente rígidos y estereotipados, vinculados con la ideología liberal-positivista y el imaginario religioso católico. Por otro lado, se produce un proceso de apertura ideológica en la medida en que los procesos de enseñanza-aprendizaje en espacios colectivos como las escuelas y colegios, permiten hasta un cierto grado, todavía muy limitado en aquella época, la autorreflexión y la apropiación de conocimientos nuevos y diversos. Al respecto, afirma Molina (1995):

La educación, al difundir una visión más científica y racional del universo social, fortalece la autoconfianza y la capacidad crítica de los grupos subordinados. De esa manera, al mismo tiempo que desgasta la visión mítico-religiosa que combatían los liberales, fomenta también el individualismo y la visión crítica con respecto al papel pasivo y subordinado que les asignaba al pueblo y las mujeres el orden oligárquico (cit. por Quesada 1998, 27).

Si bien desde 1869, con la *Ley de Bases para la Instrucción Primaria*, se establece el carácter gratuito y obligatorio de la enseñanza primaria para ambos sexos, todavía con una muy limitada expansión geográfica, es con la *Ley General de Educación Común*, aprobada en 1886, cuando se propone la unificación de los contenidos programáticos de la educación para ambos sexos (Fallas y Silva 1985; Mora, 1988). Esta Ley viene además a estimular la expansión educativa tanto para los sectores populares como para las mujeres, en una época en que los planes de educación de ambos grupos sociales estaban claramente diferenciados. En esta época, a pesar de un discurso que buscaba la igualdad universal en el acceso a la educación, las escuelas rurales se diferenciaban en que tenían menos tiempo de clase y menos asignaturas que las escuelas urbanas. Al mismo tiempo, los planes de estudio de las escuelas dirigidas a los sectores populares y rurales se orientaban exclusivamente a la instrucción básica y primaria, ya que se requería solamente formar mano de obra poco calificada –aunque bien instruida en los nuevos valores cívicos y morales dominantes– (Quesada, 1990).

Los planes de estudio de la enseñanza primaria para las mujeres se modificaron considerablemente a partir de 1886, al incorporar de una forma más sistemática y amplia, las materias comunes con los hombres, como lectura, escritura, aritmética, geografía, composición, recitación, música, dibujo y gimnasia (Silva, 1989). Sin embargo, se mantuvo el interés en reforzar una instrucción dirigida a fortalecer los valores morales ligados a la subordinación de la mujer en la sociedad, los conocimientos propios de su función social en el mundo familiar y doméstico, así como los hábitos de higiene, orden y urbanidad predominantes para su género (Fallas y Silva, 1985). A pesar de la expansión que se produce, la mayoría de las niñas que tenían acceso a las escuelas eran las que estaban ubicadas en los centros urbanos y/o pertenecían a los sectores sociales acomodados. Mora (1993) señala, sin embargo, que las obreras urbanas que se habían insertado en el mercado laboral del incipiente capitalismo agrario, sí tuvieron acceso a una educación alternativa, por medio de escuelas nocturnas de artesanos, bibliotecas populares y lecturas en voz alta de periódicos y libros diversos.⁵

Según Mora (1998), el interés del Estado por la educación secundaria de las mujeres también cobra importancia a partir de 1870, cuando se empiezan a fundar colegios para señoritas vinculados con congregaciones religiosas, como el Colegio María Auxiliadora (1872) y los Colegios del Sagrado Corazón de Jesús en Cartago (1878) y en Heredia (1884). De acuerdo con la autora, estos colegios, como era de esperarse, tenían un énfasis muy marcado en la formación moral y social de las mujeres, fortaleciendo el lugar de subordinación y exclusión que estas ocupaban dentro del espacio privado de la familia.

No obstante, de acuerdo con la autora, los cambios más relevantes en el campo de la educación secundaria se van a producir con la reforma educativa que se plasma en la *Ley Fundamental de Educación* en 1885 y la *Ley General de Educación Común* en 1886. Mediante estas leyes se establece la creación del Liceo de Costa Rica en 1887 y del Colegio de Señoritas en 1888, instituciones que van a jugar un papel fundamental en el desarrollo de la sociedad costarricense. Ambas instituciones van a contar con una sección normal, donde los jóvenes se empiezan a formar como los

5. Algunos ejemplos de estas experiencias, organizadas en gran parte por una nueva generación de maestras, que luego jugarían un rol fundamental en la vida pública del país, son comentados por Mora: "En el año 1919 surgió una iniciativa de un grupo de profesoras, cuyo fin era la apertura de una escuela para obreras y, un año después, en 1920, se formó la Sociedad Libre de Educación Popular, cuyo propósito sería la instrucción del obrero, pero sobre todo de la mujer, fue impulsada tal iniciativa por profesores como María Isabel Carvajal, Joaquín García Monge, Carlos Luis Sáenz, Lilia González, Vitalia Madrigal, Marta Sancho y Ester Silva (ob. cit., 68).

maestros de las próximas generaciones. Para las mujeres esta experiencia tendrá una enorme trascendencia por las nuevas posibilidades de inserción laboral y movilidad social que se les presentan a las maestras. Esta profesión va a constituirse, junto con la enfermería, en una de las primeras profesiones a las cuales las mujeres van a tener acceso para poder insertarse en el espacio público, en lugares de trabajo alternativos a los que tenían las obreras y las artesanas.

Otro factor determinante en el desarrollo de la educación de las mujeres en Costa Rica, fue la creación de la Escuela Normal en 1914, dirigida por algunos de los intelectuales más importantes de la época como Roberto Brenes Mesén, Joaquín García Monge y Omar Dengo. Sobre el significado de esta escuela para las mujeres, afirma Mora:

La Escuela Normal representa un cambio singular no sólo para la educación en general, al significar el inicio de la profesionalización de las y los docentes – en especial de primaria– sino también para las mujeres, quienes a partir de entonces pueden contar con una opción laboral de mejor calidad profesional y de constante demanda en el país (ob. cit., 236).

Esta etapa va a estar caracterizada por la creciente feminización de la profesión docente, experiencia que perdura hasta hoy en día. Mientras en 1892 el 56 por ciento de los preceptores eran hombres y el 44% mujeres, ya en 1927 se habían invertido las cifras, el 79 por ciento de los maestros eran mujeres y el 21 por ciento eran hombres (*Ibíd.*, 237). Este proceso empieza a marcar una tendencia creciente a estimular el trabajo de las mujeres en los primeros años de la educación primaria, mientras los hombres se empiezan a concentrar más en los últimos años de la secundaria. Esta experiencia se encuentra impulsada, según la autora, por la mayor capacidad que se les asignaba a los hombres para educar a los jóvenes y por el temor a la erotización en la relación entre las maestras jóvenes y sus alumnos de colegio. Esta época estuvo además marcada por luchas salariales entre los educadores y las educadoras, donde aquellos intentaron lograr salarios superiores a las mujeres, aduciendo poseer mayores capacidades intelectuales y morales que las educadoras o amparándose en las exigencias del rol de proveedor económico que les correspondía por tradición, experiencias que, sin embargo, no tuvieron éxito gracias a la fuerte resistencia de las maestras ya organizadas políticamente durante las primeras décadas del siglo XX (*Ibíd.*).

Una educación que capacitara a las mujeres para otro tipo de habilidades o destrezas laborales, que estuvieran fuera del ámbito doméstico, no fue algo común en aquella época (véase Mora, 1993). El creciente interés de los liberales por la educación de las mujeres durante el siglo XIX, según el análisis de Silva (1989), se debía, esencialmente, a la necesidad de estimular la formación de las futuras madres, esposas o maestras dentro de los valores institucionales, morales y cívicos que el nuevo Estado nacional requería. Recordemos que la educación de la mujer surge en una sociedad fundamentalmente agrícola y con una estructura institucional patriarcal, que se encuentra en un proceso de modernización y secularización crecientes, situación que, lejos de implicar un cuestionamiento de las relaciones de poder entre los géneros, más bien viene a fortalecer y legitimar institucionalmente la separación entre el mundo privado y el público, con una clara adscripción de género para cada espacio. De acuerdo con la autora, serían varios los objetivos fundamentales que la educación de las mujeres vino a cumplir durante esta época. En el nivel político era importante mantener el orden social mediante una adecuada socialización de los niños. La función de las mujeres era convertirse en las formadoras de los futuros ciudadanos, sin que esto significara que ellas mismas se convirtieran en ciudadanas o participaran en el mundo público de la política. En el campo económico, el interés era que las mujeres siguieran asumiendo las actividades económicas ligadas al mundo doméstico, ya fuera dentro del hogar, como amas de casa, o en el mundo público, como lavanderas, cocineras, nodrizas y costureras, entre otras labores. En el campo social, el interés se centraba en la consolidación de la familia patriarcal como base de la sociedad y en la transmisión de los valores sociales dominantes. En síntesis, el objetivo central era que las mujeres se encargaran básicamente de la reproducción de la fuerza de trabajo (véase Silva, ob. cit., 75-76).

No obstante, a pesar de esta limitación ideológica en la educación que recibían las mujeres durante este período, esta nueva experiencia educativa viene a implicar una vía fundamental de concientización social y política para las mujeres. Recordemos que son sobre todo las maestras que se forman durante la transición de siglo las que van a asumir una posición de resistencia social y lucha política sin precedentes en el país. Las mujeres, durante los años veinte del siglo pasado, empiezan a ocupar un lugar importante en las luchas políticas de la época. En este sentido, según Mora (2002), es significativo el papel activo que juegan las mujeres en la lucha política y cívica contra la dictadura de los Tinoco entre 1917 y 1919. Sobre el protagonismo particular que las maestras van a tener en el derrocamiento de los Tinoco, afirma Ángela Acuña:

... las maestras de San José empezaron a agitarse y a interesar a las provincias. Trabajaban buen tiempo y en silencio, con ese fervor reconocido en las mujeres como esencial condición de triunfo. Movieron opinión, realizaron por escrito, y en sigilo, propaganda subversiva, asambleas de protesta hasta que la efervescencia culminó con las manifestaciones públicas del 13 de junio de 1919 ... (1969, cit. por Mora ob. cit., 112).

Muchas de las líderes feministas y socialistas de las próximas décadas jugaron un rol fundamental en la lucha contra la dictadura. Las mujeres maestras empiezan a tomar conciencia de sus potencialidades de acción y decisión en el espacio público y especialmente en el campo de la política, lo cual abre nuevas perspectivas de participación y ejercicio de la ciudadanía a las mujeres costarricenses. Sobre el papel activo y decisivo de las mujeres en el derrocamiento de la dictadura de los Tinoco, como un argumento fundamental a favor del voto de las mujeres, afirma Julio Acosta García, recién electo presidente de la República, en su discurso presidencial de 1920:

Es conveniente conceder el derecho de voto a las mujeres en las elecciones municipales, a fin de prepararlas para la vida social futura. En los últimos acontecimientos políticos del país ellas tuvieron acción predominante y sus arrojo, efecto de su alteza moral y de su noble espíritu de sacrificio, dio ejemplo de cívica energía a los hombres, que nunca podremos olvidar. Nos hace falta la cooperación de la mujer en la tareas activas de la vida pública, en la lucha antialcohólica, en la persecución de los vicios que envilecen la sociedad. Ellas ponen en todas sus empresas su gran desinterés, su pasión idealista y purificadora, su alma brillante, ansiosa de altas finalidades, su recto sentido tan serio y bien intencionado (cit. por Barahona, 1994, 63).

La participación de las mujeres en la vida pública empieza a ser considerada no solo como un derecho, sino como una necesidad de recuperar las virtudes de la mujer, asociadas, naturalmente, con su rol de madre abnegada y comprometida con la entrega, el cuidado y la defensa de los hijos, la familia y por extensión de la patria. El trinomio mujeres, madres y maestras viene a ocupar un lugar central en el imaginario colectivo sobre la feminidad durante estas primeras décadas del siglo, trinomio que llegará a ser problematizado hasta ya muy avanzado el siglo XX.

6. LAS LUCHAS SOCIALES Y POLÍTICAS DE LAS MUJERES EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX: FEMINISMO Y MILITANCIA COMUNISTA

Durante la primera mitad del siglo XX en Costa Rica, mientras apenas se estaba desarrollando la consolidación moderna de las relaciones de poder en los géneros, empieza un proceso lento pero gradual hacia la ruptura de esta consolidación. Experiencias ambiguas y conflictivas van a marcar la separación impuesta entre el mundo privado de las mujeres y el espacio público asignado a los hombres. La realidad cotidiana se va a imponer como mucho más diversa y problemática que los ideales de feminidad y masculinidad predominantes en el imaginario social de la época. A pesar de la separación real de estos espacios y las formas de discriminación y exclusión social que se derivan de esta separación, las mujeres se mueven de un espacio a otro mediante mecanismos mucho más fluidos, contradictorios y poco claros de lo que los discursos dominantes pretendían.

Para la misma década en que se desencadena la lucha contra la dictadura de los Tinoco, durante las actividades organizadas para la campaña electoral del Partido Reformista en 1923, las mujeres van a jugar de nuevo un rol fundamental. A pesar de no contar con la posibilidad de una participación política directa como ciudadanas con los mismos derechos que los hombres —no podían votar ni ser elegidas en puestos de elección popular— las mujeres se van a adherir de forma activa a las reivindicaciones sociales del Partido Reformista, dirigido por Jorge Volio, y van a participar en el espacio público de la política como actoras sociales:

... la propaganda y la distribución de las papeletas de votación fue otras de las esferas donde participaron las mujeres reformistas: concurrieron a los desfiles y reuniones de la plaza pública ataviadas con flores y distintivos del partido; se encargaron de hacer veladas, y colaboraron inclusive, con la donación de cuotas ... (Ramírez 1989, cit. por Mora, ob. cit., 113-114).

En el proceso organizativo, como la recaudación de fondos y la realización de propaganda, y en las manifestaciones públicas, inclusive como oradoras, las mujeres participan activamente y apoyan de forma decisiva la actividad política del Partido Reformista. Esta participación política implicó una experiencia todavía novedosa en el país, ya que en los otros partidos la participación de las mujeres hasta ese momento

no había sido significativa. Al respecto, propone Mora: "... la participación femenina ... en las actividades políticas del Partido Reformista les permite tener mayor visibilidad política y social, abrir más espacios públicos a la presencia femenina, ganar experiencia en un campo de tradicional dominio masculino, y legitimar socialmente sus luchas en procura de una redefinición de la ciudadanía que las incluya como actrices sociales independientes" (1998, 425). Este grupo de mujeres que apoyan el partido Reformista llegan incluso a firmar el *Manifiesto de las Mujeres Reformistas*, donde se incluyen tres aspectos básicos relacionados con su condición femenina: la eliminación de la Fábrica Nacional de Licores, el expulsar fuera de la ciudad a las prostitutas y la fundación de un asilo cuna para las madres pobres que deben trabajar fuera del hogar, condiciones que, a diferencia de Mora (ob. cit.), considero que estaban ligadas al lugar social de subordinación y discriminación que las mujeres tenían en esta época. Por un lado, la prostitución y el alcoholismo hacen referencia a la libertad que los hombres tenían en relación con las experiencias sexuales y la diversión en el espacio público, lugares que estaban vedados a las mujeres "decentes", pero no a los hombres "decentes", lo cual las afectaba directamente. Las mujeres reformistas pedían que se pusieran límites también a los hombres. Si bien las demandas contra el alcoholismo y la prostitución implican una posición moral conservadora típica de las mujeres de principios del siglo XX, también implican una denuncia contra condiciones de convivencia entre los géneros que les eran sumamente discriminatorias. Por otro lado, la casa cuna ponía en evidencia el conflicto social entre la maternidad y las mujeres que debían salir a trabajar fuera del hogar, sin el apoyo familiar o estatal necesario.

Al igual que en el resto de América Latina, durante esta misma época en Costa Rica cobra fuerza el movimiento feminista, ligado sobre todo a la lucha por el derecho al sufragio y a la igualdad de derechos civiles y políticos de las mujeres frente a los hombres. Este movimiento, de acuerdo con Rodríguez (2002b), va a contar en nuestro país con un escaso apoyo tanto por parte de las mujeres como de los hombres, además va a tener que enfrentarse con una fuerte resistencia conservadora de carácter patriarcal, que no va a hacer posible el voto femenino, sino hasta mediados del siglo XX.

Como uno de los espacios organizativos más importantes de las mujeres en esta época se funda la Liga Feminista en 1923, el mismo año que el Partido Reformista. Esta va a estar conformada por mujeres de clase media y alta, intelectuales, maestras, estudiantes y graduadas del Colegio Superior de Señoritas. Como afirma Mora (1998), no es casual que la ceremonia de fundación de la Liga Feminista se realice en el salón de actos de este colegio, con la participación del Presidente Julio Acosta García y su esposa, Elena Gallegos. Ángela Acuña, primera mujer bachiller y primera abogada del

país, será nombrada presidenta de la Liga, y Esther de Mezerville, directora del Colegio Superior de Señoritas, vicepresidente. Es significativo que este período inicial del movimiento feminista y de las luchas de las mujeres por el reconocimiento de sus derechos sociales, civiles y políticos va a estar dirigido por estas primeras generaciones de mujeres maestras que logran optar por una educación superior y por un espacio laboral alternativo en el mundo público. Recordemos que aunque las obreras y artesanas ya se habían incorporado laboralmente al espacio público, sus opciones de educación y de trabajo seguían siendo bastante limitadas y precarias.

Si bien ya desde finales del siglo XIX se venía discutiendo sobre el voto femenino en el país, de acuerdo con Rodríguez (2002b), es hasta después de la fundación de la Liga Feminista en 1923 que la lucha cobra fuerza y se va preparando lentamente el terreno para su aprobación con el decreto del 20 de junio de 1949, después de una lucha de casi treinta años. En 1923, de acuerdo con Barahona (1994), un grupo de mujeres, estudiantes del Colegio Superior de Señoritas, presenta por primera vez al Congreso Constitucional una solicitud para que el voto femenino sea aprobado. Sus argumentos se centran de nuevo en la educación alcanzada por las mujeres costarricenses y en sus luchas políticas recientes:

La cultura que las mujeres tienen en otros países ya las nuestras en su mayoría la tienen y eso las hace acreedoras a participar como el hombre en el debate electoral. Mediante la instrucción de muchas mujeres se ha podido en nuestro país llevar a cabo muchas obras de trascendencia; bajo la actitud viril de ellas se pudo ya en una ocasión dar en tierra con una tiranía; con la cooperación de ellas se puede llegar a engrandecer más nuestra querida Costa Rica (Acuña, cit. por Barahona, ob. cit., 74).

Si bien en 1890 el presidente José Joaquín Rodríguez, en uno de sus primeros discursos al Congreso sobre reformas constitucionales y, luego en 1920, el presidente Julio Acosta García, en su primer discurso presidencial, ya habían apoyado directamente el voto femenino, son las mujeres las primeras en solicitarlo directamente al Congreso. De acuerdo con Mora (1998), el proceso de modernización de la sociedad costarricense desarrollado durante las primeras décadas del siglo XX, caracterizado por una fuerte efervescencia social y política, una expansión creciente de la sociedad civil y una incorporación de nuevos actores sociales en la vida nacional, como los sectores populares y las mujeres, constituye el ambiente propicio para el desarrollo de las luchas feministas en favor del sufragio femenino y de la

obtención de los mismos derechos sociales y políticos que los hombres. En relación con algunas condiciones particulares que jugaron un papel importante en el desencadenamiento de estas luchas, afirma Barahona:

Mujeres que tuvieron acceso a la literatura sobre el tema, a información internacional de los avances de esta lucha, unido esto a la común discriminación en sus ambientes laborales, podrían haber sido algunos de los factores que condujeron a la necesidad de organizarse y dirigir luchas planificadas hacia la consecución de la igualdad política (ob. cit., 77).

Recordemos la lucha que las mujeres de la Liga Feminista realizaron en 1924 para oponerse a un proyecto de ley que los maestros hombres habían propuesto al Congreso con la finalidad de recibir un aumento salarial especial por encima del salario de las mujeres maestras. La presión política ejercida por estas mujeres a favor de la igualdad salarial entre hombres y mujeres obligó a retirar la propuesta de ley del Congreso. En 1925, de acuerdo con Barahona, son de nuevo las mujeres, por medio de la Liga Feminista, las que vuelven a solicitar formalmente al Congreso de la República el otorgamiento del derecho al sufragio femenino, lo cual ocurre después de que el presidente electo, Ricardo Jiménez, en su discurso presidencial había solicitado de nuevo el apoyo al voto femenino. En este momento los argumentos que se utilizan son los siguientes:

... para defender sus intereses particulares, los intereses de sus hijos, los intereses de la Patria, de la Humanidad ... para luchar contra el alcoholismo, contra la prostitución, contra las enfermedades venéreas, contra la tuberculosis, contra la criminalidad de los niños y jóvenes, contra la pornografía ... para velar por la higiene y salud pública, para mejorar los alojamientos obreros, la vida ciudadana, la escuela, el mercado, para trabajar porque se pague la deuda exterior, para velar que se cumplan las leyes estrictamente ... (cit. por Barahona, ob. cit., 85).

De nuevo, las mujeres son asociadas con la imagen idealizada de madres y esposas abnegadas, representantes privilegiadas de los valores morales y cívicos más elevados de la sociedad. La lucha contra los vicios, la criminalidad, las enfermedades y el incumplimiento de las leyes terminan siendo una responsabilidad asociada con el

lugar social asignado a las mujeres en la sociedad; es decir, la organización de la vida familiar y el espacio doméstico. Un lugar idealizado y supuestamente protegido de la corrupción moral y la degeneración social que se asociaba con el espacio público. Tanto los hombres como las mujeres de la época vivían sujetos a un imaginario colectivo que seguía vinculando, de forma casi indisoluble, lo femenino con el mundo privado de la familia y la maternidad y lo masculino con el espacio público de la producción económica, la organización política y la creación cultural. No obstante, en medio de estas contradicciones profundas propias de la época, las luchas de las mujeres por la igualdad de derechos frente a los hombres jugó un papel preponderante. Al respecto, en su artículo “La lucha por el sufragio femenino en Costa Rica”, Rodríguez (2002b) afirma:

La principal conclusión de este artículo, se debe a que el sufragio femenino fue producto de una lucha ardua y prolongada de las feministas y de la negociación de una serie de estrategias para controlar el poder político. En efecto, el proceso de conquista de espacios y de derechos civiles, políticos y sufragistas de las mujeres costarricenses, en igualdad de condiciones con los hombres, no fue producto de una simple concesión de los políticos, sino de una ardua y prolongada lucha por conquistarlos, llena de avances, retrocesos, y contradicciones, en la cual la Liga Feminista tuvo un papel determinante (105).

La autora hace referencia a condiciones sociales y políticas que fueron necesarias para que las demandas de las mujeres por la igualdad de derechos ante los hombres pudieran concretarse legalmente. No obstante, la participación de las mujeres en estas luchas fue decisiva, sobre todo si tomamos en cuenta las posiciones extremadamente conservadoras y patriarcales todavía predominantes, tanto en los hombres como en las mujeres costarricenses, durante la primera mitad del siglo XX.

En este sentido, es ilustrativo el análisis que hace Cubillo (2001) sobre los discursos de las mujeres escritoras en el Repertorio Americano entre 1919 y 1959. Escuchemos a Julia Palau de Gámez, en una ponencia presentada al Congreso Interamericano de mujeres, publicada en el *Repertorio Americano* en 1927, en la que se refiere a dos tipos de mujeres, las que apoyan el sufragio femenino y las que se oponen a este. Sobre estas últimas afirma:

Las segundas consideran que, siendo mentora acuciosa y perseverante para los hijos, ejemplo de virtud y energía, consejera discreta, consultora atenta e inteligente del esposo, dedicándose al estudio de las cuestiones sociales para tomar parte desde el hogar, en el libro y hasta en la tribuna ... se puede alcanzar el fin apetecido, sin el peligro que acarrea el poder o el ejercicio de las altas funciones estatales, sin dejar de ser madres, esposas e hijas; sin subordinaciones desdorosas, pero sin correr tras los albueros de las campañas cívicas o de las contiendas armadas (cit. por Cubillo, ob. cit., 110).

Como vemos muchas mujeres se oponían a la posibilidad de que las mujeres participaran en el mundo público al lado de los hombres, por lo cual la posición con respecto al sufragio femenino era muy contradictoria. La posibilidad de que las mujeres eligieran y fueran elegidas por el voto popular, implicaba durante esta época un peligro para la división sexual del trabajo y para el mantenimiento de las relaciones de poder entre los géneros predominantes. Por el contrario, también hubo mujeres que sabían más bien que el voto femenino no era una garantía para lograr una igualdad social entre hombres y mujeres, además de desconfiar de la conciencia política de las mujeres en esta época. Escuchemos a la peruana y líder aprista Magda Portal, en un artículo publicado en el *Repertorio Americano* en 1931, sobre el rol de la mujer revolucionaria y el voto femenino:

El voto secreto ejercido en el presente momento por la mujer no desligada aún de los prejuicios hogareños y de la tutoría del sacerdote, iría a aumentar, lo repetimos, los bancos del conservadurismo reaccionario, del civilismo derrotista. No es mediante el voto que la mujer aprista cree en la conquista de todos sus derechos, ni es el voto precisamente la cosa primordial por la que ella iría a la lucha. Es por la igualación en todos los órdenes, por la defensa de su personalidad humana ante la explotación capitalista, por su educación ampliada, libre, gratuita, por la dación de leyes que la protejan como mujer, como madre, como trabajadora ... (cit. por Cubillo, ob. cit., 106-7).

Los derechos de las mujeres aparecen en este comentario al lado de las luchas sociales de los sectores populares que estaban en pleno auge durante estas primeras décadas del siglo XX. Es como si de pronto tanto las mujeres como los trabajadores en general empezaron a tomar conciencia sobre las condiciones de explotación, discriminación y violencia cotidiana a la que eran sometidos, luchas paralelas,

diversas, pero a la vez inseparables una de la otras. Sobre todo tomando en cuenta que los movimientos feministas de la época, con mayor o menor énfasis, luchaban no solo por el voto y la igualdad de derechos ante los hombres, sino, también, por mejores condiciones de vida para las mujeres trabajadoras que se veían afectadas de forma doble por la explotación capitalista, como mujeres y como madres. Otra mujer de la época, Irene Falcón, escribía ya por aquellos años en el *Repertorio*, sobre sueños, deseos y utopías feministas que iban mucho más allá del derecho al sufragio:

Cuando la mujer sea un ser humano, libre e independiente, cuando no se sonroje de ser mujer, de enamorarse, de amar, de acuerdo con su naturaleza; cuando el problema sexual no sea problema porque lo tratarán hombres y mujeres con entera franqueza, sin secretos, sin picardías; cuando el estado proteja y cuide a las mujeres embarazadas y a los niños, a todos los niños, legales e ilegales, como a verdaderos tesoros, entonces desaparecerán, las mujeres de la vida, desaparecerá la trata de blancas y se corregirá la perversión sexual (cit. por Cubillo, ob. cit., 113-14).

Una libertad sexual para las mujeres donde la prostitución, la trata de blancas y la violencia sexual dejen de ser necesarias socialmente, todavía, casi ochenta años después, sigue siendo un sueño inalcanzable para las mujeres. Un mundo donde la violencia y la explotación sexual ejercidas de forma masiva contra las mujeres no sean cotidianas, condiciones que necesariamente coexisten como inseparables, pareciera que sigue siendo una lucha feminista, que lejos de terminarse, apenas está comenzando.

En Costa Rica, al igual que en el resto del mundo occidental, las mujeres se van a ligar a las luchas revolucionarias que cobran vida durante la primera mitad del siglo XX. No solo desde la Liga Feminista y el Partido Reformista, sino, también, desde las luchas sociales de los sectores populares las mujeres van a ocupar un papel preponderante en el espacio público de la política. Durante las primeras décadas del siglo XX, de acuerdo con Mora (1998), los intelectuales con mayores inquietudes sociales empiezan a establecer un vínculo estrecho con los sectores populares. Este se inicia fundamentalmente por medio de las conferencias obreras, que se realizan durante las décadas de 1910 y 1920 en la *Confederación General de Trabajadores*, creada en 1913. Recordemos que ya un año antes, en 1912, Carmen Lyra, Joaquín García Monge y Omar Dengo, entre otros, fundan el centro de orientación anarquista *Centro de Estudios Sociales Germinal*, con la finalidad de “establecer cursos libres de ciencias sociales, celebrar conferencias y sesiones públicas, organizar una biblioteca

que preferentemente contenga obras de Sociología, dar veladas con representación de obras dramáticas de propaganda social...” (De la Cruz, cit. por Mora, ob. cit., 254). Posteriormente, en 1926, se funda la *Universidad Popular de Costa Rica*, la cual viene a impulsar el ambiente de efervescencia social que se desarrolla durante la década de los 20 y que va a culminar con la fundación del Partido Comunista en 1931. Es significativo recordar que del total de 18 miembros del Consejo Directivo de esta Universidad, 7 miembros eran mujeres (Mora, ob. cit.). Estas mujeres eran maestras graduadas del Colegio Superior de Señoritas, del Liceo de Costa Rica y de la Escuela Normal, que ya venían jugando un papel relevante en las luchas políticas que se venían desarrollando en el país.

Dentro de los conferencistas internacionales más importantes de la década, Mora (ob. cit.) señala al líder aprista, Raúl Haya de la Torre en 1928, y a Belén de Sárraga en 1929. Mientras Haya de la Torre viene a ofrecer conferencias sobre la unión, la nacionalización y la revolución en Latinoamérica, y a apoyar la fundación de una seccional del APRA en Costa Rica, Sárraga viene a ofrecer conferencias sobre la realidad de la mujer en la actualidad. Es importante mencionar que en ambas experiencias la participación de las mujeres va a ser explicitada por la prensa como significativa. No solo como observadoras o escuchas, sino, también, como conferencistas. De nuevo, vemos el interés que las mujeres de la época tenían en relación con temas como las luchas sociales de los sectores populares y la realidad de las mujeres. Estas experiencias marcan una ruptura lenta, pero gradualmente creciente, frente al lugar de exclusión de la esfera pública al que las mujeres habían sido expulsadas como consecuencia de la alianza entre la Iglesia Católica y las políticas liberales.

Durante la década de 1930 y hasta mediados de siglo, las maestras van a jugar un papel protagónico en las luchas sociales y las reivindicaciones políticas organizadas por el Partido Comunista. Destacadas maestras, escritoras, intelectuales y militantes comunistas, como Carmen Lyra, Luisa González, Adela Ferreto, Emilia Prieto y Lilia Ramos, entre otras, vienen a ocupar un lugar primordial de transgresión social, al participar activamente en las actividades políticas y al desarrollar un discurso social crítico en una Costa Rica todavía encerrada en posiciones ideológicas muy conservadoras en cuanto a las relaciones de poder entre los géneros.

Aunque el movimiento obrero organizado por el Partido Comunista apoyó el voto femenino, este no se constituyó en su lucha principal, su atención estaba centrada más bien en la participación de la mujer en el movimiento popular y en la consolidación de las reformas sociales. El apoyo al voto femenino no se convirtió por lo tanto en un bastión de la lucha política de estas mujeres, ya que la resistencia contra las formas de opresión de clase del sistema capitalista constituía la condición

fundamental y necesaria para la liberación de los otros campos de la vida en sociedad. Carmen Lyra, una de las principales líderes comunistas, plantea la reivindicación de la mujer al lado de los obreros y campesinos, dándole una dimensionalidad de clase, calificando de absurda la posición de las feministas al colocarse en una posición de lucha frente los hombres. Un claro ejemplo de este rechazo son las críticas que realiza contra el sufragio femenino, lucha central para las feministas, la cual considera una lucha insuficiente y hasta innecesaria:

No vale la pena trabajar por conseguir el voto de la mujer ¿Qué cambio hondo, trascendental, habría en la vida de Costa Rica, si las mujeres pudiéramos votar por don Ricardo Jiménez, Manuel Castro Quesada, Max Koberg o Carlos María Jiménez? Las cosas seguirán como están porque ninguno de esos señores se atrevería a echar abajo las prerrogativas del capital, el cual tiene arregladas las cosas de tal manera, que mientras unas mujeres pueden estar arrancándose las cejas o haciéndose masajes para no engordar, otras tengan que estar paradas en charcos, dobladas lavando y cocinando ... (cit. por Herrera, 2002, 137).

No obstante, estas líderes comunistas sí tenían una cierta conciencia sobre las condiciones de opresión particulares de las mujeres en una sociedad capitalista y por lo tanto reivindicaban la lucha contra las formas de servidumbre y desigualdad social a las que eran sometidas las mujeres frente a los hombres. Eran conscientes, de acuerdo con Herrera (Op. cit.), de la dependencia y la desigualdad legal que tenían las mujeres con respecto a sus esposos en el plano comercial, en relación con la patria potestad y en los casos de divorcio. Sin embargo, las luchas sociales debían ser de acuerdo con la línea ideológica que imponía el Partido Comunista, en las cuales las luchas de género eran descalificadas o consideradas elementos secundarios.

Las mujeres no debían dejar de ser madres para incorporarse a la vida pública, pero sí tenían que asumir una posición activa en el campo de la política por ser esta la única vía posible para apoyar las luchas sociales necesarias para transformar la sociedad. De manera que la maternidad, aunque seguía siendo una función social asociada exclusivamente con las mujeres, tomaba dimensiones más amplias al considerarse legítima la participación de las mujeres en espacios públicos que hasta ahora habían sido de dominio exclusivo de los hombres. La maternidad ideal empezó a asociarse con el compromiso social que las mujeres debían asumir frente a un mundo estructurado bajo condiciones extremas de injusticia social. Esta situación de ruptura frente al lugar social asignado a las mujeres en el mundo privado, unida a la

militancia en un partido comunista, hacía que estas mujeres fueran vistas como figuras doblemente transgresoras frente a una sociedad que las juzgaba sin piedad. No obstante, las mujeres comunistas no se van a aliar con las luchas feministas durante esta primera mitad del siglo, generándose más bien un abismo entre ambos movimientos.

Las maestras comunistas van a jugar, más bien, un rol fundamental en las luchas por mejorar la calidad de la educación y de las condiciones laborales de los maestros, así como por propiciar una educación crítica y sensible frente a las condiciones sociales de desigualdad e injusticia social predominantes durante esta época. Se encargaron junto con los maestros de propiciar la organización de un frente de lucha sindical en el Magisterio Nacional, condición que provocó durante la década de los treinta un proceso intenso de marginación y represión social. Recordemos que la formación en el Colegio Superior de Señoritas, el Liceo de Costa Rica y la Escuela Normal estuvo marcada durante estos años por la presencia de algunos de los intelectuales más comprometidos con las ideas revolucionarias de la época. De ahí que muchas de estas maestras militantes tenían una concepción de la realidad social y de la educación que cuestionaba seriamente los principios, las normas y los roles que caracterizaban la educación costarricense. Esta experiencia marcó no solo su práctica política, sino, también, su ejercicio profesional. Esta situación implicó para muchas maestras y maestros, experiencias de persecución, discriminación y represión política diversas. El despido de una buena parte de los maestros que militaban con el Partido Comunista durante esta década es un signo claro de esta persecución (*Ibíd.*, 141). Sobre la ambivalencia con que fueron tratadas en este sentido, particularmente dos maestras comunistas, Carmen Lyra y Luisa González, afirma Herrera:

Ambas maestras, Lyra y González, pese a que son sometidas a condiciones adversas, signadas por el ostracismo, la invisibilidad, la represión, la cárcel e incluso el destierro, debido a su militancia comunista, se les reconoce a partir de los años setenta su importancia como maestras, intelectuales y escritoras, pero siempre obviándose su filiación comunista (ob. cit., 134).

Por un lado, se les persiguió políticamente y se les sancionó moralmente, como mujeres maestras y como militantes comunistas, por salirse de los cánones dominantes para la época en que les tocó vivir. Por otro lado su aporte a la educación y la cultura costarricenses fue tan significativo que no pudo ser borrado de la memoria colectiva. Sobre la experiencia de persecución política a la que fue sometida y sobre esta ambivalencia con la que fue tratada, comenta Carmen Lyra:

Mientras yo estuve pegando piadosos remienditos sociales en la escuela y promoviendo prosa romántica con metáforas inofensivas para las injusticias que me rodeaban tuve fama de ser una excelente persona de muy buen corazón y una 'fina escritora'. Pero cuando me di cuenta de que había que ... luchar contra el régimen capitalista, causa de la situación económica y social dentro de la que vivía ... la gente cambió de opinión con respecto a mí: ahora dicen que estoy loca, que tengo envidia del bien ajeno ... (Herrera, ob. cit., 144).

De nuevo, aparece la imagen de la mujer loca, enferma y destructiva, que acompaña siempre a las mujeres que se les ocurre transgredir los endurecidos roles sociales a los cuales han sido sometidas históricamente. Carmen Lyra, mujer intelectual, escritora, maestra y militante comunista, tenía demasiadas condiciones subversivas como mujer, suficientes como para tener que morir sola en el exilio, al igual que le ocurrió a otras dos de nuestras grandes escritoras del siglo XX, Yolanda Oreamuno y Eunice Odio. Estas experiencias masivas de discriminación, violencia y exclusión social vividas por las mujeres que se atrevieron a romper con los roles y patrones sociales convencionales, fue y sigue siendo una experiencia compartida por las mujeres no solo en Costa Rica, sino, también, en el resto de sociedades occidentales y más recientemente en el resto del mundo.

A pesar de las diferencias entre los diversos grupos de mujeres que empiezan a participar políticamente, se puede afirmar que el acceso a la educación no sólo les brinda a las mujeres de esta primera mitad del siglo XX nuevos espacios de formación académica e inserción laboral, así como nuevas opciones de ascenso social sin tener que recurrir al matrimonio, sino, también, nuevas experiencias de participación cultural y política. Estas nuevas experiencias provocan un resquebrajamiento incontenible en la separación entre el mundo privado femenino y el espacio público masculino que apenas empezaba a consolidarse con el naciente Estado nacional. No obstante, durante esta época, este proceso de ruptura de las relaciones de poder entre los géneros apenas comienza a desarrollarse de forma muy tenue, difícil y contradictoria.

Las mujeres buscan salirse de los trajes acartonados bajo los cuales debían funcionar socialmente, pero a la vez solo contaban con estos trajes para vestirse en la cotidianidad. Esta realidad ambigua hace que las luchas feministas estuvieran durante esta primera mitad del siglo XX marcadas por una tendencia ambivalente y hasta cierto punto contradictoria. Por un lado, se promovía la igualdad de las mujeres en relación con los derechos civiles y políticos de los hombres, pero, por otro lado, se

tendía a reafirmar la diferencia entre los géneros, mediante el lugar exclusivo de las mujeres en relación con la maternidad, la crianza de los hijos y las labores domésticas (véase Barahona, 1994; Cubillo 2001; Mora, 1998; Rodríguez, 2002b, entre otras). En otras palabras, la función social de las mujeres como reproductoras de los valores sociales y morales predominantes mediante el proceso de socialización de los hijos y el mantenimiento de la unidad familiar, seguía ocupando un lugar central en el discurso de las feministas durante esta primera etapa. En este sentido, propone Stoner (1987) en relación con las feministas en América Latina:

La maternidad, tan elocuentemente idealizada por las feministas simbolizaba el bienestar social, la unidad familiar y la moralidad nacional. Como icono feminista y nacionalista, la maternidad estimulaba sentimientos sobre la conducta virtuosa y adquiriría diversos significados. La maternidad era revelada como la fuerza de la vida y esta proyectaba hacia una sociedad inestable y violenta la promesa de la salubridad, protección, pureza y nueva vida. La nación necesitaba estos símbolos y las feministas necesitaban prominencia nacional (cit. por Rodríguez, 2002b, 93).

De esta forma, al igual que en otros países latinoamericanos y europeos, las feministas costarricenses se encargaron de propiciar la igualdad en los derechos civiles y políticos de las mujeres, pero siempre bajo la sombra de su función principal en la reproducción de la sociedad. En tanto madres y esposas, las mujeres debían aspirar a un igualdad legal, política y educativa, pero siempre que cumplieran a cabalidad con el rol social previamente establecido. En la Costa Rica de la primera mitad del siglo XX, en los discursos de las mujeres feministas se manifiesta justamente esta ambivalencia con respecto a los vínculos entre feminidad y maternidad. Sobre la importancia de la maternidad para las feministas en Costa Rica, afirma Ángela Acuña en 1934:

... La mujer moderna ante todo es madre, y en ese hermosísimo principio universal basa las doctrinas de su feminismo... Las feministas modernas en su casi totalidad inspiran sus gestiones y campañas en un propósito patriótico y santo; en el que las naciones se repueblen con hijos bien nacidos y en condiciones propicias para conservarlos sanos y útiles a sí mismos y a sus semejantes por medio de una educación sustentada en principios científicos indubitables bajo la égida de ideales factibles y justos (cit. por Rodríguez, ob. cit., 94).

De acuerdo con Mora (1998), la posición de Acuña, más que un enfrentamiento abierto con el mundo social en el que le tocó vivir, fue más bien una posición conciliadora con las posiciones sobre las relaciones entre los géneros que tanto los hombres como las mujeres de su época sostenían. Ella misma afirmaba haber sido estimulada, respetada y apoyada por los hombres en sus años de estudio y trabajo. Al respecto, propone la autora:

Además, la insistencia de Acuña en el carácter 'reparador' del feminismo, y en el principio de igualdad de derechos políticos —entiéndase derecho al sufragio— así lo evidencian, como también lo hace su defensa de la feminidad en el sentido de que “nunca, ni ayer ni hoy, hubiese pretendido apartar a mi sexo de la feminidad lo más hermoso que el cielo nos ha deparado”, a tal punto llega a ser calificada por el escritor Guillermo Vargas Calvo —como ella misma lo expresa en su libro— como las más femenina de las feministas (446-47).

No obstante, recordemos que Ángela Acuña no solo fue la primera abogada en el país, sino que tuvo que luchar porque la dejaran ejercer, ya que hasta ese momento ninguna mujer lo había demandado. En 1925 se gradúa de Licenciada en Leyes con la tesis *Los derechos del niño en el derecho moderno*, marcando una ruptura con la tendencia dominante de las mujeres que estudiaban para ejercer como maestras. Recordemos que Ángela Acuña, Esther de Mezerville y Sara Casal, tres de las principales fundadoras y líderes de la Liga Feminista, van a ser mujeres cuyo pensamiento va a estar directamente influido por las posiciones modernas de los movimientos feministas europeos, ya que, de acuerdo con Mora (ob. cit.), las tres vivieron en Europa durante diversos períodos de sus vidas. Estas experiencias en el extranjero les permitió a estas mujeres ligarse con grupos feministas internacionales como la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas, el Comité Internacional Panamericano de Mujeres y la Unión de Mujeres Americanas. Al igual que otras líderes feministas de la época participaron en actividades, foros y asambleas y ocuparon cargos en diversas instituciones y organismos internacionales durante esta primera mitad del siglo XX, lo cual pone en evidencia los intercambios que se empiezan a desarrollar entre las experiencias compartidas por las mujeres no solo de diversos países, sino, también, de diversos continentes.

En Europa, Norteamérica y Australia, donde surgen los primeros movimientos feministas a finales del siglo XIX, la tendencia dominante durante la primera mitad del siglo XX, de acuerdo con Bock (1990), podría ser denominada *feminismo maternalista o maternalismo*

feminista. Las luchas de estos primeros grupos de mujeres feministas van a estar ligadas a la defensa de los derechos de las mujeres, fundamentalmente desde su función social como madres, ante los Estados de bienestar social. En particular se va a luchar por demandas laborales y reivindicaciones sociales a favor de las necesidades de las madres y los niños en general, las madres pobres y trabajadoras, y las regulaciones sobre el trabajo femenino tanto en el mundo privado como en el espacio público. De acuerdo con la autora, durante esta primera mitad del siglo XX se desencadena un debate feminista sobre la maternidad en el mundo occidental. La sociedad en general y, las feministas en particular, se debatían afirmando que la maternidad era una función social, pública, que las mujeres le ofrecían a la sociedad o, por el contrario, que era una función familiar, privada. Las feministas que defendían la primera posición demandaban al Estado el pago de subsidios para las madres tomando en cuenta la importancia capital que la reproducción social tenía para las sociedades. Las feministas que defendían la otra posición se oponían más bien a estos subsidios por maternidad considerando la maternidad y la reproducción social como una función intrínseca y natural de las mujeres.

Ya desde finales del siglo XIX las mujeres que se autodenominaban feministas empiezan a demandar el apoyo del Estado tanto para las mujeres pobres como para las madres en general. De acuerdo con Bock (ob. cit.), en el *Congreso Internacional por los Derechos de las Mujeres*, celebrado en París en 1878, las mujeres les llegaron a solicitar a los ayuntamientos que mantuvieran a las madres pobres por un período de dieciocho meses. Posteriormente en 1892, en la primera conferencia que se autodenomina “feminista” se insistió en la necesidad de “protección social para todas las madres.” Durante las primeras décadas del siglo XX las luchas feministas, además del sufragio femenino, se dedican a demandarles a los Estados de bienestar el pago de subsidios, permisos remunerados, salarios y seguros obligatorios por maternidad. Estas demandas van desde la necesidad de proteger a las madres trabajadoras pobres hasta el derecho de una independencia financiera para las amas de casa y las madres. Paralelamente, se desatan debates sobre el derecho de las madres solteras a iniciar juicios de paternidad (prohibidos por el código napoleónico), sobre las huelgas de partos y el derecho a una maternidad voluntaria, y sobre las medidas anticonceptivas.

Estas demandas generan fuertes resistencias que demoran y obstaculizan los logros en la mayoría de los países hasta prácticamente después de la Segunda Guerra Mundial. De acuerdo con Bock (ob. cit.), durante las décadas del 30 y 40, cuando entraron en la agenda de discusión pública y en la legislación, la ideología de la maternidad y la exigencia de un salario para las madres, que habían dominado las luchas en los años 20, quedan relegadas a un segundo plano. Los debates ya no se centran en la defensa de los derechos de las mujeres. Neutralizados por posiciones generalmente conservadoras y patriarcales, ahora se centran en la defensa del niño

y la familia. Incluso en los países donde existían dictaduras, como España e Italia, las posiciones eran abiertamente a favor de la paternidad y la virilidad, quedando la defensa de la maternidad oculta bajo un oscuro manto de silencio.

Recordemos que, de acuerdo con Hagemann-White (1978), los movimientos feministas entran, durante la década de los 40, en una brecha de oscurantismo de más de treinta años, como producto de las experiencias traumáticas ligadas a la Segunda Guerra Mundial. Esta brecha dará paso posteriormente a una segunda fase de los movimientos de liberación femenina a partir de los años 70. Esta brecha, como es de esperarse, tendrá sus consecuencias directas sobre la realidad latinoamericana y sobre nuestra situación en Costa Rica. Si bien el proceso de modernización de la sociedad costarricense toma fuerza de nuevo a partir de los años cincuenta con el desarrollo del Estado de bienestar social, época en que las mujeres se incorporan masivamente al espacio público, no es sino hasta los años 70 que los movimientos feministas cobran vida de nuevo en Costa Rica.

En síntesis, se podría afirmar que durante las primeras décadas del siglo XX, aunque las mujeres se encontraban formal y legalmente excluidas de la participación política en el espacio público, ya empiezan a tener una participación política significativa que trasciende en mucho el lugar social vinculado con el espacio doméstico privado. Las luchas feministas y sociales de las mujeres durante esta época constituyen los antecedentes inmediatos de los cambios sociales en las relaciones entre los géneros y los movimientos de liberación de las mujeres que van a caracterizar la segunda mitad del siglo veinte.

Bibliografía

- Acuña, V. Hugo, 1994: “Nación y clase obrera en Centroamérica durante la época liberal (18870-1930)”. En: Molina, Iván y Steven Palmer (Edit.): *El paso del cometa. Estado, política, social y culturas populares en Costa Rica (1800/1950)*. San José, Porvenir-Plumssock Mesoamerican Studies, 145-168.
- Anderson, Benedict, 1993: *Comunidades imaginarias: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Barahona, Macarena, 1994: *Las sufragistas de Costa Rica*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- Bauman, Zygmunt, 1992 (1995): *Ansichten der Postmoderne*. Hamburg-Berlin, Argument-Sonderband.
- Bock, Gisela, 1990, (1993): “Pobreza femenina, derechos de las madres y Estado de bienestar (1890-1950)”. En: Geoges Duby y Michelle Perrot. *Historia de las Mujeres*. El siglo XX. Tomo V. Madrid, Taurus, págs. 438-443.
- Carcedo, Ana y Sagot, Monserrat, 2001: *Femicidio en Costa Rica 1990-1999*. San José, Instituto Nacional de las Mujeres.
- Carranza, María y Alfredo Gei, 2002: “*Sólo Dios sabe por qué hace las cosas*”: *Mortalidad materna en Costa Rica*. San José, EUNED.
- Cubillo, Ruth, 2001: *Mujeres e identidades. Las escritoras del Repertorio Americano (1919-1959)*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- 2002: “Mujer y política en el *Repertorio Americano (1919-1959)*”. En: Eugenia Rodríguez (Edit.). *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica, Págs. 147-164.
- Derrida, Jacques, 1967 (1984): *De la gramatología*. México D.F., Siglo XXI.
- Duby, Geoges y Michelle Perrot. *Historia de las Mujeres. El siglo XX*. Tomo V. Madrid, Taurus.

- Elías, Norberto, 1977: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Fallas, Liddy y Margarita Silva, 1985: *Surgimiento y desarrollo de la educación de la mujer en Costa Rica (1847-1886)*. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica.
- Femenías, María Luisa, 2000: *Sobre Sujeto y Género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires, Catálogos.
- Fischel, Ástrid, 1994: "Estado liberal y discriminación sexista en Costa Rica". *Ciencias Sociales*, 65 (septiembre 1994), 25-37.
- Flores, Mercedes, 2004: *Malestares de la feminidad en Costa Rica (1890-1910)*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica (en prensa).
- Giberti, Eva, 1989: "Mujer, enfermedad y violencia en medicina. Su relación con cuadros psicósomáticos". En: Giberti, Eva y Ana M. Fernández (comp.): *La mujer y la violencia invisible*. Buenos Aires, Sudamericana, págs. 71-120.
- Granados, Mónica, 1988-89: "Historia de los sistemas punitivos de la Costa Rica del siglo XIX: La historia como rescate de una identidad despedazada". *ILANUD*, 9-10, N.º. 23-24. 95-126.
- González, Alfonso, 1997: *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- González, Alfonso y Manuel Solís, 2001: *Entre el desarraigo y el despojo*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- González, Yamileth y María Pérez, 1997 (2000): "Iglesias Mujer, Iglesia y Organización Comunal: Palmares, Costa Rica (1880-1930)". En: Eugenia Rodríguez (Edit.). *Entre silencios y voces. Género e Historia en América Central (1750-1990)*. Instituto Nacional de las Mujeres y Editorial Universidad de Costa Rica. San José, 153-182.
- Gutiérrez, A. Lucía y Carlos F. Rodríguez, 1999-2000: "La participación de las mujeres en el trabajo remunerado en Costa Rica, durante el período 1950-1997". *Ciencias Sociales*, 86-87 (IV 1999-I200), 65-81.
- Hagemann-White, Karol, 1978: "Die Kontroverse um die Psychoanalyse in der Frauenbewegung". *Psyche* 51, 8, 732-763.
- Herrera, Rosalila, 2002: "Maestras y militancia comunista en la Costa Rica de los años treinta". En: Eugenia Rodríguez (Edit.). *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica, 131-146.

- Hinkelammert, Franz, 2003: *Solidaridad o suicidio colectivo*. Heredia, Ambientico-Ediciones.
- Hidalgo, Roxana, 2002: *Die Medea des Euripides. Zur Psychoanalyse der weiblichen Aggression und Autonomie*. Frankfurt am Main, Psychosozial-Verlag.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno, 1944 (1994): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta.
- Jiménez, Alexander, 2002. *El imposible país de los filósofos*. San José, Perro Azul.
- Kraus, Karl, 1905 (1980): “Prólogo”. En: Frank Wedekind. *El Espíritu de la Tierra y La Caja de Pandora*. Barcelona, Icaria.
- Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis, 1968 (1993): *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona, Paidós.
- Lavrin, Asunción 2002: “La génesis del sufragio femenino en América Latina”. En: Eugenia Rodríguez (Edit.). *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica, 3-22.
- Lobo, Tatiana, 1993 (1999): *Entre Dios y el diablo*. San José, Guayacán.
- Lobo, Tatiana y Mauricio Meléndez, 1997 (1999): *Negros y blancos: todo mezclado*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- Lorenzer, Alfred, 1986: “Tiefenhermeneutische Kulturanalyse”. En: Lorenzer, Alfred (comp.): *Kultur - Analysen. Psyscoanalytische Studien zur Kultur*. Frankfurt am Main, Fischer, 11-98.
- Luna, Lola G., 2003: *Los movimientos de mujeres en América Latina y la renovación de la historia política*. Cali, Universidad del Valle.
- Macaya, Emilia, 2002: “Yolanda Oreamuno o la densidad de la mirada propia: Una propuesta educativa para nuevas construcciones de mujer”. En: Eugenia Rodríguez (Edit.). *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica, Págs. 165-176.
- Malavassi, Ana Paulina, 2002: “De parteras a obstétricas. La profesionalización de una práctica femenina tradicional en Costa Rica (1900-1940)”. En: Eugenia Rodríguez (Edit.). *Mujeres, género e historia en América Central durante los siglos XVIII, XIX y XX*. San José, UNIFEM y Plumssock Mesoamerican Studies, Págs. 71-84.
- Marín, Juan José 1994: “Prostitución y pecado en la bella y próspera ciudad de San José (1850-1930)”. En: Molina, Iván y Steven Palmer (Edit.): *El paso del cometa. Estado, política, social y culturas populares en Costa Rica (1800/1950)*. San José, Porvenir-Plumssock Mesoamerican Studies, págs. 47-80.

- Marín, Juan José, 1995: "De curanderos a médicos. Una aproximación a la historia social de la medicina en Costa Rica 1800-1949". *Revista de Historia*, 32, 65-108.
- Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1999. "Violencia contra la mujer. Un problema de hoy". *Revista del Archivo Nacional*, 1999, LXIII, 237-269.
- Molina, Iván, 1994: "El paso del Cometa Halley por la cultura costarricense de 1910." En: Molina, Iván y Steven Palmer (Edit.): *El paso del cometa. Estado, política, social y culturas populares en Costa Rica (1800/1950)*. San José, Porvenir-Plumsock Mesoamerican Studies, 167-190.
- _____. 1995: *El que quiera divertirse: libros y sociedad en Costa Rica (1750-1914)*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- _____. 2000: *La Campaña Nacional (1856-1857): una visión desde el siglo XXI*. Alajuela, Editorial Museo Histórico Cultural Juan Santamaría.
- _____. 2002: *Costarricense por dicha. Identidad cultural y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- _____. 2003: "Identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante la segunda mitad del siglo XX". *Series Cuadernos de Historia de las Instituciones de Costa Rica* Nº. 11. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- Molina, Iván y Steven Palmer, 1996: *La voluntad radiante: Cultura impresa, magia y medicina en Costa Rica (1897/1932)*. San José, Porvenir-Plumsock Mesoamerican Studies.
- _____. 1997 (2002): *Historia de Costa Rica: breve, actualizada y con ilustraciones*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- _____. 2003: *Educando a Costa Rica, alfabetización popular, formación docente y género (1880/1950)*. San José, EUNED.
- Mora, Virginia, 1992: *Mujer e Historia. La obrera urbana en Costa Rica (1892-1930)*. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Historia. Universidad de Costa Rica.
- _____. 1993: "La mujer obrera en la educación y en el discurso periodístico en Costa Rica (1900-1930)". *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 19 (1) 1993, 67-77.
- _____. 1994: "Los oficios femeninos urbanos en Costa Rica, 1864-1927". *Mesoamérica*, Cuaderno 27 (junio 1994), 127-155.
- _____. 1998: *Rompiendo mitos y forjando historia. Mujeres urbanas y relaciones de género en el San José de los años veinte*. Tesis para optar al grado de Magíster Scientae. Universidad de Costa Rica.

- _____. 2002: "Redefiniendo la política. La participación de las reformistas en la campaña electoral de 1923". En: Eugenia Rodríguez (Edit.). *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica, 111-130.
- Musfeld, Tamara, 1997: *Im Schatten der Weiblichkeit. Über die Fesselung weiblicher Kraft und Potenz durch das Tabu der Aggression*. Tübingen, Diskord.
- Oreamuno, Yolanda, 1999: *El ambiente tico en los mitos tropicales*. Heredia, EUNA,
- Ovares, Flora y Margarita Rojas, et al., 1993: *La casa paterna: escritura y nación en Costa Rica*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- Palmer, Steven, 1992: "Sociedad anónima, cultura oficial: Inventando la nación en Costa Rica (1848-1900)". En: Molina, Iván y Steven Palmer (Edit.). *Héroes al gusto y libros de moda: Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750/1900)*. San José, Porvenir-Plumsock Mesoamerican Studies. Págs.169-206.
- _____. 1994: "Pánico en San José. El consumo de heroína, la cultura plebeya y la política social en 1929". En: Molina, Iván y (Edit.): *El paso del cometa. Estado, política, social y culturas populares en Costa Rica (1800/1950)*. San José, Porvenir-Plumsock Mesoamerican Studies, 191-224.
- Parra, Ma. Eugenia, 1997: "Las desigualdades según el género y su relación con los ámbitos público y privado: Una perspectiva desde lo educacional". *Cinta de Moebio*. Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales, 1, (moebio.uchile.cl/o1/frames29.htm).
- Piedra, Nancy, 1999: "Mujeres rompiendo barreras". *Ciencias Sociales*, 84-85 (II-III 1999), 97-118.
- Prada, Grace, (s.f.): "El significado de la creación desde las mujeres". *Temas de Nuestra América*, 31, 85-107.
- Prieto, Emilia, 1991 (2002): *Mi Pueblo*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- Proyecto Estado de la Nación, 2001: *Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible: Séptimo Informe 2000*. San José, Proyecto Estado de la Nación.
- Proyecto Estado de la Nación, 2002: *Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible: Octavo Informe 2001*. San José, Proyecto Estado de la Nación.
- Putman, Lara, 1999: "Ideología racial, práctica social y estado liberal en Costa Rica". *Historia*, 39 (Enero-junio), 139-186.
- Quesada, Álvaro, 1988: *La voz desgarrada*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.

- _____. 1998: *Uno y los otros*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- Quesada, Juan R., 1990: "Democracia y educación en Costa Rica". *Ciencias Sociales*, 48 (1990) 41-58.
- Rohde-Dachser, Christa, 1991: *Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse*. Berlin-Heidelberg, Springer.
- Rodríguez, Eugenia, 1992: "Padres e hijos. Familia y mercado matrimonial en el Valle Central de Costa Rica (1821-1850)". En: Molina, Iván y Steven Palmer (Edit.). *Héroes al gusto y libros de moda: sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750/1900)*. Porvenir-Plumsock Mesoamerican Studies. Págs. 45-76.
- _____. 1994: "'Tiyita Bea lo que me han hecho'. Estupro e incesto en Costa Rica". En: Molina, Iván y Steven Palmer (Edit.): *El paso del cometa. Estado, política, social y culturas populares en Costa Rica (1800/1950)*. San José, Porvenir-Plumsock Mesoamerican Studies, 19-46.
- _____. 1997 (2000): "Civilizando la vida en el Valle Central de Costa Rica (1750-1850)". En: Eugenia Rodríguez (Edit.). *Entre Silencios y Voces. Género e Historia en América Central (1750-1990)*. San José, Instituto Nacional de las Mujeres y Editorial Universidad de Costa Rica, 41-78.
- _____. 2000: *Hijas, novias y esposas. Familia, matrimonio y violencia doméstica en el Valle Central de Costa Rica (1750-1850)*. Heredia, EUNA.
- _____. 2002a: "Divorcio y violencia de pareja en Costa Rica (1800 -1950)". En: Eugenia Rodríguez (Edit.). *Mujeres, género e historia en América Central durante los siglos XVIII, XIX y XX*. San José, UNIFEM y Plumsock Mesoamerican Studies, 35-51.
- _____. 2002b: "La lucha por el sufragio femenino en Costa Rica (1890-1949)". En: Eugenia Rodríguez (Edit.). *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*. Editorial Universidad de Costa Rica. Págs. 87-110.
- Rojas, Margarita y Flora Ovares, 1995: *100 años de literatura costarricense*. San José, FARBEN.
- Sandoval, Carlos, 2002: *Otros amenazantes: los nicaragüenses y la formación de identidades en Costa Rica*. San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- Salarosa, Rosa, 1994: *Civilización y barbarie en la tradición de Medea*, Disertación inédita en la Universidad de Barcelona.
- Silva, Margarita, 1989: "La educación de la mujer en Costa Rica durante el siglo XIX". *Historia*, 20 (julio-diciembre), 1989, 67-80.

- Sineau, Mariette, 1990: "Las mujeres en la ciudad: Derechos de las mujeres y democracia". En: Geoges Duby y Michelle Perrot. *Historia de las Mujeres. El siglo XX*. Tomo V, Madrid, Taurus, 557-592.
- Suárez, Beatriz et al (Edit.): *Escribir en femenino. Poéticas y políticos*. Barcelona, Icaria.
- Támez, Elsa (Edit.), 2001: *La Sociedad que las mujeres soñamos*. San José, DEI.
- Torres, Valentina, 1997: "Cuerpos vedados, cuerpos femeninos. La educación moral en la constitución de la identidad femenina". *Historia y Gráfica*, Nº. 9, (1997).

OTROS TÍTULOS PUBLICADOS

119. Tardanico, Richard. *De la crisis a la reestructuración: las transformaciones de América Latina y el empleo urbano en la perspectiva mundial*. Marzo, 2001.
120. Molina, Iván. *Democracia y elecciones en Costa Rica, dos contribuciones polémicas*. Noviembre, 2001.
121. Bulmer-Thomas, Victor. A. Douglas Kincaid. *Centroamérica 2020: Hacia un nuevo modelo de desarrollo regional*. Noviembre, 2001.
122. Solera Mata, Eric. J. Amando Robles Robles. *Religión, sociedad, crisis*. Diciembre, 2001.
123. Hiernaux-Nicolas, Daniel, Cordero, Allen, van Duynen Montijn, Luisa. *Imaginarios Sociales y turismo sostenible*. Febrero, 2002.
124. L. Chou, Diego. *Los chinos en Hispanoamérica*. Abril, 2002.
125. Meoño Segura, Johnny. *Administración política del desarrollo en América Latina Un marco teórico-conceptual para comprender mejor nuestra real cultura política y la viabilidad integral de los procesos de cambio social*. Junio 2002.
126. Rojas Conejo, Daniel. *El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena Bribri*. Agosto 2002.
127. Araya Umaña, Sandra. *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Octubre 2002.
128. Cunill Grau, Nuria. *Responsabilización por el Control Social*. Enero 2003.
129. Cocco, Madeline. *La identidad en tiempos de globalización Comunidades imaginadas, representaciones colectivas y comunicación*. Marzo 2003.
130. Daniel Zovatto G. *Dinero y política en América Latina una visión comparada*. Mayo 2004.
131. Minor Mora Salas, Juan Pablo Pérez Sáinz, Fernando Cortés. *Desigualdad social en América Latina, viejos problemas nuevos debates*. julio 2004.
132. Roxana Hidalgo, *Historias de las mujeres en el espacio público en Costa Rica ante el cambio del siglo XIX al XX*. setiembre 2004.

MAYOR INFORMACIÓN SOBRE NUESTRAS PUBLICACIONES

<http://www.flacso.or.cr>

Distribución de Publicaciones: libros@flacso.or.cr

