

EL PROYECTO DE RECONSTRUCCIÓN MORAL ESPIRITISTA DE LUISA
CAPETILLO: DE LA EDIFICACIÓN DEL INDIVIDUO A LA COMUNIDAD
GLOBAL

A Dissertation

presented to

the Faculty of the Graduate School
at the University of Missouri-Columbia

In Partial Fulfillment

of the Requirements for the Degree

Doctor of Philosophy

by

GINNA MARIE SALAMÁN SÁNCHEZ

Dr. Iván Reyna, Dissertation Supervisor

DECEMBER 2022

The undersigned, appointed by the dean of the Graduate School, have examined the dissertation entitled

EL PROYECTO DE RECONSTRUCCIÓN MORAL ESPIRITISTA DE LUISA
CAPETILLO: DE LA EDIFICACIÓN DEL INDIVIDUO A LA COMUNIDAD
GLOBAL

presented by Ginna Marie Salamán Sánchez

a candidate for the degree of doctor of philosophy

and hereby certify that, in their opinion, it is worthy of acceptance.

Professor Iván Reyna

Professor Guadalupe Pérez-Anzaldo

Professor Mar Soria

Professor Cristina Mislán

DEDICATION

To my family and best friends.

For always being my first responders and unconditional support.

To my former professors at Universidad de Puerto Rico. Especially the professors at the School of Public Communication: Dr. Milagros Acevedo, Dr. Dorian Lugo, Dr. Héctor Sepúlveda, and Dr. Lourdes Lugo-Ortiz. For inspiring me to become an academic.

ACKNOWLEDGMENTS

Thanks to Iván Reyna for guiding and enlightening me on my doctoral program since day one.

Thanks to Guadalupe Pérez-Anzaldo for teaching me not only about Latin-American literature, but also about how to be a wonderful professor.

Thanks to Mar Soria for always having the office door open to provide relevant input and motivation.

Thanks to Cristina Mislán for challenging me and contributing suggestions.

Thanks to Sheila Betancourt, Carmen García, Denise Irizarry and Matthew Stargardter for exchanging opinions.

Thanks to all my classmates and colleagues at the University of Missouri for the support over the doctoral program and for being the most amazing people I have met in my life.

Thanks to all my beloved and wonderful professors at the University of Missouri.

TABLE OF CONTENTS

ACKNOWLEDGMENTS.....	ii
ABSTRACT	vi
Introducción	1
Capítulo I: El origen del espiritismo, de la teorización kardecista a la experiencia de vida de Capetillo	39
A. EL MAGNETISMO ANIMAL	40
B. EL ESPIRITUALISMO Y SU RELACIÓN CON EL POSITIVISMO Y EL MOVIMIENTO SUFRAGISTA	43
C. ALLAN KARDEC Y <i>EL LIBRO DE LOS ESPÍRITUS</i> : EL ORIGEN TEÓRICO DEL ESPIRITISMO	58
D. LA EXPERIENCIA DE VIDA DE LUISA CAPETILLO: INCITACIÓN A LA BÚSQUEDA DE UN IDEARIO MORALISTA	63
Capítulo 2: La reformulación del espiritismo como una propuesta para la reconstrucción moral de la sociedad	73
A. EL ESPIRITISMO, SEGÚN LUISA CAPETILLO	76
B. EL ESPIRITISMO SIN LÍDERES CLERICALES, INSTITUCIONES RELIGIOSAS NI EL DIOS DEL CRISTIANISMO	85
C. EL ESPIRITISMO SIN LA ALABANZA Y LA ORACIÓN, LOS VERDADEROS MANDAMIENTOS ESPIRITISTAS	97
D. JESÚS COMO MODELO, ENTRE ESPIRITISMO Y SOCIALISMO	104
E. LA SUMA DE IDEAS ANARCO-COMUNISTAS AL ESPIRITISMO.....	113

Capítulo 3: La santidad laica en la obra capetillana, en miras a la justicia social	135
A. EL ORIGEN ANARQUISTA DE LA SANTIDAD LAICA: LA ADOPCIÓN DE UN ESTILO DE VIDA TRAS LA INFLUENCIA DE LEÓN TOLSTOI.....	136
B. LA SANTIDAD LAICA Y LA JUSTICIA SOCIAL EN OPOSICIÓN AL ESPIRITISMO ELITISTA	153
C. LA ESCOLARIZACIÓN COMO PARTE DE LA JUSTICIA SOCIAL ESPIRITISTA, UNA RESPUESTA A LAS LÓGICAS DE DOMINIO	162
D. LA ESCRITURA Y LA LECTURA COMO MÉTODOS DE RESISTENCIA AL SISTEMA DE DESIGUALDADES	180
E. ESCRIBIR Y DESCRIBIR LA JUSTICIA SOCIAL EN LA COMUNIDAD IMAGINADA: LA HONRADEZ Y OTROS ACTOS DE AMOR AL PRÓJIMO	198
Capítulo 4: La santidad laica por la salud e higiene en Puerto Rico	217
A. LA DEFICIENCIA EN LA SALUD E HIGIENE COMO RESULTADO DEL SISTEMA DE CLASES Y EL DISCURSO HEGEMÓNICO	218
B. LA SANTIDAD LAICA Y LA IMAGINACIÓN DE UNA COMUNIDAD EN CONTRA DE LA FALSA SALUD E HIGIENE DE LA CLASE ACOMODADA, EL SALARIO MÍSERO Y EL MONOPOLIO DE PRODUCTOS DE HIGIENE	237
C. SUGERENCIAS PARA LA VIDA SANA EN LA OBRA CAPETILLANA: LA ALIMENTACIÓN, LA RELACIÓN CON EL MEDIOAMBIENTE, EL EJERCICIO Y EL BAÑO DIARIO	264

Capítulo 5: La mujer en el espiritismo capetillano	279
A. EL ESPIRITISMO CAPETILLANO POR LA LUCHA FEMINISTA INCLUSIVA	280
B. EL MATRIMONIO, EL DIVORCIO, LA MATERNIDAD Y EL AMOR LIBRE COMO TEMAS EN EL ESPIRITISMO CAPETILLANO	298
C. LA EDUCACIÓN SEXUAL DE LA MUJER: LIBERACIÓN E INCLUSIÓN SOCIAL EN EL PROYECTO ESPIRITISTA CAPETILLANO	323
Conclusiones	336
Obras citadas	355
VITA	364

EL PROYECTO DE RECONSTRUCCIÓN MORAL ESPIRITISTA DE LUISA
CAPETILLO: DE LA EDIFICACIÓN DEL INDIVIDUO A LA COMUNIDAD

GLOBAL

GINNA MARIE SALAMÁN SÁNCHEZ

Dr. Iván Reyna, Dissertation Supervisor

ABSTRACT

Esta investigación examina el espiritismo como filosofía moral en la narrativa de Luisa Capetillo (1879-1922). Mi propósito es demostrar que la autora construye su discurso ético utilizando como base el trabajo del francés Allan Kardec (1804-1869), el cual reformula y adapta en respuesta a las necesidades que ella identifica en los subgrupos del campesinado, del proletariado y de las mujeres, tanto en la sociedad puertorriqueña de inicios del Siglo XX como en otras comunidades obreras alrededor del mundo. Asimismo, tengo como objetivo apuntar cuáles son los espacios que mejorar en la filosofía kardecista que la ensayista identifica y cómo ésta se nutre del anarquismo y del comunismo para transformar la doctrina espiritista en una que fomenta la igualdad, la fraternidad y la justicia social, y que a su vez reniega fuertemente del clero, el sistema de clases y de la subordinación de la mujer.

Con mi estudio, pretendo demostrar que la narrativa capetillana es un discurso subversivo redactado y al mismo tiempo ejemplificado mediante la práctica de la santidad laica. Dicho discurso trabaja los temas de salud e higiene, educación y feminismo desde una perspectiva espiritista por el bienestar común. Por tanto, también pretendo evidenciar que la autora es una voz alternativa marginalizada que propone un proyecto de reconstrucción moral que inicia en el individuo y se expande hasta la edificación de una

comunidad global. Por último, busco subrayar cómo y por qué el proyecto de ella se opone al discurso nacionalista de la hegemonía de la época y cómo al mismo tiempo, en ocasiones, su propuesta se vuelve tímida y se queda dentro de la estructura vertical y heteronormativa establecida por la clase dominante.

Para realizar este análisis se estudian los cuatro libros publicados por Capetillo, mayormente con un enfoque en sus textos no ficcionales. Sus títulos son *Ensayos libertarios* (1907), *La humanidad en el futuro* (1910), *Mi opinión sobre los derechos, responsabilidades y deberes de la mujer* (1911) e *Influencias de las Ideas Modernas* (1916). El estudio de estas cuatro publicaciones lo apoyo principalmente en la teoría de la construcción de las naciones en Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas* (1993) y la teoría de las tres lógicas de la construcción de la hegemonía de Javier Balsa. Además, se utilizan como apoyo las ideas de Doris Sommer desarrolladas en *Ficciones fundacionales* (2004) y las de Aníbal González estipuladas en *Journalism and the Development of Spanish American Narrative* (1993) para sustentar cómo se refleja la construcción de los discursos moralistas y nacionalistas en la narrativa finisecular del siglo XIX y de inicios del siglo XX.

Introducción

Los proyectos educativos fueron prioridad en muchos países durante el siglo XIX, no solo por parte del gobierno, sino que también líderes obreros adoptaron nuevas corrientes filosóficas y se dieron a la tarea de ilustrar a sus compañeros mediante la escritura y la lectura en las fábricas. Una de estas lectoras lo fue la autora, sindicalista y feminista puertorriqueña Luisa Capetillo (1879-1922), quien no solo educó a los jornaleros desde la tribuna, sino que también redactó un proyecto de reconstrucción moral espiritista que pretendía asegurar un nivel de calidad digno para todas las personas. Antes de adentrarnos en el tema, nos gustaría definir el concepto “moral”, ya que es un término fundamental en este estudio. Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, moral es:

1. adj. Pertenciente o relativo a las acciones de las personas, desde el punto de vista de su obrar en relación con el bien o el mal y en función de su vida individual y, sobre todo, colectiva.

Teniendo esta definición como punto de partida, en este trabajo describimos el término “moral” como una serie de reglas de convivencia que distinguen acciones que son consideradas por la sociedad como buenas o malas en función al bienestar particular o colectivo. El espiritismo se define a sí mismo como una ciencia de fenómenos e interacciones espirituales que “si bien afirma la existencia de un mundo de almas, también afirma que este mundo podía someterse a pruebas materiales” (Herzig 40). Asimismo, tiene como objetivo la búsqueda de la perfección moral, la cual solo puede ser lograda mediante la pluralidad de existencias. Luisa Capetillo se identifica como

espiritista en sus ensayos, pues percibe la doctrina como el camino de liberación y recuperación de la dignidad humana negado por la imposición de sistemas de jerarquía en la sociedad. No obstante, ella no asume de primera instancia el espiritismo tal y cual fue postulado por Allan Kardec (1804-1869), sino que estudia y reflexiona sus postulados para luego adaptarlo y reformarlo con la incorporación de ideas anarco-comunistas. Aunque su reelaboración queda implícita en sus cuatro publicaciones, es posible identificar la misma al analizar los enunciados recalcados para saciar las necesidades inmediatas de los oprimidos.

El primer libro de la autora es *Ensayos libertarios* (1907), y como lo sugiere el título, es únicamente de ensayos. Los otros tres libros son de carácter híbrido, ya que contienen: ensayos, cuentos breves, obras de teatro, notas periodísticas, cartas y reflexiones. Estos tres libros son *La humanidad en el futuro* (1910), *Mi opinión sobre los derechos, responsabilidades y deberes de la mujer*¹ (1911) e *Influencias de las Ideas Modernas* (1916). La literatura capetillana ha sido recolectada de manera fragmentada en varias antologías. En esta investigación -principalmente- se utilizan los ensayos de la autora (extraídos de diferentes ediciones) como los textos base para el análisis. El estudio de contenido que implica esta tesis se elabora en cinco capítulos, los cuales se enfocan en las recopilaciones de la narrativa capetillana abarcada en los siguientes libros: *Ensayos libertarios* (tal y como lo publicó la autora), la edición *Amor y anarquía. Los escritos de Luisa Capetillo* (1992), de Julio Ramos y *Luisa Capetillo Obra completa: “Mi patria es mi libertad”* (2008), de Norma Valle Ferrer. Para facilitar la lectura, todos los capítulos

¹ En adelante, nos referiremos a este texto como *Mi opinión*.

inician con un párrafo que identifica los ensayos, textos y ediciones utilizadas en cada porción correspondiente de mi análisis.

En realidad, los libros de la periodista demuestran que ella es una voz única en la literatura puertorriqueña, aunque poco estudiada en la academia. Esta falta puede deberse a que como figura y autora ha sido marginalizada desde sus inicios. Sobre este punto, Matos Rodríguez sostiene que: “Since Capetillo was not a trained academic, she was lacking in some of the literary tools available to learned scholars of the time. Her status as a woman worker, and unwed mother further marginalized her” (Capetillo xxxiii). De hecho, cabe señalar que los trabajos investigativos sobre su obra están en su mayoría enfocados en sus contribuciones como sindicalista y feminista; aunque, algunos académicos también muestran interés por sus ideas anarquistas y comunistas, pero no hay un estudio completamente enfocado en la narrativa capetillana como espiritista. Por tanto, con este trabajo busco subsanar dicha carencia en la academia, así como, iniciar el diálogo sobre la percepción del espiritismo y la práctica de este como el pilar de su ideología moral que se transcribe en su literatura.

Esta investigación indaga el espiritismo como filosofía moral en el quehacer literario de la líder obrera y la importancia de su discurso para el desarrollo de las clases subalternas (pobres, campesinos, jornaleros y mujeres). Entonces, este trabajo consiste en la evaluación de su obra desde una mirada periodística, pues explica los siguientes puntos: primero, quién fue Luisa Capetillo; segundo, cuál es su proyecto moral espiritista y cuáles son sus influencias; tercero, cuándo y por qué decide redactarlo; cuarto, cómo construye y diferencia su discurso de otras propuestas; y quinto, dónde y a quién se lo modela. Es con este acercamiento que trato el contenido de la literatura capetillana con el

fin principal de demostrar el proceso de análisis por el cual ella cierne el espiritismo kardecista y justifica sus reformulaciones. Por tanto, el objetivo de mi estudio es resumir su proyecto moral y destacar las modificaciones que le hace a la doctrina con el fin de resaltar los valores morales que ella identifica como los correctos para que se alcance con éxito la excelencia del alma. También, explicar por qué su visión del espiritismo debe apreciarse como un proceso que inicia con la reconstrucción edificante del individuo y culmina con la estratificación de una comunidad global, por lo que la evolución ética del *yo* solamente puede conseguirse estando al servicio del prójimo. Asimismo, subrayo cómo estas ideas quedan reflejadas en sus textos a través del planteamiento de un estilo de vida honesto que promueve la igualdad, la emancipación y la justicia social. El tratamiento de toda esta información tiene como meta final desglosar por qué su ideario y conducta espiritista deben advertirse como actos de sublevación al poder dominante y cuáles son las contribuciones literarias e histórico-culturales que implican abordarlas desde esta perspectiva.

Mediante el análisis literario, hago comparación de su proyecto de reconstrucción moral con los discursos hegemónicos de la época, tanto de autores masculinos puertorriqueños como el de las instituciones religiosas y gubernamentales, lideradas por hombres de la clase dominante criolla y estadounidense, tras la ocupación militar de la Isla en 1898. Este análisis literario se encuadra entonces en una mirada académica interdisciplinaria en la que se asientan la historiografía, las ciencias sociales, los estudios culturales, de género y la religión, mas siempre teniendo en mente que la obra capetillana es ante todo espiritista. A través de esta mirada interdisciplinaria resalto a la figura de Luisa Capetillo como una voz de resistencia al modelo social dominante que la mayoría

de las veces reta y transgrede el orden, pero quien en otras se queda dentro de las estipulaciones del modelo europeo. Aun así, explicamos por qué el hecho de que Capetillo logra reconocer la necesidad de emancipación, igualdad y justicia social para las mujeres, la coloca en una posición de superioridad de análisis en cuanto a la creación de un proyecto moral que beneficie a todos los puertorriqueños sin importar su sexo biológico, ya que su propuesta es educativa e integradora, con miras a la universalidad.

Además de detallar cómo se diferencia el proyecto moral espiritista de la escritora del nacionalismo puertorriqueño, en mi análisis explico por qué estas diferencias se pueden percibir como una manera alternativa de imaginarse al colectivo en oposición a la propuesta hegemónica criollista. Con mi estudio, también pretendo evidenciar que la obra capetillana es un discurso subversivo narrado y a su vez modelado mediante la práctica de la santidad laica como un estilo de vida que permite el crecimiento espiritual propio como el de las otras personas. En otras palabras, ella “vive su propio discurso”. Por tanto, en esta investigación se incluyen los aspectos más destacados de la trayectoria de la autora, pues entendemos que ella desarrolla un modelo reciprocidad entre la palabra y la acción, por lo que su quehacer literario debe examinarse en conjunto con su estilo de vida. Se añade entonces que mi tesis aporta a estudios enfocados en el espiritismo, el activismo y a la literatura escrita por mujeres y narrada desde la experiencia de interacciones con otras personas y las acciones con y para el cuerpo propio.

El aspecto de la ejemplificación del discurso inherente de la sindicalista es otro de los temas que tampoco ha sido estudiado en la academia. De hecho, la mayoría de los trabajos investigativos sobre ella se enfocan en su visión de mundo, pero carecen de prestarle atención a su estilo de vida como confirmación o apoyo a sus planteamientos, ya

sean espiritistas, anarquistas, feministas o comunistas. Estos estudios académicos sobre su obra y figura quedan limitados a programas graduados o cursos universitarios especializados. Es más, a pesar de que Capetillo fue pionera en muchos ámbitos (periodista, feminista, sindicalista, etc.), recuerdo que, en los libros de historia utilizados en las escuelas públicas de Puerto Rico, las aportaciones de la escritora quedan reducidas a un párrafo que la describe como “la primera mujer que vistió pantalones” en la Isla. Matos Rodríguez coincide en la importancia de reconocer la obra capetillana. También califica de escaso el trabajo académico sobre el legado de la ensayista y subraya la breve atención que se le ha dado a su narrativa dentro de la academia en Puerto Rico:

. . . the author of Puerto Rico’s earliest feminist treatise and one of the most fascinating political and literary figures of early twentieth century Puerto Rico had received such limited scholarly attention. It was downright appalling to find out that her four books . . . had never been reprinted in Puerto Rico or elsewhere in Latin America for that matter².

(Capetillo vii)

A pesar de que el espiritismo tiene un enfoque internacional y que la autora promovió sus ideas sindicalistas en periódicos de diferentes partes de Hispanoamérica, Capetillo es estudiada mayormente en las academias de Puerto Rico y de los Estados Unidos, por parte de la diáspora intelectual que ahí reside. No obstante, usualmente estos estudios destacan la narrativa capetillana como activista puertorriqueña, pero no hay un

² La autora Norma Valle recopiló en el 2008 todos los escritos de la autora en el libro *Luisa Capetillo, Obra Completa. Mi patria es la libertad*, publicado por el Departamento del Trabajo y Recursos Humanos de Puerto Rico. Esta recopilación fue una única edición limitada que lleva cerca de una década agotada. Hasta esa fecha, solo existían recopilaciones de los textos o fragmentos de Capetillo, los cuales fueron publicados en diferentes medios.

reconocimiento concreto de su discurso como proyecto ético de reconstrucción que inicia en el individuo y trasciende a la comunidad internacional. Es decir, que su obra es valorada como propuestas para el desarrollo obrero y de la mujer, pero no es concebida como un proyecto de edificación de una sociedad global espiritista. Entonces, otro de mis objetivos es demostrar que la autora es una voz subalterna que escribe y habla al margen (como lectora en las fábricas) con el fin de presentar un discurso alternativo al moralismo y al nacionalismo propuesto por los escritores hombres que lideran el poder en la Isla, pero que al partir de las teorías y doctrinas de figuras literarias y filosóficas masculinas, su discurso -como mencionamos antes- no se revela del todo y queda por momentos atrapado dentro de la estructura vertical y heteronormativa hegemónica. Es por ello que, en mi trabajo también señalo qué aspectos de su ética impiden que podamos resaltar su vida y obra como una postura de subversión completa.

Para desarrollar mi investigación y crítica literaria utilizo como marco teórico los enunciados sobre la construcción de las naciones del historiador británico-irlandés Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas* (1993) y la teoría de las tres lógicas de dominio del profesor argentino Javier Balsa en el ensayo “Las tres lógicas de la construcción de la hegemonía” (2006). Al mismo tiempo, apoyo mi análisis y marco teórico principal con las ideas de la estadounidense Doris Sommer, detalladas en el libro *Ficciones fundacionales* (2004) y las perspectivas del académico Aníbal González en *Journalism and the Development of Spanish American Narrative* (1993), ambos textos utilizados como prueba que sustenta la relación entre el discurso de la construcción de las naciones y el uso de la narrativa como herramienta para lograrlo durante el Siglo XIX y el XX en Puerto Rico y el resto de Hispanoamérica.

Benedict Anderson es uno de los teóricos más importantes que aborda el tema de la construcción de las identidades nacionales. Él expone en *Comunidades imaginadas* que la nación es un producto cultural que inicia con la caída del régimen medieval en el que - hasta esa fecha- tanto la figura del rey como su autoridad eran resultado de los designios de Dios y no por elección del pueblo. Esta dinámica se quiebra a partir de la Revolución francesa (1789). Con la caída del rey y de la religión se desploman lo que hasta ese entonces eran los pilares del orden y del poder legítimo; por lo tanto, Anderson indica que es imposible hablar de “nación” antes del siglo XVIII, pues es en ese momento histórico que se empiezan a alterar la hegemonía y sus valores.

Es importante entender que las implicaciones de los cambios posrevolución francesa nos reafirman -por múltiples razones- que el amparo de una ética distinta a la que había estipulado el clero y la burguesía no es una acción irreflexiva de Capetillo, pues su decisión de redactar un nuevo discurso moral es resultado de las manifestaciones políticas del siglo XIX. Recordemos que, en las primeras décadas de dicho siglo se dieron los movimientos de independencia en casi todas las colonias españolas, cuyo logro obtuvieron más adelante con la excepción de Puerto Rico. Es decir, que los nuevos países independientes y sus gobiernos se encontraban en formación y muchos políticos, artistas, académicos y comerciantes reflexionaban sobre el pasado y el futuro. Estos intelectuales miraban a Francia, a Inglaterra y a los Estados Unidos como modelos político-económicos y sociales a seguir, rechazando así cualquier modelo español.

Las guerras de independencia fueron lideradas en su mayoría por criollos, hijos de españoles u otros europeos nacidos en territorio colonial americano. Estas personas tenían restricciones políticas y de administración pública por su “condición” de criollos y como

respuesta manifestaron un fuerte rechazo a su pasado hispano. “La palabra criollo tuvo originalmente un sentido peyorativo por referirse a españoles ‘nacidos y criados en la tierra’ y, por lo tanto, racial y culturalmente ‘contaminados’ por la diversidad étnica novomundista” (Cubano 638). El sentimiento de repudio al peninsularismo lo avivó la incapacidad que mostró la Corona española de gobernar las colonias desde lejos y por el desastre político, económico y militar que padeció España durante todo el siglo XIX. Es decir que, para los criollos, España era sinónimo de incapacidad y estancamiento y se convencieron de que ellos podían gobernar mejor que los peninsulares. Estos se consideraban a sí mismos “una élite educada y con capacidad administrativa que se encontraba marginada del poder” (Cubano 638).

A partir de 1850, para muchos de los cabecillas criollos nacionalistas, uno de los grandes signos de estancamiento era la Iglesia y aunque en los proyectos nacionales el modelo de sujeto o ciudadano a seguir era sin duda católico, los líderes veían la necesidad de una institución moralista menos participativa en la política. No obstante, los criollos no eran los únicos en busca de cambio, libertades y defensa de ideales progresistas. Entre 1846-1875, más de nueve millones de personas emigraron de Europa a Latinoamérica, algunos exiliados políticos de ideología liberal, rechazados en sus países de origen, pero recibidos con gesto beneplácito en el Nuevo Mundo (Hernández 109). Sin duda, esta migración masiva también causó efectos en el desarrollo y esparcimiento del espiritismo. En general, tanto en Europa como en América se formaron grupos de estudios de manifestaciones psíquicas y espiritistas, pues “las revoluciones políticas e ideológicas que se libraban en tantos países tornaron la sociedad en campo fértil para el cambio” (Romeu 19).

La disposición de los puertorriqueños a admitir nuevas corrientes filosóficas se fortaleció con la invasión de los Estados Unidos, pues el suceso histórico trajo consigo la libertad de reunión y de culto. Esto implicó que el movimiento espiritista tuviese la oportunidad de instaurarse abiertamente y sin temor a posibles repercusiones legales por no seguir al pie de la letra las estipulaciones del catolicismo. Es más, desde ese momento, ya no era necesario pertenecer a una religión hegemónica para ejercerlo.

No obstante, este no fue el único beneficio que implicó la libertad de culto para el desarrollo del espiritismo y el aumento del número de sus practicantes, cuya representación se componía en su mayoría de mujeres. El motivo para ello fue que la filosofía les aseguraba acceso y participación sociopolítica y espiritual, negada en el catolicismo. Las mujeres vieron en el espiritismo “un espacio para desarrollarse como personas y la oportunidad de compartir responsabilidades que tradicionalmente se le asignaban al hombre” (Herzig 16). En Cuba y Puerto Rico, se vio el espiritismo como una forma de luchar contra el sistema patriarcal. Aunque Capetillo no declara una postura abierta en contra del coloniaje, sí fomenta la urgencia de una completa reestructuración política, moral y cultural mediante la doctrina, lo que nos permite interpretar descontento hacia la condición de territorio de la Isla, mas no como un aspecto de carácter primordial a denunciar en su quehacer literario. Además, cabe agregar que, al estudiar el sindicalismo de la época, según explica Quintero:

. . . uno puede percatarse en los documentos, que decidirse en favor de uno u otro “status” político para la Isla en estas primeras décadas, fue un proceso difícil y doloroso para muchos líderes obreros. Algunos de estos, por ejemplo, veían la necesidad de la República para el socialismo, para

poder establecer el sistema social que se aspiraba; más, sin embargo, la realidad política de momento señalaba que una independencia entonces significaba el predominio político absoluto de la burguesía de hacendados. Era transformar una política triangular, en una dual, donde los hacendados iban a estar en una posición más ventajosa. (146)

Sin duda, este contexto de confusión e incertidumbre causó también un sentimiento existencialista sobre el futuro del país, pero también provocó un deseo de explorar qué grupo realmente proponía una verdadera alternativa, creándose una disposición a escuchar nuevas visiones y proyectos, entre ellos, el de la doctrina espiritista. La ilusión de lograr validar la misma mediante el uso de la ciencia causó que grupos progresistas y anticlericales vieran en esta la oportunidad de responder a las preguntas e inquietudes que la Iglesia no había logrado satisfacer en ellos. Para muchos liberales, comunistas y republicanos tenía gran valor e importancia sustentar la fe a través de medidas tangibles porque “la razón y la ciencia se habían convertido en los emblemas de la civilización, sugiriendo así una ola de escepticismo, ateísmo, nihilismo e insatisfacción espiritual en la sociedad” (Hernández 90).

Esto permitió el diálogo entre literatos y trabajadores analfabetas sobre los movimientos y las doctrinas filosóficas que ocurrían a nivel nacional y en el extranjero. Estas conversaciones en las fábricas exploraron las posibilidades para un mejor bienestar económico, político, social y moral para las clases rezagadas. El intercambio de ideas logró que los obreros vieran la necesidad de resistir el orden hegemónico que los condenaba a malas condiciones de vida. A su vez, los expuso al pensamiento de grupos comunistas, anarquistas y anticlericales. La búsqueda de religiones alternativas fue un

fenómeno bastante común en Las Américas durante los siglos XIX y XX, pues los cultos alternativos eran respuestas a la inestabilidad social y cultural, “a la crisis religiosa generalizada, provocada por el choque de las ideas ilustradas con las del romanticismo” (Herzig 10). En este trabajo definimos “religiones alternativas”³ como prácticas de fe que no son parte de las religiones institucionalizadas ni hegemónicas en la sociedad.

La libertad religiosa del nuevo régimen colonial permitió la exploración y la práctica de religiones alternativas, así como la propaganda de estas, las reuniones, la fundación de sociedades y hasta la apertura de centros espiritistas. Aunque ya circulaban textos sobre el espiritismo, la libertad de culto aportó a la fundación y circulación de gacetas y revistas de corte espiritista. Por ejemplo, las revistas *El Triunfo* (1899), *El Iris de Paz* (1900), *La Propaganda Espiritista* (1900) y los periódicos *El Grano de Arena* (1901) y *Redención* (1903) (Hernández 159-160). En realidad, la impresión de estos textos no duraba mucho tiempo. Esto puede estar justificado en el problema de analfabetismo que en la fecha se extendía en todo Puerto Rico. Al mismo tiempo, comprar libros o revistas era un lujo al que solamente los ricos tenían acceso. Entonces, el costo de los textos y la falta de educación obstaculizaron la expansión del movimiento. Solo una minoría adinerada podía comprar los libros y dentro de esa minoría, no todos favorecieron el movimiento espiritista (Hernández 166).

³ Herzig Shannon diferencia las religiones alternativas de las religiones institucionales de la siguiente manera: aquellas tendencias religiosas y filosóficas que carecen de una estructura institucional y jerárquica, que valoran la interpretación personal de los textos sagrados y que enfatizan la relación del individuo con lo sobrenatural. . . . las religiones institucionales que poseen un liderato estructurado jerárquicamente, que subrayan la centralidad de ciertas doctrina y dogmas y que postulan una relación más distante entre el individuo y la deidad.

Ante la problemática de la falta de presupuesto para comprar textos, los grupos espiritistas establecieron bibliotecas para darles accesibilidad a las personas. Muchas de estas salas de estudio se encontraban en las instalaciones de sus sociedades y centros, los cuales aumentaron luego de la invasión. Incluso, en 1905, se creó un Comité de Propaganda y Defensa del Espiritismo, el cual contaba con alrededor de treinta delegados en la Isla (Hernández 171-72). Los esfuerzos por su promoción se mantienen constantes en las primeras tres décadas del siglo XX. Por ejemplo, en 1930 llegó desde Argentina la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal (EMECU), tras el intercambio de cartas, revistas y libros que establecieron las bases para la estructuración del movimiento por parte de sectores de la sociedad puertorriqueña que militaban el espiritismo de manera informal, pero quienes encontraban en este una visión que ejercía la justicia social (Romeu 16). La EMECU llegó a Puerto Rico en una época de caos político-económico y de migración masiva de puertorriqueños hacia los Estados Unidos en busca de trabajo. La llegada de organizaciones como esta le dio un poco de estructura al espiritismo que se practicaba en la Isla de manera divergente. La instauración de la EMECU y otras escuelas demuestra el intercambio intelectual que se daba a nivel internacional y el deseo de progreso de los puertorriqueños. Asimismo, evidencia el carácter proactivo de líderes con distintos niveles de educación, pero quienes compartían intereses comunes: buscar nuevas formas de pensamiento y explorar creencias que facilitaran el proceso de cambio, pues las iglesias y las religiones no les proveían respuestas significativas (Romeu 17).

Aunque las publicaciones y los comités fortalecieron el movimiento, entendemos que la fundación de edificios como colegios, federaciones y centros es lo que despierta un

mayor interés en las personas, porque ven un espacio oficial en el que se dispone el cambio social que se anhelaba. También, porque en estos lugares se otorgaban ayudas educativas y espirituales de transformación. Por una parte, la percepción de poseer una mejor espiritualidad estaba relacionada con tener estabilidad psicológica. Es decir, salud mental. Al mismo tiempo, estaba sujeta al anhelo por la salud física. Por ejemplo, en la Isla se daba el “tratamiento espiritista”. Este se resume en la visita de un paciente al espiritista en busca de una atención más detallada y personal, calidad de servicio negada en muchas ocasiones por médicos que despachaban con recetas a los pacientes sin siquiera dejarlos exponer sus síntomas (Romeu 24). Por último, la llegada de escuelas y centros como la EMECU brindaba a las mujeres un nuevo lugar de fraternización y de aprendizaje fuera del hogar. Las mujeres que acogieron el espiritismo hallaron en el movimiento opciones que el catolicismo no les daba; veían en el espiritismo un espacio de libertad, en el que podían desarrollarse como seres humanos y tener responsabilidades compartidas con los hombres (Herzig 16).

El tumulto constante del siglo XIX ocasionó gran apremio en los pensadores y letrados de cada país, quienes se vieron obligados a definir al sujeto modelo de ese nuevo país. Es decir, responder a la necesidad de imaginarse a la nación. Para ello, utilizaron la literatura como recurso para la promoción de ideas. La autora Doris Sommer expone en *Ficciones fundacionales* la relación entre la imaginación de la nación y la literatura. Ella inicia ofreciendo un poco de contexto en cuanto a las dinámicas entre la escritura-lectura y la política. Agrega que, en un momento dado, España prohibió la publicación de novelas en Las Américas y la importación de literatura de ficción como una estrategia de seguridad y control tanto del monarca como de la Iglesia. El objetivo era mantener

dormida la creatividad criolla. Sin embargo, tras negociaciones, se logró importar al continente algunos de los textos clásicos de la literatura española como *La Celestina* (1499) de Fernando Rojas, *El Lazarillo de Tormes* (1554) de autor anónimo y *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605) de Miguel de Cervantes Saavedra. El flujo de una pequeña cantidad de libros resultó ser suficiente para invitarlos al acto provocativo de crear literatura ficcional, cuyo resultado fue el desarrollo de nuevos géneros y el desafío directo a dichas prohibiciones.

La primera novela hispanoamericana que se publica es *El Periquillo Sarniento* (1816) de José Joaquín Fernández de Lizardi. Este texto está influenciado por la novela picaresca española, pero a su vez logra reflejar elementos claves de la ilustración.

Sommer expone que la novela no sigue el modelo con entera fidelidad, sino que el autor de manera creativa le otorga un carácter didáctico⁴. La novela moderna -del romanticismo- de las nuevas repúblicas hispanohablantes (excepto Cuba y Puerto Rico) surge entonces a mediados del Siglo XIX y “se desarrollan mano a mano con la historia patriótica en América Latina” (23). Estas novelas se conocen como textos fundacionales y su propósito en la fecha no era meramente el entretenimiento, también buscaban desarrollar una nueva narrativa que les permitiera resolver los conflictos que implicaba el proceso de organizar una nación. Incluso, Sommer dice que estos autores:

Como era de esperar, escribieron desde una oposición ‘nativista’ o reformista con el propósito de influir en la opinión del público, por ejemplo, en las relaciones raciales o la política económica. Muchos se

⁴ Aníbal Gonzalez explica en *Journalism and the Development of Spanish American Narrative* que el valor y creatividad de este texto recae en un personaje que maneja el arte de fingir. El Periquillo representa un mundo de simulaciones y disimulaciones en el que se repite la lección moral de que: “clothes do not make the man” (el hábito no hace al monje (22-23)).

dedicaron a reformar a través de la educación, como lo había hecho antes Domingo F. Sarmiento, entre otros muchos positivistas que tuvieron la responsabilidad de construir una nación. (21)

Ahora bien, ¿qué significa el concepto nación? Anderson lo define como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (23). El caso de Puerto Rico, el tema de la nación es todavía un poco más complejo, porque la isla nunca alcanza su soberanía política, pero los intelectuales de este periodo intentan delinearla como país. Al mismo tiempo, Anderson sostiene que la nación se vuelve el discurso de legitimidad cuando estos redactan constituciones, leyes, derechos ciudadanos, etcétera, pero en la Isla no se redactó ni aprobó una constitución puertorriqueña hasta 1952, cuyo logro se dio bajo la denominación de Estado Libre Asociado. En otras palabras, la imaginación de la comunidad puertorriqueña fue dispar a las dinámicas que se dieron en el resto del continente. La construcción de la nación quedó interrumpida tras la invasión estadounidense, según lo explica José Luis González en *El país de los cuatro pisos y otros ensayos* (1981). “No obstante, desde el establecimiento del Estado Libre Asociado en 1952, la mayoría de los puertorriqueños ha intentado afirmar su identidad cultural dentro de contexto colonial” (Duany 19).

No siendo suficiente, Capetillo le añade otra capa de complejidad a este proceso disímil, pues si bien la sindicalista se imagina a la nación como una comunidad, su proyecto desencaja por tres razones con la explicación que provee el teórico británico-irlandés. En este trabajo contrasto la definición del concepto nación que establece Benedict Anderson con el fin probar que Luisa Capetillo se imagina a la nación como una

comunidad apolítica, ilimitada y universal dentro de su proyecto moral espiritista y desde una narrativa variante a la del poder.

La primera expresión de resistencia a resaltar en su discurso moral es que la autora desde su creencia espiritista no ve al colectivo (no se lo imagina) regido por un aparato gubernamental. La propuesta moral espiritista que ella defiende es apolítica, puesto que la organización de la sociedad que plantea carece de gobierno/estado y se basa en el valor de la fraternidad. El segundo gesto de resistencia está en el hecho de que, contrario a la explicación que provee Anderson, la autora no percibe a la comunidad de forma limitada, sino globalizante. El espiritismo es para ella una filosofía que permite la hermandad internacional. Cabe destacar que, según expone Anderson, la nación debe definirse por la forma en la que las personas se la imaginan, puesto que no hay lazos tangibles reales que mida el sentimiento de pertenencia que une a las personas de una región fuera de la ideología del concepto nación. Sin embargo, Capetillo se opone a la narrativa dominante y ella sí se imagina a la comunidad como algo global en la que las diferencias histórico-culturales de cada país pasan a un segundo plano, ya que las necesidades básicas humanas son ese elemento que permiten unir a las personas como colectivo mundial. La tercera razón recae en el hecho que la autora no se enfoca en un discurso anticolonial. Es decir, en la defensa de la soberanía. Interpretamos que ella no toma una postura sobre este punto porque entiende que deshaciendo el aparato hegemónico y reconstruyendo moralmente a las personas, el sistema colonial por defecto se desplomaría.

En este trabajo explicamos y ejemplificamos por qué la visión del concepto “colectivo” de Capetillo es muy distinta a lo que define Anderson. La manera en la que se

imagina a la comunidad es bajo el término “humanidad”, de ahí su carencia de límites (fronteras simbólicas). Interpretamos que para ella la comunidad es más bien una espiral que se abre. En otras palabras, la manera en la que la ensayista se la imagina es como una hermandad de amor, justicia e igualdad que a través de la educación y el contacto con las otras personas se va desarrollando. Estos valores empiezan en el yo, se nutren y se expanden en y hacia el núcleo familiar; luego, a los grupos inmediatos (entiéndase vecindario, empleo, familia extendida). La espiral continúa abriéndose para abarcar a los habitantes del pueblo, de las zonas o provincias, al colectivo dentro del país, del continente hasta expandirse al punto que comprende a toda la humanidad. En su proyecto ético las personas buscan siempre el bienestar de los demás, sin que se frene esta hermandad ante los límites geográficos.

Otro elemento que debemos destacar del debate entre la voz de la autora (desde la periferia) frente a la hegemonía en cuanto a imaginarse a la comunidad es que -a diferencia de la teoría de Anderson- el compañerismo profundo de la nación no es horizontal. El historiador manifiesta que independientemente de la desigualdad y de la explotación, la nación se percibe como una fraternidad tan sólida que las personas hasta matan o mueren en nombre de esta. Contrario a este punto, ella no piensa la comunidad pasando a un segundo plano la desigualdad y la explotación porque el concepto nación (patria) no lo coloca por encima de la dignidad humana ni de sus derechos naturales. Entonces, ese plano horizontal que abarca la idea de “todos somos puertorriqueños” carece de significado para la escritora. Más bien piensa a la comunidad como “todos somos ciudadanos del mundo”, por lo que la fraternidad debe responder a esa universalidad; debe pretender la búsqueda del balance, de la justicia social y de la

equidad y no aspirar a la limitada construcción de una patria que no garantiza a sus habitantes las condiciones mínimas de calidad de vida.

Las novelas fundacionales además de representar idealismos tenían una función didáctica que también se halla en los textos de Capetillo. Sommer explica que la idea de los autores de dichas novelas era que estas “enseñarían a la población sobre su historia, sobre sus costumbres apenas formuladas, así como sobre ideas y sentimientos modificados por sus sucesos políticos y sociales que aún no habían sido celebrados” (26). La sindicalista también tiene una inclinación por educar mediante su quehacer literario. No es de sorprender entonces que los temas principales de sus ensayos sean: la salud e higiene, la instrucción del colectivo, la justicia social y la emancipación de la mujer. Los temas los aborda con el interés de reeducar a las personas, quienes ella entiende que han sido contaminadas con las ideas de la Iglesia y del Estado como aparatos de represión y desigualdad social. Estos temas siempre los aborda desde la doctrina espiritista, pues esta es el sostén central de su obra y su fomento devela el interés y el amor hacia sus iguales, a tal punto que la hacía redactar a favor del bienestar común, pero con un estilo sencillo y directo, así como con un tono severo acerca de todo aquello que ella consideraba injusto.

La aspereza de sus escritos es uno de los posibles factores que rezaga su obra dentro de la academia, pues ella utiliza un léxico que se contrapone con el lenguaje “puro y culto” que distinguen a las novelas románticas fundacionales. Este contraste también lo hallamos en el empleo de la palabra “estupidez”. En varias ocasiones, la ensayista utiliza el término para describir la aceptación de normas de conducta sociales y el control dominante que las impone. Esta palabra en realidad es muy agresiva dentro de la literatura, en especial, el ensayo por ser considerado un género de argumentación, debate

e intelectualismo. Considerando la época, el uso de dicha palabra es más violento aún porque no se esperaba el uso de este tipo de vocabulario por parte de una mujer. Esta característica provocadora se relaciona grandemente con las influencias de la oralidad en su redacción y es un elemento esencial en su discurso alternativo. Asimismo, otro ejemplo similar sobre la retórica brusca de la arecibeña lo ofrece Centeno Añeses en *Modernidad y resistencia, literatura obrera en Puerto Rico (1898-1910)* en cuanto al uso del calificativo “los malditos”. Esta expresión despectiva, Capetillo la usa para hacer referencia a “curas y frailes, denominación que posee una carga peyorativa poco común en el discurso público de una mujer” (206). Entonces, ella también opta por un lenguaje coloquial y secular, fácil de entender para quien la lee o quien la escucha. Sin embargo, la claridad y la precisión no son descripciones exclusivas de la obra capetillana, sino que estos adjetivos se distinguían con frecuencia en los textos sindicalistas.

Los libertarios también profesaban una particular estética. Creían en el arte espontáneo, rechazaban todo canon estético, procuraban no insertar sus obras en las redes mercantiles tradicionales y creían en un arte al servicio de la causa. Para ellos era mucho más importante el contenido que seguir con un canon artístico específico, pues la dimensión social del arte importaba más. Esta es la razón de que Capetillo no tuviera la más mínima preocupación por los que llama en el prólogo de su segundo libro los “escritores de experiencia”. Su interés, declara, era decir la verdad que no dicen otros con más talento y en mejores condiciones. Desde su primer libro, *Ensayos libertarios*, irrumpe Capetillo en la escritura cuestionando y deconstruyendo tanto el orden social como la ética prevaleciente. (203-4)

Sus escritos reflejan su constante preocupación por los más desafortunados dentro del sistema capitalista y patriarcal en una época de múltiples y acelerados cambios causados por la modernidad. Sommer explica el deseo de los autores del Siglo XIX por incorporarse a la misma. Estos buscaban establecer el orden social y cómo éstos recurrían al uso de dicotomías que pretendían construir “manuales” de una identidad (ciudadanía) genérica. Uno de los textos que la académica estadounidense estudia y en el que mejor se refleja (desde su título y subtítulo) el uso de dicotomías es el texto híbrido *Facundo o civilización y barbarie*⁵ (1845) de Domingo F. Sarmiento. Algunos de los conceptos polarizados por Sarmiento son: civilización/barbarie, amor/odio, libertad/opresión, emotividad/insensibilidad, justicia/injusticia, mazorqueros/inocentes y bien/mal. En *Facundo*, Sommer explica que: “Esta oposición construye una diferencia normativa entre lo que Argentina debiera ser y lo que ahora es, entre el control productivo y el exceso esporádico, una diferencia que redundaría en un programa donde lo uno se consigue mediante la eliminación del otro” (96).

Basándonos entonces en los rasgos estilísticos de este modelo de representación romántico, nos atrevemos a decir que Capetillo, de alguna manera, también ejerce el maniqueo. Sus dicotomías también recaen en la civilización versus la barbarie. La primera acoge los valores sublimes del espiritismo, entiéndase la fraternidad, la igualdad, el amor libre, el anticlericalismo y el anticapitalismo. Por su parte, la barbarie significa para la autora lo grotesco de los valores hegemónicos impuestos mediante un sistema de opresiones, cuyos son: la explotación, la desigualdad, el matrimonio, la religión institucionalizada y la avaricia de las jerarquías sociales.

⁵ En adelante, nos referiremos a este texto como *Facundo*.

Estos binomios de oposición son los que para ella configuran a una comunidad global que requiere un orden más justo. Dicha reorganización la visualiza alejada de una estructura administrativa de gobierno (apolítica) y capitalista. Ahora bien, ¿qué implica el término capitalista? El filósofo y economista alemán Karl Marx indica que:

Ser capitalista significa ocupar no solo una posición puramente personal en la producción, sino también una posición social. El capital es un producto colectivo; no puede ser puesto en movimiento sino por la actividad conjunta de muchos miembros de la sociedad y, en última instancia, solo por la actividad conjunta de todos los miembros de la sociedad. El capital no es, pues, una fuerza personal; es una fuerza social.
(49-50)

En este trabajo definimos el concepto capitalista como persona, entidad o agente económico que controla los medios de producción mediante la explotación de subalternos y sin más fin que poseer las riquezas y mantener una posición social de ventaja sobre la mayoría dentro de un colectivo. Entonces, teniendo todo esto en cuenta podemos fichar, la voz literaria de la autora como subalterna por su combinación de matices: su obra es espiritista, anarquista, comunista, sindicalista, feminista, anticlerical y anticapitalista.

La obra capetillana es un trabajo polifacético que aboga por diferentes grupos marginados en la sociedad puertorriqueña y en otras sociedades obreras de inicios del siglo XX. Ella escribe lo que cree y afirma que, si se elimina el sistema de clases y las instituciones religiosas y de gobierno, las personas tendrían la oportunidad de deshacerse de toda falsa ética impuesta por estos organismos, cuyos moralismos perpetúan la desigualdad, la injusticia y la pobreza. Su trabajo es una lucha en contra de cualquier

hegemonía, en contra de cualquier expresión de dominio, desigualdad y explotación. Es decir, es una obra franca y cortante en contra de las religiones institucionalizadas y sus funcionarios, el Estado, la élite, el sistema de clases y el patriarcado. Su narrativa no solo busca denunciar las ideologías de exclusión y subordinación generadas por la hegemonía, sino que además, según explica Laura Walker, pretende concienciar a la clase trabajadora y a las mujeres de la existencia de estas relaciones de poder, cuyas expresiones se dan y se fortalecen mediante la familia, el sistema de educación, la Iglesia, los medios de comunicación, las leyes e instituciones como la policía o el ejército y que al ser identificadas, le permite a Capetillo ofrecer una visión alternativa de equidad y justicia social (Capetillo vi).

El *Diccionario de la Real Academia Española* define el concepto “hegemonía” como: 1. “supremacía que un Estado ejerce sobre otros” y 2. “supremacía de cualquier tipo”. Los textos y el estilo de vida (activismo)⁶ que adopta son un llamado a la lucha en contra de cualquier poder de dominio. El sociólogo e historiador Javier Balsa también define el concepto y desarrolla la teoría de las tres lógicas de la construcción de la hegemonía. Dicha teoría la sustenta mediante el análisis del trabajo filosófico de Antonio Gramsci. Balsa explica que la hegemonía se construye a través de las siguientes tres lógicas de dominio:

. . . [primero, la] construida tan sólo en términos de ‘alianza de clases’, como mero acuerdo político entre sujetos sociales inmodificados por dicha alianza. En segundo lugar, habría una hegemonía organizada a partir del reconocimiento de la ‘dirección intelectual y moral’ de una clase o sector

⁶ Ejercicio de proselitismo y acción social de carácter público, frecuentemente contra una autoridad legítimamente constituida, según la definición del *Diccionario de la Real Academia Española*.

social dominante. Y, por último, existiría una hegemonía estructurada a partir de la difusión de un ‘modo de vida’ que favorecería la aceptación de la situación de dominación. (16)

Su propuesta espiritista y de reconstrucción moral lucha en contra de cualquier subyugo porque busca deshacer las tres lógicas de dominio que señala Balsa. Primeramente, Capetillo reconoce la opresión socioeconómica manifestada mediante la ‘alianza de clases’; es decir, lo que Balsa identifica como una articulación hegemónica inter-oligárquica (17), pues ahí se dan negociaciones, contratos y alianzas entre aparatos opresores. En este caso, la asociación es entre la Iglesia, el Estado y la élite. Dichos entes de dominio se ponen de acuerdo sobre cuáles, cuántos y a qué fracción de las clases subalternas van a ofrecer derechos mínimos o beneficios. Entendemos que bien pueden ser ventajas políticas, económicas o sociales. Balsa añade que el motor de esta coalición se logra esencialmente por la habilidad política de las figuras dirigentes de la clase dominante, quienes logran enhebrar alianzas también con las clases subalternas, ofreciéndoles ventajas materiales (17). Claro está, estas ventajas materiales son mínimas y superficiales porque no resuelven o transforman verdaderamente la condición de vida de las personas. Un ejemplo, sería “la ventaja del salario” o “la ventaja de poseer empleo”, mientras se explota a la clase dominada con jornadas y condiciones de trabajo míseras.

El acto de la explotación es entonces vendido a las clases subalternas como ventaja. Entonces, podemos interpretar que las lógicas de dominio se manifiestan en todos sus niveles: la alianza entre aparatos hegemónicos para mantener el poder (económico) y controlar el orden (sociopolítico); la dirección intelectual y moral, en la

que se difunden las alianzas acordadas (las formas de dominio) a las clases subalternas; el orden legítimo alcanza la hegemonía estructurada cuando se aceptan la explotación y la injusticia como norma. Karl Marx escribe que: “. . . para poder oprimir a una clase, es preciso asegurarle unas condiciones que le permitan, por lo menos, arrastrar su existencia de esclavitud . . . El obrero moderno, por el contrario, se hunde cada vez más por debajo de las condiciones de vida de su propia clase” (46).

En el caso de Puerto Rico, uno de los mejores ejemplos lo es la invasión estadounidense. Muchos puertorriqueños esperaban la llegada de las tropas sin hacer ningún tipo de oposición ni siquiera por parte del ejército español (Martín 260). Al contrario, el territorio “presentó más apoyo que resistencia a los invasores” (Quintero 45). Los militares fueron recibidos con la esperanza de que el gobierno de Estados Unidos trajera consigo un desarrollo económico, abandonando así muchos la lucha por la independencia. Incluso, los hacendados, quienes socioeconómicamente resultaron los más afectados por la ocupación, en el sentido de que fueron desplazados en la jerarquía de poder, no luchan en contra del coloniaje. Si bien los hacendados fundaron en 1904 el Partido Unión de Puerto Rico, el discurso nacionalista (separatista) fue incorporado y eliminado en un lapso de diez años.

No fue, sin embargo, hasta entrada la segunda década de dominación que sus demandas políticas fueron correspondiendo a su retórica. Uno de los principales “issues” políticos en esa segunda década fue de índole cultural: la defensa del idioma que abría el abanico de la “Patria” (la lengua de todos los puertorriqueños era el español). Y el segundo gran “issue” político de los hacendados . . . fue precisamente la culminación de su

oposición al régimen; la demanda de independencia nacional, que se incorporó en el partido Unión de Puerto Rico en 1913; lucha que significaba formar, de “la gran familia”, una nacionalidad. (68-9)

Aunque los hacendados perdieron hegemonía tras la invasión, estos seguían teniendo una posición de ventaja sobre los trabajadores. Este grupo, más bien buscaba recuperar el control que ahora tenían los dueños de las fábricas, quienes en su mayoría eran norteamericanos. Su lucha, no fue por el pueblo, sino por sí mismos como clase social. Es por esto que, en sus escritos, Capetillo señala a la élite (tanto la nueva como la vieja) como un ente inmoral, opresor y perpetuador de la pobreza. Un grupo social que reclama ayudar a la clase pobre y trabajadora mediante el empleo de sus servicios en las fábricas, haciendas y en el espacio doméstico, dándoles así la idea o sensación de una independencia parcial o retórica.

Para la autora, la clase adinerada es inmoral porque dice ayudar a los más necesitados, pero en realidad lo que hace es defender y velar por sus intereses propios, ya que no busca ceder o distribuir el poder económico ni romper con la relación de dominio sobre las clases subalternas. Más inmoral aún halla la arecibeña el hecho de que esta élite se haga llamar cristiana, por lo que también rechaza cualquier institución o figura clerical. El nivel de engaño religioso es para ella tan drástico que condena hasta los actos filantrópicos de los ricos y del clero por considerarlos hipócritas. Su juicio sobre este punto parte de la idea de que la caridad que ejercen estos no es más que una escena en la que tienen la oportunidad de mostrarse a sí mismos como el grupo políticamente privilegiado y aventajado en cuestiones académicas y materiales. Por tanto, según la

activista⁷, no hay un genuino interés de emancipar al campesinado y al proletariado; la caridad la ejercen como otra forma de dominio ideológico, en el que dejan ver a quién le sobra el capital.

Como parte de la alianza, la clase dominante se mantiene en una estrecha relación con la Iglesia, otro de los principales aparatos opresores de la sociedad. La actitud de la escritora hacia la supuesta generosidad del clero es tajante y entendemos que ella califica a las instituciones religiosas como corporaciones. Aunque en sus ensayos no utiliza este vocabulario, si podemos interpretar que su percepción de la Iglesia es la de un organismo que se guía por la dinámica de costos y beneficios o de oferta y demanda. En pocas palabras, es “capitalismo religioso”. La asociación del capitalismo con la religión es una idea que se discutía en Europa a finales del siglo XIX e inicios del XX. Por ejemplo, el sociólogo alemán Max Weber escribió en 1905 el libro *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*⁸, y en el mismo expone que este sistema económico es un culto al dinero. Un término similar (el capitalismo como religión) es utilizado por el filósofo alemán Walter Benjamin en el boceto del texto *El capitalismo como religión*, escrito en 1921, el mismo no sale realmente a la luz hasta 1985 en una publicación póstuma de la editorial Suhrkamp⁹. Benjamin describe en su escrito la relación capitalismo/religión de la siguiente manera:

. . . el capitalismo es una religión cultural pura, tal vez la más extrema que haya habido. Nada tiene en él en ningún caso significado inmediato, si no

⁷ Militante de un movimiento social, de una organización sindical o de un partido político que interviene activamente en la propaganda y el proselitismo de sus ideas, según la definición del *Diccionario de la Real Academia Española*.

⁸ El libro fue traducido al inglés en 1930 por el sociólogo estadounidense Talcott Parson

⁹ Perteneciente a la edición de la *Obra Reunida* realizada por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhauser, según el Fondo Documental Euskal Herriko Komunistak.

es en relación al culto; no conoce dogmática específica, ni tampoco ninguna teleología . . . El capitalismo es ciertamente celebración de un culto producido *sans trêve et sans merci*¹⁰. No hay en él ningún «día ordinario», ni uno solo que no sea festivo en el brutal sentido del despliegue de la sagrada pompa en que consiste, de la tensión extrema del devoto. . . . El capitalismo es quizás el primer caso de un culto no absolutorio, sino, al contrario, culpabilizador . . . una enorme conciencia de culpa que no se sabe absolver recurre al culto, no para expiar en él la culpa, sino para hacerla universal, para meterla en la consciencia a martillazos y, por fin y ante todo, englobar a Dios mismo en esa culpa, para así finalmente interesarlo a él incluso en la expiación . . . La trascendencia de Dios se ha derrumbado. Pero él no ha muerto; está integrado en el destino humano. (128-29)

Entendemos que Capetillo ve el capitalismo como un culto a los bienes materiales; por tanto, en esta investigación definimos el concepto *capitalismo religioso* como: sacralización de los bienes y el lucro obtenido por la producción y venta de ideas moralistas sustentadas en una fe, con el fin de implementar, justificar y explotar dichas ideas en la sociedad, siempre en respuesta a los intereses económicos y políticos de la clase dominante sobre la clase dominada.

Al igual que Benjamin, la ensayista reconoce la relación capitalismo/religión, aunque no lo menciona en sus textos de manera explícita. Por ejemplo, reitera que la relación entre la Iglesia y los acaudalados es una de apoyo mutuo para mantenerse en el

¹⁰ Expresión del francés que significa “sin tregua ni piedad”.

poder. Dicha élite no solo se hace llamar cristiana, en ocasiones, también se auto denomina como espiritista. Es por esto que, ella no teme dismantelar la hipocresía de su identidad espiritual, pues realmente estos grupos no desean romper con el sistema de clases por las ventajas sociopolíticas que les garantiza el sistema capitalista.

De igual forma, aborda cómo este proyecto moral espiritista es un proceso de desaprendizaje y reaprendizaje de valores morales, cuyo beneficio es la progresión espiritual individual -y a la vez- el bien común de la sociedad. El germen de todo esto es el estudio y la reinterpretación, según la autora, desde los parámetros del espiritismo y del socialismo explícitos en la figura de Jesús y quien funciona como modelo a seguir. Todos estos puntos, Capetillo los detalla y ejemplifica en sus cuatro libros, los cuales son el material de estudio para mi análisis.

En el Capítulo 1 explicamos el origen histórico, la evolución y teorización del espiritismo. Es decir, los movimientos previos que sientan sus bases: el magnetismo animal y el espiritualismo en relación con el positivismo y el movimiento sufragista. Por último, resumimos los puntos más relevantes de la vida de la autora y cómo sus experiencias la llevaron a cuestionar la moral establecida y a proponer un modelo alternativo.

En el Capítulo 2 se explica cómo ella logra la reformulación del espiritismo kardecista a través de la eliminación de las instituciones religiosas y sus ritos, mas con la inclusión de la anarquía en la doctrina. Para ello, la líder feminista arremete en contra de la equívoca visión popular que se tiene de la anarquía y de sus seguidores, a pesar de que eran personas que no tenían más fin que la libertad y la justicia social. A decir verdad, el movimiento anarquista en sí tuvo gran importancia dentro del movimiento sindicalista, ya

que buscaba liberar a la clase trabajadora de la esclavitud implícita en el sistema salarial impuesto por la industrialización, pero “solo un puñado de intelectuales lograron proyectar el anarquismo como una realidad histórica dentro del contexto de la clase obrera” (Meléndez 37). Entre ese puñado está Capetillo, quien buscaba crear un despertar de conciencia de clase y de género con su quehacer literario. Es aquí donde, básicamente, entra toda la obra de la autora, ya que sus textos luchan en contra de las ideologías clericales como doctrinas indisputables en las que, nuevamente, se justifica la desigualdad de clase y de género.

Entonces, el Capítulo 2 detalla los verdaderos mandamientos espiritistas, los cuales combaten dichas desigualdades, según la puertorriqueña. En este también se expone cómo la lucha de la activista es una que va en contra de un aparato moral que ella describe como ideas religiosas centenarias, de prácticas opresivas y roles aceptados en el nombre de Dios; todo un sistema elaborado de representaciones compartidas y de una interpretación falsa de Jesús como modelo a seguir, todo culturalmente extendido de generación en generación. Las interpretaciones erradas son entonces parte de la segunda lógica de dominio (tanto intelectual como moral), pues mantienen a las personas en la ignorancia, ya que no había interés por parte de los poderes hegemónicos de alfabetizar al campesinado y proletariado. El sistema moral que establecen estos poderes legítimos es, según Capetillo, un falso cristianismo como doctrina.

Por su parte, en el Capítulo 3 explicaremos cómo la ensayista opta por servir como santa laica, una especie de modelo a seguir para la sociedad. Además, el origen de esta idea como estilo de vida y cómo la misma se relaciona con el anarquismo y la equidad. Siendo la justicia social el equivalente a la igualdad económica, Capetillo

denuncia la imposibilidad de lograrla dentro de un espiritismo elitista, pues negar la desigualdad social es un acto inmoral e hipócrita que nada aporta al proceso de progresión del alma. Contrario al espiritismo elitista, el espiritismo capetillano está fusionado con la santidad laica, lo que es para la autora la verdadera interpretación de la vida y obra de Jesús en la Tierra.

En el Capítulo 3 también se explica el proyecto de escolarización que propone Capetillo como uno de los pasos imprescindibles a seguir en la lucha por la justicia social y un ataque crucial a las lógicas de dominio de los aparatos hegemónicos. Además, el interés de ella por la educación de las clases pobre y trabajadora responde a la agenda del movimiento espiritista en la Isla, quienes también tenían la alfabetización como objetivo primario establecido. Sin embargo, la educación que persigue la autora no es la escolarización de un sistema de escuelas públicas dirigidas por el Estado, pues la periodista rechaza la estructura de valores del gobierno, entonces, un programa escolar institucionalizado por el Estado era para ella una continuación de la opresión y manipulación moral e ideológica de la sociedad por parte de este aparato hegemónico mediante la segunda lógica de dominio.

La escuela dirigida por la institución del Estado -o de la Iglesia- sería lo que Balsa identifica como “aparatos difusores de ideología”, en la que el control administrativo impone ideas y valores de forma masiva. Es por esto que, la propuesta de la escritora es más bien, la educación del pueblo por el pueblo, donde los más diestros le transmiten su conocimiento a los menos preparados, basado en las necesidades de cada individuo o comunidad. Es decir, un proceso de socialización del conocimiento, de fraternización entre los campesinos y trabajadores, lo que puede percibirse como una forma de

resistencia, ya que no habría ninguna institución a cargo, solo una respuesta a las necesidades de cada cual. Esta visión queda plasmada repetidamente en toda su obra literaria.

Era previsible que el emergente discurso obrero fuera heterogéneo, ‘indisciplinado’, y que desbordara los marcos de especialización, contrastando precisamente los ideales de ‘pureza’ y disciplina reproducidos por las instituciones de cultura canónica de la época. Esa heterogeneidad, por cierto, se comprueba en la misma hibridez genérica de los cuatro libros de Capetillo, generalmente compuestos de materiales ensayísticos, fragmentos y coyunturales. (Ramos 27)

El último punto que se discute en el Capítulo 3 es el conjunto de valores y prácticas esenciales espiritistas para lograr la justicia social, según la autora. Estos son la honradez como comportamiento moral integral para la interacción entre los seres humanos y cómo la misma es percibida dentro del espiritismo capetillano. Asimismo, cómo ella interpreta o califica como deshonesto cualquier poder hegemónico que lleve a las personas al acto del robo, por ser este resultado del sistema de explotación y la esclavitud del salario. También señala como deshonesto las consecuencias del hurto, o sea, la cárcel y la pena de muerte. La autora los tacha de ser castigos injustos e hipócritas, porque no le permiten a la persona que cometió el delito reflexionar, trabajar e integrarse a la sociedad ni siquiera le provee los recursos para que nunca más se vea en la necesidad de saquear. En vez de castigos y penalidades, Capetillo sugiere actos de amor al prójimo para lograr la justicia social, actos de respeto, de igualdad y de fraternidad con nuestros pares. Estos valores, según ella, sí resultan en un crecimiento espiritual, mientras que, a

su vez, se ayuda verdaderamente a quienes están en necesidad, pues estos valores aseguran el trato digno entre las personas.

La tercera lógica de dominio que explica Balsa es la “transformación de los modos de vida” de las clases subalternas, la cual se ancla en bases vivenciales (33). O sea que, los agentes hegemónicos que componen a la clase dominante transforman parcialmente determinadas formas de vida o conductas de las clases subalternas; por ejemplo, “la masificación de las prácticas de consumo” (34). La popularización de estas conductas sociales hace que terminen siendo aceptadas dichas conductas como comportamientos naturales en el colectivo. Siguiendo el mismo ejemplo, no se cuestionan eventos como la venta del madrugador porque las compras masivas pasan a ser la norma.

Al leer la obra de Capetillo, en la actualidad, podemos identificar cambios en la conducta de la sociedad puertorriqueña, las cuales consideramos como resultado de la tercera lógica de dominio que establece Balsa. Estos cambios no deben entenderse como meras concesiones del poder legítimo, sino como las negociaciones de este con la clase subalterna para asegurar su posición de poder dentro del sistema hegemónico. Aunque las lógicas de dominio apuntadas por el profesor argentino pertenecen a una teoría contemporánea que, si bien Luisa Capetillo no pudo haber pensado en ellas al redactar su obra, Balsa sí pensó en las relaciones que se dan dentro de un sistema de clases, lo que permite aplicar su trabajo teórico en el análisis que hacemos de la obra capetillana. Esto es en gran medida por la claridad con la que ella deja explícito su interés por romper con las formas de comportamiento establecidas por la clase dominante, las cuales afectaban severamente al campesinado y al proletariado. Es decir, la exigencia de cambios en la calidad de vida de la clase subalterna. El proceso de transformación parcial en las

personas lo vemos principalmente en los resultados de la organización sindical. Los jornaleros y sus líderes consiguieron a través de uniones obreras, protestas y huelgas la implementación de leyes laborales, acceso a profesiones/oficios, así como la creación del Departamento del Trabajo y Recursos Humanos de Puerto Rico, el cual se inauguró en 1931.

Algunos de los cambios paulatinos que preceden el discurso de la escritora son las mejoras en el salario, la inclusión de la mujer en el campo laboral y en el activismo, el derecho al voto femenino, a la instrucción de la mujer y la libertad de vestir pantalones o ropa más cómoda. Estas formas de lucha y conductas son aceptadas como normales en la sociedad. También cabe señalar que, gracias a la evolución del espiritismo (aunque no fue un esfuerzo exclusivo de este movimiento) en la Isla se edificaron escuelas para niños y centros nocturnos educativos para adultos y se amplió la gama de oficios que podía ejercer la mujer. Asimismo, se fundaron hospitales en las zonas rurales y se hicieron campañas higienistas de vacunación masiva y anti-tuberculosis. Por último, el quehacer literario capetillano fue una de las fuentes primarias que influyó en la segunda ola feminista en Puerto Rico durante el tercer tercio del siglo 20 y en la lucha de estas por la liberación sexual y derechos corporales de la mujer.

En el Capítulo 4 explicamos los cambios que Capetillo entiende que se deben hacer con respecto al asunto de salud e higiene, tema también primordial en la agenda de los movimientos espiritista y anarquista en la Isla. No obstante, es importante aclarar que las campañas higienistas no fueron exclusivas de estos dos movimientos, sino que era un tema recurrente en Occidente como parte del movimiento eugenésico iniciado por el

antropólogo británico Francis Galton¹¹, quien buscaba promover la pseudociencia de “la mejoría biológica y genética” de la población. La palabra *eugenesis* significa “ciencia del buen nacer” y percibe la reproducción humana como un mecanismo de jerarquías cualitativas con la que las se pueden aumentar o eliminar aspectos raciales. Este interés por controlar la genética se refleja en los proyectos nacionales e imperialistas del Siglo XIX. Las campañas sanitarias no solo pretendían controlar la transmisión de enfermedades epidémicas como la tuberculosis, también fueron una herramienta para establecer jerarquías de clase, raza y género.

Asimismo, en el Capítulo 4 se contrastan los discursos nacionalistas que engrandecen los conceptos “matrimonio” y “familia”, pues éstos entendían que a través de esto se podría lograr el blanqueamiento de la población. De ahí la repetida idea de “mejorar la raza”, en otras palabras, usar el matrimonio para el control genético de las futuras generaciones. Contradictoriamente, los criollistas elogiaban el mestizaje y a su vez lo adulaban como el mecanismo para el blanqueamiento nacional, excluyendo a las personas de su comunidad imaginada. En este trabajo se argumenta la relación entre el tema de salud e higiene y la sexualidad humana dentro del espiritismo capetillano versus la proyección de la élite intelectual de sanear a la población. Aunque la autora aborda limitadamente el tema racial en sus ensayos, en mi investigación trato de explicar su postura desde los silencios, los cuales contrasto con lo que sí expone la élite académica.

También se explica en este capítulo el problema de salud pública en el Puerto Rico decimonónico, el cual era craso, debido a la falta de hospitales y clínicas, a la

¹¹ Francis Galton era primo de Charles Darwin. En su movimiento ideológico podemos identificar influencias del darwinismo, aunque de manera distorsionada. La idea de Galton era la reproducción sexual controlada dentro de la sociedad para decidir quiénes eran aptos o no para el bien de dicha sociedad. El eugenismo hoy día es considerado parte del racismo científico como discurso.

imposibilidad de acceso a agua potable, al hacinamiento y a las pobres prácticas de higienes de los trabajadores, cuyas complicaciones eran mayores aún al considerar que nos referimos a una época en que la tuberculosis era muy común. De esta misma forma analizamos por qué Capetillo apunta al sistema de clases como factor principal de este problema colectivo de salubridad y su relación con el salario mísero más otros factores que impedían que los trabajadores tuvieran acceso a productos de higiene. Además, los motivos por los que la sindicalista hallaba erradas e inmorales las prácticas de higiene de la elite.

Otro tema de interés de la autora es los asuntos de la mujer y su deseo por erradicar por erradicar conductas y pensamientos que la subordinan. En el Capítulo 5 se expone la lucha de Capetillo por la igualdad y la emancipación de la mujer, pues la ocupación militar, el cambio de gobierno y la nueva economía industrial incorporaron a las mujeres en el mundo laboral, pero sin darles derechos ni garantías que mejoraran sus condiciones de vida. La autora fue muy enfática a la hora de defender espacios, derechos y libertades para las mujeres, a tal punto que Matos Rodríguez coincide con Fernando Picó (uno de los historiadores más importantes, sino el más, en la historia de Puerto Rico) en que el último libro de Capetillo “. . . could be considered the first ‘women’s lib’ manifesto in Puerto Rico” (Capetillo xxviii).

Asimismo, en el Capítulo 5 se explica cómo y por qué la autora integra a la mujer en el proyecto de reconstrucción moral espiritista. Entre los temas que Capetillo discute en sus textos para defender la emancipación e igualdad de las mujeres están el matrimonio, el derecho al divorcio, la maternidad, el amor libre y la educación sexual de la mujer. Entonces, nuevamente en sus escritos vemos su denuncia clara, su demanda

radical de que cualquier sistema o ente hegemónico que impida la igualdad y la libertad, debe ser eliminado por completo de la sociedad. Su literatura es una de compromiso espiritual, individual y social. Defender el amor libre es una de sus tantas transgresiones, en una época en que la élite intelectual valoraba a la mujer por la legitimidad de su estado civil. Entonces, “her writing reflects her frustrations with deeply entrenched nationalist and patriarchal paradigms within the communities she engaged: workers and migrants” (Capetillo xxxv).

Como último punto, se aborda el rol de las lectoras en las fábricas y sus aportaciones. Como hemos señalado, la variedad de temas y géneros literario que trabaja la arecibeña con el fin de defender los derechos de los pobres, la clase obrera y de las mujeres, no solo la hacen una voz muy singular -distinta- en la literatura puertorriqueña, también la confirman como una de las voces más comprometidas con el bienestar común, la dignidad humana y la emancipación de las personas tanto a nivel social (de la convivencia colectiva) como a nivel espiritual, en el crecimiento, conexión y desarrollo de las personas consigo mismas. Capetillo escribe un proyecto moral espiritista en el que cree, profesa y vive. Como santa laica y espiritista, pone a disposición de la clase obrera tanto a su figura como su intelecto y todos los beneficios que provienen de su posición privilegiada como letrada con el fin de impulsar su proyecto moral. Por su parte, los académicos como Pedreira promulgaban el elitismo cultural, “el cual servía para establecer una estrategia divisoria en el interior de la nación que permitía distinguir entre los dirigentes y los dirigidos, entre la alta cultura y la cultura popular y entre las élites y las masas” (Rodríguez 69).

Entonces, Capetillo representa una voz distinta, un hablante emergente, una intelectual que se diferencia de los demás letrados de su generación, un discurso de representación de una mayoría rezagada en la pobreza dentro de un país en proceso de redefinición de sí mismo, un país bajo el nuevo poder colonial estadounidense, con una élite clasista, machista, racista e injusta que pretendía delinear la identidad puertorriqueña, pero garantizando la enajenación de la clase obrera y de los pobres; este discurso les negaba el acceso a la salud y a la educación y los excluía de cualquier participación sociopolítica. La autora identifica la inmoralidad que implica esta desconsideración y desarrolla un proyecto moral espiritista inclusivo, equitativo y emancipador que promueve una calidad de vida digna para todos los miembros de la sociedad.

Capítulo I: El origen del espiritismo, de la teorización kardecista a la experiencia de vida de Capetillo

El espiritismo tiene como precedente la teoría del magnetismo animal y el espiritualismo. El estudio principal que define y teoriza el espiritismo como movimiento lo realizó Hippolyte León Denizard Rivail¹², bajo el nombre de Allan Kardec. Este filósofo nació en Francia, en 1804. Fue católico y discípulo del reformador suizo Johan Heinrich Pestalozzi. En 1855, observó una sesión de mesas giratorias, cuyo evento despertó interés por las “fuerzas incorpóreas”, a tal punto que lo vuelve uno de los temas más importantes de su escritura. Él continuó el estudio de las sesiones aplicando la metodología Pestalozzi cuya base es la observación, la investigación y el análisis crítico. En 1857 publicó *El libro de los espíritus* con el objetivo de definir el espiritismo, dándole así un origen teórico e identificando sus postulados como “la doctrina espiritista”. La publicación de este junto con los cambios producidos por la industrialización, los avances en los métodos de transporte, el crecimiento de la prensa y el desarrollo tecnológico de la imprenta facilitaron su propagación transatlántica, así como la distribución de libros y periódicos que se utilizaban para la propaganda masiva e instrucción de las clases bajas

Es importante aclarar que, la práctica de la doctrina se popularizó antes de que se definiera en sí el movimiento. Esto provocó que el desarrollo del espiritismo se diera de forma esparcida y ambigua. Kardec intentó reunificar el movimiento escribiendo detalladamente las bases de la creencia. Sin embargo, aunque su trabajo contribuyó a que se expandiera el espiritismo, la publicación de su primer libro no logró solidificar el

¹² En esta investigación se llamará a Hippolyte León Denizard Rivail bajo el nombre Allan Kardec, seudónimo que utilizó el autor para firmar su obra.

movimiento como uno unánime. Por tanto, su teoría no impidió que se percibiera, se admitiera y se sincretizara de forma distinta, según la región.

En este trabajo llamaremos *espiritismo kardecista* a la doctrina explicada por el francés, ya que entendemos que no hay una única versión del espiritismo, sino que este varía por zona geográfica. Para lograr entender el espiritismo kardecista, es necesario explicar la teoría del magnetismo animal y el movimiento espiritualista porque en los tres movimientos se repiten creencias, prácticas y valores morales.

A. EL MAGNETISMO ANIMAL

El magnetismo animal es la teoría médica postulada en 1766 por el doctor alemán Franz Antón Mesmer y esta defendía la existencia de un fluido universal contenido en el cuerpo humano en el que se manifestaban los cambios que padecían las personas al enfermarse. La teoría argumentaba que los planetas influenciaban, vía corrientes magnéticas, al cuerpo humano, de una forma similar a la que influye la luna sobre el mar (Hernández 39).

Mesmer nació en Alemania (1734) y estudió medicina en la Universidad de Viena. Incorporó en su trabajo científico la filosofía, la teología, la masonería, el esoterismo y técnicas de electroterapia y magnetoterapia. Es decir, que hubo sincretismo en el magnetismo animal desde su inicio, dinámica que se repitió luego en el desarrollo del espiritismo. Esta técnica médica se dio a conocer como el mesmerismo. La misma garantizaba la supuesta capacidad del cuerpo humano de transmitir el fluido universal y con este, transmitir salud o curaciones. El médico alemán creía que podía sanar pacientes con histeria, parálisis, convulsiones, epilepsia y otras condiciones de salud mediante la

manipulación de los magnetos. El método de los imanes como herramienta terapéutica se basaba en los efectos de la luna sobre la marea y la teoría de la gravedad física desarrollada por Isaac Newton (Aguilar 87). En 1775, Mesmer comenzó a publicar los resultados de sus hallazgos médicos y la popularidad fue tanta que se vio obligado a realizar sesiones grupales (Martínez 41). La práctica de las sesiones en las que una fuerza sobrenatural se manifiesta en y para los seres humanos y la posibilidad de una comunicación no verbal con el mundo incorpóreo fueron también elementos a integrar en el espiritismo.

Si bien el mesmerismo fue acogido por algunos médicos y sacerdotes, en su mayoría fue una doctrina rechazada por el poder político y religioso de la época. De hecho, el término “mesmerismo” surgió en 1784 como un peyorativo por parte de la Sociedad Real de Medicina hacia la teoría del alemán (Hernández 42). El rechazo al trabajo de este por parte de la comunidad médica y científica era tanto que, en Viena, Mesmer fue acusado por los cuerpos científicos de ilusionista y de charlatán (da Silva 348), pero, a pesar de tener en contra a las instituciones científicas de Viena y París, la teoría logró ganar discípulos, quienes se convencían por los descubrimientos de la época, como la electricidad (Martínez 43). Mientras, sus detractores se apoyaban en la rigurosidad del método científico cartesiano y describieron el tratamiento como subjetivo y místico. El otro argumento primario por parte de las organizaciones médicas fue que Mesmer no tenía cómo controlar la imaginación del paciente, ya que esta era intangible. Las instituciones científicas entendían que: “. . . a imaginação tornava-se um terreno movediço pelo fato de ser ela uma realidade incerta e produzida por seu protagonista e

não um fenômeno dado e externo, de onde seria possível extrair e delimitar objetos legítimos de estudo” (da Silva 352).

También, la oposición temía por la vulnerabilidad de las pacientes que fueran atendidas bajo esta técnica, pues el magnetismo animal causaba trances hipnóticos o de inconsciencia, lo que podía facilitar el abuso físico y sexual de las personas tratadas. Las mujeres eran consideradas seres de fácil manipulación o perversión; estas debían mantenerse apartadas de círculos sociales, científicos y políticos. No obstante, el mesmerismo les daba participación y roles primarios en las sesiones, al permitirles dirigir y prestar testimonio en los círculos terapéuticos, otorgándoles así importancia y visibilidad fuera del espacio doméstico. Esta oportunidad de “liderazgo” provocó una clientela mayoritariamente compuesta por mujeres (da Silva 110).

Lo que comenzó como sesiones grupales médicas, se convirtió en una especie de evento de entretenimiento conciliado con creencias espirituales de culturas minoritarias. Un ejemplo de esto es la inclusión de prácticas gitanas como la cartomancia y la quiromancia, así como, otras prácticas culturales como terapias con piedras cuarzo y lectura de bolas de cristal (Hernández 45). Aunque la espectacularización del magnetismo animal sacó al mesmerismo del campo científico para adentrarlo al mundo del entretenimiento, los hallazgos sobre las propiedades de los magnetos del médico alemán serán clave para el desarrollo de los estudios de la mente humana en el siglo XIX (Alvarado 67). El uso de magnetos contribuyó al desarrollo de la tecnología de la resonancia magnética, a los estudios de enfermedades psiquiátricas o de trastornos nerviosos y a los estudios sobre el sonambulismo (Montiel 16). En el aspecto

sociocultural, el mesmerismo contribuyó al desarrollo del espiritualismo y del espiritismo.

B. EL ESPIRITUALISMO Y SU RELACIÓN CON EL POSITIVISMO Y EL MOVIMIENTO SUFRAGISTA

El movimiento espiritualista (también conocido como el espiritualismo) se originó en 1848 con los alegatos de la presencia de supuestos espíritus en la casa de las hermanas Margaret, Kate y Leah Fox en Nueva York, Estados Unidos (Hernández 48). Sin embargo, la presunta aparición y comunicación con los espíritus carecía de un término que definiera esta interacción. El término espiritualismo es otorgado por el filósofo francés Victor Cousin en el texto *Du vrai, du beau et du* (1853). Cousin explica en su obra qué es el espiritualismo y lo presenta como una filosofía basada en la responsabilidad moral de las acciones del ser humano. Esto ocurre en un momento de revalorización del positivismo -o cualquier idea que marcara la soberanía de la ciencia sobre la conciencia- por parte de los académicos franceses (Oleza 79). De hecho, el espiritualismo es considerado la primera reacción con intereses morales frente a la corriente positivista. Su propósito era utilizar el trabajo filosófico para la auscultación de la conciencia y el desarrollo del espíritu, una actitud idealista y contraria a la otra, cuya base es el rechazo a las interpretaciones teológicas o metafísicas.

El positivismo es un movimiento filosófico que surgió en Francia a mediados del siglo XIX, popularizado por el filósofo y matemático francés Auguste Comte (1798-1857) y el filósofo británico John Stuart Mill (1806-1873). De hecho, fue Comte quien utilizó el término positivismo por primera vez para afirmar que el conocimiento auténtico

surge de teorías comprobadas mediante la ciencia cartesiana y empírica. El *Diccionario de la Real Academia Española* define el concepto como: “Sistema filosófico que admite únicamente el método experimental y rechaza toda noción *a priori* y todo concepto universal y absoluto”. Por otra parte, Óscar R. Martí es más específico al indicar en el ensayo “El positivismo del siglo XIX” todos los antecedentes que dieron origen al movimiento filosófico.

Las raíces intelectuales del positivismo se encuentran en las nociones filosóficas que germinaron en los siglos XVII y XVIII: el inductivismo de Francis Bacon, el énfasis cartesiano en el método, el empirismo inglés y la Teoría de las Ciencias Sociales y la confianza en el poder de la razón y del sentido común, típicos de la Ilustración. Lo nutren también los avances científicos, tecnológicos y políticos de fines del siglo XVIII y principios del XIX: el conocimiento profundo de la naturaleza logrado por la ciencia newtoniana, la mecanización del trabajo, el esfuerzo por sanar al ambiente, el crecimiento de la clase media y los cambios políticos iniciados por la Revolución Francesa. De suma importancia son las ideas metodológicas de David Hume (1711-1776) y las sociales de Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825). (141-42)

Todos los antecedentes que influyeron en el desarrollo del movimiento en Europa demuestran el interés que tenían los positivistas por la reorganización de las sociedades y el bienestar común a través del conocimiento proveído por la ciencia. En el caso de Latinoamérica, el interés quedó más marcado, pues las muy recientes repúblicas (para esa fecha) y las colonias hispanas restantes apenas se desprendían del modelo sociopolítico

impuesto por España. Los líderes y gobiernos latinoamericanos intentaban dejar atrás a la figura del monarca para enfrentarse a nuevos retos como la falta de leyes, el retraso industrial, la desigualdad racial, el analfabetismo, la pobreza y el limitado acceso a la salud e higiene. Sobre este periodo de cambios en la estructura social americana, el ensayista José Luis Jiménez Hurtado explica en el artículo “Las ideas positivistas en la América Latina del Siglo XIX” que las filosofías (en general) son un proceso de “transmisión tradente”, el cual tiene dos etapas. La primera, el ensayista la cataloga como “procede de” y es cuando se recibe la tradición, ya sea por nuevas interpretaciones, desde las fuentes oficiales o por los textos mismos; la segunda etapa, es etiquetada como “procede a” y esto implica una actitud de análisis, crítica y transformación de la tradición para poder así continuarla (92). Sobre el positivismo en Latinoamérica, Jiménez Hurtado agrega:

En este momento, la historia de las recientes Naciones recurre por su proceso de transmisión tradente; procede de, le es impuesto el espíritu colonial y servil. Procede a, continua o se dirige hacia la recepción, crítica y transformación –que termina siendo ruptura– de la tradición española, buscando una evolución en los hábitos, costumbres y mentalidades.

Surgen en ese momento grandes cuestionamientos: ¿Quiénes somos? ¿Cómo resolver nuestros problemas? ¿Cuál es el orden que queremos implantar? ¿Para qué nos emancipamos –independizamos?

Este linaje de pensadores, emprende el proyecto de la “Emancipación Mental”, en el cual determinan que la revolución no es la meta, porque la independencia se ha alcanzado. En el esfuerzo por querer dar soluciones a

las realidades problemáticas latinoamericanas, la generación post revolucionaria, buscó en sí misma, y en los diferentes sistemas filosóficos de la época, elementos –instrumentos que le ayudarán a manejar las circunstancias americanas. De esa forma, diversas teorías y filosofías mediaron en su pensamiento: la ilustración desde sus posturas epistemológicas y políticas, la teoría acerca de las relaciones de las naciones, el romanticismo y su presentación de las realidades de los pueblos, la eclosión de la ciencia y la tecnología, el tradicionalismo con su espíritu conservador, los planteamientos de la sociedad industrial, el eclecticismo con su sentido histórico, el librecambismo y el no intervencionismo del Estado en la economía, el utilitarismo con su preocupación experimental, el socialismo utópico y el socialismo cristiano, la incidencia de la ciencia en la vida y las costumbres humanas, el positivismo....¹³ (98-99)

Las transformaciones económicas, sociales, culturales y políticas hicieron que, en Las Américas, en el último tercio del siglo XIX, se dieran inclinaciones simultáneas por la ciencia y por la espiritualidad; entonces, muchos pensadores trataron la espiritualidad desde bases investigativas e incluso aplicando el método científico.

Tanto el espiritismo como la teosofía fueron concebidos por sus fundadores y adeptos con una naturaleza tripartita: se trataba de corrientes con una base religiosa no dogmática . . . con una base moral articulada en

¹³ En el ensayo “Las ideas positivistas en la América Latina del Siglo XIX” aparece la siguiente referencia al pie de página: Bosh García, Carlos. Las Ideologías Europeístas. En: América Latina en sus ideas. México: UNESCO, Siglo XXI, 1986. p.251.

la filantropía y la solidaridad, y finalmente con una base científica, amparada en la serie de experimentaciones con fluidos y fuerzas espirituales. (Quereilhac 183)

El siglo XIX resultó una mezcla de intereses político-sociales que buscaban dejar atrás la irracionalidad religiosa con el fin de alcanzar una espiritualidad más acorde con el libre pensamiento. La doctrina se desarrolló de forma esporádica y sin postulados fijos, lo que permitió que se mezclara con creencias del mundo antiguo. El espiritualismo rechaza el materialismo y subraya el espíritu como la fuerza capaz de trabajar la conciencia humana (enfoque moralista). A su vez, cree en la posibilidad de acceder a espíritus y en la reencarnación (enfoque religioso, extraído de Oriente). Sobre el deseo por el acceso a los espíritus Carlos Ferrera explica que:

. . . Solo puede entenderse en un momento de sacralización de la ciencia y de apertura de nuevas realidades derivadas de los avances técnicos, como la telegrafía o la fotografía, capaces de poner en contacto mundos distantes . . . Procuró hacer visible y popularizar el mundo espiritual y de ultratumba con argumentos científicos en una época en que esta concebía una realidad traspasada por una red de energías eléctricas y magnéticas.

(235)

Al igual que el magnetismo animal, las bases que le dieron forma al espiritualismo son variadas lo que creó una pluralidad de espiritualismos. Por ejemplo, en España, la idea de salvaguardar el libre albedrío y la responsabilidad moral llevó a muchos médicos a creer en el espiritualismo psicológico (Novella). El deseo por la libertad, la voluntad y el compromiso moral alejó a los espiritualistas de cualquier

percepción cristiana, optando así por un espiritualismo laico sin la inclusión de la desgastada nobleza y el clero. Las ideas del positivismo colocaban la ciencia sobre la fe y ofrecían mejores condiciones de vida y acceso a la tierra a los artesanos, agricultores y obreros. El espiritualismo laico no únicamente revaloró las formas de vivir, sino que también abogó por el cultivo del intelecto, por lo que se concibió como un “modo de filosofar: ecléctico y conciliador, tolerante y moderado, opuesto al dogmatismo . . . basado en la reflexión personal . . . una fuerza generadora de primer orden” (Heredia 379). En otras palabras, fue visto como una fe alterna que democratizó e individualizó la experiencia religiosa y la emancipó de la corrupción del clero (Hernández 64).

Estas ideas de espiritualidad secular se pueden apreciar también en la filosofía espiritista. Oleza hace una comparación de las ideas espiritualistas en varios autores europeos del siglo XIX en el artículo en línea “El movimiento espiritualista y la novela finisecular” y entre los espiritualistas estudiados está el escritor ruso León Tolstoi, autor que influenció grandemente a Luisa Capetillo. Oleza destaca de Tolstoi que:

. . . su vehículo era una radical protesta social contra todos los poderes y contra el sistema de valores de la sociedad liberal . . . apuntaba tanto contra la Iglesia como contra el Estado y proponía actitudes que, dentro de su pacifismo integral, utilizado políticamente, eran de consecuencias revolucionarias: tales su situarse fuera de la Iglesia, de toda Iglesia, su negarse a cualquier forma de colaboración con el Estado y su violencia institucional, su crítica de la felicidad entendida en términos individuales, o su rechazo de la propiedad privada en beneficio de la socialización de la riqueza. (Tobar)

En cualquier lugar donde se manifestó el espiritualismo, este fue catalizado por una crisis ideológica y un agotamiento del modelo moral y religioso dominante. Aunque el movimiento se popularizó de forma transatlántica, también provocó desconfianza en la academia. Por ejemplo, en 1857, la Universidad de Harvard redactó un informe que postulaba los peligros de practicarlo (Hernández 54-55), pero el informe no tuvo gran efecto porque el espiritualismo ya era ejercido en muchas partes del mundo, siendo clave en luchas sufragistas feministas, en luchas obreras y en el desarrollo del espiritismo. Su crecimiento se debió a que defendían un discurso inclusivo -o al menos a su intento de serlo- aunque al final se mantuvieron las jerarquías sociales vigentes de la época:

. . . la fe en una vida de ultratumba intensificó su vocación transformadora al borrar las categorías binarias basadas en el género, la religión, la racionalidad o la raza, pues nadie sabía cuál sería su lugar en existencias venideras. . . . El hecho de que la cultura dominante del momento situase a la mujer en la frontera de la racionalidad . . . proclive a los excesos sentimentales le otorgó un elevado protagonismo en el movimiento
(Ferrera 239)

El espiritualismo fue para muchas mujeres un espacio propio dentro del sistema de opresión que las limitaba al encierro hogareño. Las sociedades patriarcales del siglo XIX practicaban con rigidez normas de conducta social. Estas reglas colectivas fortalecieron el imaginario de cómo es el sujeto mujer, basándose en generalizaciones hechas por los hombres y popularizadas por las religiones hegemónicas. La teórica Lucía Guerra expone en el libro *Mujer y escritura* cómo en los “textos fundacionales de cultura occidental, la mujer es postulada como el suplemento del hombre” y cómo “esta

justificación sacralizada de la inferioridad de la mujer ... se va modificando a medida que los proyectos políticos, económicos y culturales de nuestra sociedad patriarcal van asumiendo nuevas modalidades” (10-11). En otras palabras, los estándares de conducta establecidos son flexibles, así como lo es la moral que los estipula. Las modalidades tienen la posibilidad de cambiar, pero también de mantenerse o de reafirmarse. Es por esto que, a través de la historia, vemos repetirse en diferentes zonas geográficas ideas que perpetúan el sistema de opresión, que incluyen, pero que no se limitan a delinear la personalidad, el intelecto y el cuerpo de la mujer, así como las posibles representaciones de su mera existencia.

Aunque las ideas sobre el comportamiento “correcto” de las mujeres tienen su origen en la época medieval, este discurso se fortaleció en el siglo XIX cuando muchas mujeres se incorporaron al nuevo mundo laboral que trajo consigo la industrialización. El proceso de modernización y la revolución industrial de los países se manifestó de diferentes maneras alrededor del mundo, por lo que sus efectos en las mujeres como grupo también fue diverso. Sin embargo, de forma general, podríamos decir que tanto hombres como mujeres tenían socialmente roles asignados que respondían a un orden jerárquico en el que lo “masculino” representaba el dominio y lo “femenino” la subordinación, idea que se reflejó en el campo laboral; por tanto, preferimos ofrecer algunos ejemplos de las similitudes que atravesaron las mujeres trabajadoras en distintas partes del mundo por causa de la asignación de roles de género. En el escrito “El papel de las trabajadoras durante la industrialización europea del Siglo XIX. Construcciones discursivas del movimiento obrero en torno al sujeto ‘mujeres’”, Medina-Vincent explica la situación de las obreras en Inglaterra y expone que:

La asociación cultural de la mujer con un ser pasivo y reificado, así como del hombre con un ser racional y fuerte, resulta clave para comprender la división sexual del trabajo tanto en el hogar como en la fábrica, las peores condiciones laborales para las mujeres y las reticencias de los obreros a incorporar las demandas de igualdad de sus compañeras en la lucha obrera. Así pues, en este apartado veremos cómo la desigualdad que sufren las mujeres en el ámbito laboral a lo largo del siglo XIX, como en el resto de las esferas sociales, es fruto de un proceso de construcción discursiva. (154)

Por su parte, en el ensayo “La mujer española en el mundo del trabajo, 1900-1930”, Capel Martínez detalla la trayectoria de las obreras en la industria agrícola de las zonas rurales españolas e indica que: “El salario percibido será un tercio del percibido por el hombre, esto provocará la migración de las jóvenes a la ciudad en demanda de mayores salarios y condiciones de vida” (143). Además, añade que de primera instancia hubo un rechazo a la incorporación de la mujer en la vida laboral tanto de parte de los marxistas como de los católicos; no obstante, el deterioro de las condiciones de vida en general de los obreros se agravó de tal manera que las mujeres terminaron por recibir el apoyo de ambos sectores, quienes dejaron de verlas como competencia del varón y asumieron la necesidad irrevocable de dicha incorporación (143).

En el caso de Puerto Rico, el proceso de industrialización inició más bien luego de la ocupación militar estadounidense. Yamila Azize expone en *La mujer en la lucha* (1985) que, antes de esto, las mujeres habían laborado en el campo agrícola. Luego, con la llegada del capital norteamericano, se crea una industria artesanal textil que primero

reclutó a las mujeres como “empleadas a domicilio”, pero después de estallar la Primera Guerra Mundial (1915) las incorporó en los talleres (42-43). A su vez, apunta que según va creciendo la industria de la aguja, también aumentan las quejas de las obreras en cuanto a la explotación y el salario mísero (44). Aunque, Marx declara que el capitalismo y la industrialización -en general- no tienen el menor interés en otorgarle al empleado una mejor calidad de vida, entiéndase empleados de ambos sexos. Expone que:

Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo y reduce el salario, casi en todas partes, igualmente bajo. Como resultado de la creciente competencia de los burgueses entre sí y de las crisis comerciales que ella ocasiona, los salarios son cada vez más fluctuantes; el constante y acelerado perfeccionamiento de la máquina coloca al obrero en situación cada vez más precaria . . . (42)

A inicios del Siglo XX, las necesidades extremas se agudizaban más para las mujeres a pesar de la implementación de maquinaria en las fábricas. Es por esto que las obreras se unían a sindicatos para exigir mejores condiciones de trabajo. También, líderes unionistas y feministas prestaban atención a la lucha por el sufragio en los Estados Unidos, pensando que siendo la Isla un territorio, su aprobación otorgaría por defecto este derecho a las puertorriqueñas (100).

Cynthia L. Wilkey estudia la historia del sufragio femenino estadounidense y la importante participación del liderazgo de mujeres espiritualistas en *Womoon Rising: Feminist Spirituality and its Impact on the Modern Women's Movement in the United States* (1997). En su tesis, Wilkey sostiene que las mujeres sufragistas encontraron en el

espiritualismo el rechazo a las formas de dominio de un ser sobre otro (tanto racial como de género) y el reconocimiento de la existencia de todos los seres humanos como iguales (28-29). El espiritismo también defiende la idea de la igualdad de las almas¹⁴. Por tanto, no es de sorprendernos que las sufragistas en la Isla vieran en el espiritualismo y en el espiritismo la oportunidad de la participación pública, pues ambos movimientos rechazaban las características que se le dieron a “la mujer de bien”, ideas socialmente arraigadas a la imagen de la Virgen María como definición de “perfección femenina”. Algunas de las cualidades adjudicadas al ideal de este concepto fueron la bondad extrema, abnegación, piedad, debilidad, necesidad de protección, sensibilidad, recato y sumisión. No obstante, estos adjetivos fueron establecidos por hombres dentro del clero y del patriarcado y quienes no solo definían la forma “correcta” de ser mujer, sino que además le decían a estas a qué cualidades debían aspirar.

El conjunto de dicha descripción se resumió en el término “ángel de hogar”¹⁵ y se popularizó en los proyectos de construcción nacional, incluyendo las ficciones puertorriqueñas. Natalia Cisterna Jara y Lucía Stecher Guzmán hacen un estudio académico sobre la representación de la figura de la mujer en la literatura decimonónica de la Isla. Ellas indagan varios ejemplos del marianismo en la literatura puertorriqueña, entre ellos *Crónicas de un mundo enfermo*¹⁶ (1898) de Manuel Zeno Gandía. Dicho estudio sostiene que en las novelas se culpaba a las mujeres del atraso, la inestabilidad y

¹⁴ El espiritismo parte de la premisa de que todos somos iguales ante los ojos de Dios sin importar edad, género, nacionalidad, raza, etcétera. Esta igualdad se da en el mundo espiritual y en el corporal “. . . tanto el hombre como la mujer son iguales y poseen los mismos derechos” (Hernández 89). Entonces, la única diferencia entre los seres humanos es el nivel de progreso espiritual alcanzado por cada persona.

¹⁵ Entiéndase como “marianismo”, la imposición de un estereotipo social que idealiza a la mujer en la sociedad mediante el culto o la devoción a la Virgen María.

¹⁶ Este texto recopila cuatro novelas publicadas por el autor entre 1894 y 1925 y pertenecientes a la corriente naturalista. Entre ellas, se incluye su más reconocida obra: *La Charca* (1894).

el estancamiento progresista del país, pues -según Zeno Gandía- las prácticas del concubinato causaban males sociales como la baja escolaridad, la mezcla racial, promiscuidad y mala ejecución de la maternidad¹⁷; por tanto, había que educar a la mujer para que pudiera asumir la responsabilidad de instruir ciudadanos; la propuesta es una instrucción diferenciada en contenido y objetivos, según la clase social (27-28). Es decir, que las exigencias a las mujeres (ser honestas, sacrificadas, serviles, calladas, hogareñas y maternales) y las razones para educarla son una falsa inclusión en el proyecto nacional de la Isla, pues el propósito no era más que ponerla al servicio del hombre como jefe de familia.

Sobre este punto, Sommer explica que en las ficciones fundacionales la familia pasa a ser una forma de mantener la estabilidad y seguridad nacional. Hay una dependencia mutua entre la familia y el estado como mecanismos de control y un vínculo directo entre los espacios/deseos públicos versus privados (48). Es por esto que, al leer a los letrados hombres, podemos apreciar la idea repetida de la mujer delimitada a “esposa y madre entregada por completo las faenas domésticas” (Barceló 5). Si contrastamos el discurso criollista con el capetillano, podemos observar que los primeros “no abogan por los derechos políticos y sociales de la mujer. El único grado de reivindicación. . . que reconocían era la educación, pero en función de su óptimo desempeño como madre y esposa” (5). Evidentemente, esa “esposa/madre” debía formarse a través del matrimonio legal. Entonces, también se apunta cómo Capetillo supera la narrativa de los burgueses letrados al no mostrar interés por el criollismo patriótico ni encerrar a la mujer en el

¹⁷ Un ejemplo similar en la literatura en el que se culpabiliza a la madre de la pobreza ética del personaje lo hallamos en *El Periquillo Sarniento*, pues la madre al ser muy permisiva y no instruir a su hijo a tomar algún oficio muere reconociendo su fracaso en “hacer un hombre de bien”. (González 26-27)

hogar al servicio del marido como su “dueño” legítimo. Su trabajo no es nacionalista; no tiene interés por definir quién y cómo es el sujeto puertorriqueño, cuál es su “esencia” ni qué pertenece a su cultura, narrativa que “autorizaba las posiciones en el campo literario puertorriqueño” (Ramos 49). El ideario de la líder obrera se focaliza en la inclusión de la mujer y la defensa del campesinado y proletariado, a diferencia de las narrativas nacionalistas, las cuales no incluían a las mujeres dentro del término colectivo; por tanto, estas no eran incorporadas en los proyectos fundacionales que proponían la mayoría de los intelectuales puertorriqueños en cuanto al rumbo sociopolítico del país.

A pesar de que el marianismo impuso adjetivos, roles de género fundados en conceptos religiosos, las privó y colocó al servicio de la familia, las espiritualistas y espiritistas se las ingeniaron para ejercer “las tretas del débil”¹⁸ y subvertir la rigidez de un modelo que las encerraba y limitaba al espacio doméstico. Su treta consistía en utilizar las opresivas creencias patriarcales para adelantar sus causas; ser la guía espiritual de la familia y nación que se le exigía, pero en las esferas públicas, en contacto y al servicio “de las almas que necesitaban” piedad, honestidad y amor. En breves palabras, ellas se apropian del discurso mariano y desde las imposiciones sociales asignadas por los hombres, ellas adulteran y revierten los roles de género para conseguir así una participación en círculos mixtos fuera del espacio doméstico, como “la gestora espiritual” que se esperaba de ella. La adulteración del marianismo le permitió a las participantes de

¹⁸ Carla Fumagalli explica en el texto “Tretas del débil” contenido en el *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina* el significado y raíz del término y expone que: “El término tretas del débil fue propuesto por la crítica argentina Josefina Ludmer en noviembre de 1982 durante el Encuentro de escritoras latinoamericanas realizado en Smith College (Massachusetts, Estados Unidos) . . . El centro de las discusiones durante el evento fue la existencia (o no) de una escritura femenina, sus límites, características y posibilidades. Estos debates y el artículo “Las tretas del débil” formaron parte del libro *La sartén por el mango*. Encuentro de escritoras latinoamericanas, editado por Patricia Elena González y Eliana Ortega en Puerto Rico (1984)”. (Colombi 2021)

ambos movimientos la posibilidad de un mayor activismo social, no solo en la dirección de sesiones, de mesas giratorias y en la oportunidad de expresión (ofrecer testimonios orales y escritos), sino que también en la lucha por el derecho al voto, el acceso a mejores condiciones de trabajo y en la participación representativa en cuerpos administrativos como las uniones obreras y la legislatura. Poco a poco iban ocupando espacios con la afirmación de la igualdad de las almas. En la obra de Luisa Capetillo, como mujer espiritista, podemos ver que ella también defiende dicha equidad y las implicaciones sociopolíticas que esta creencia representa, tema que se discutirá con mayor profundidad en el Capítulo 5.

La muerte fue otro tema que despertó interés en las mujeres y que jugó un rol de importancia para el crecimiento del espiritualismo y del espiritismo. Las personas, al igual que con el magnetismo animal, deseaban tener contacto con sus muertos y les aliviaba creer en la inmortalidad del espíritu. Para muchos miembros, el movimiento era una forma de sobrellevar el luto y de sanar el dolor de la pérdida. “El espiritualismo fue una lucha contra la muerte . . . una manera de aceptarla, pero sin la separación definitiva del difunto. . . . sus seguidores vieron como intrascendente la rendición de Jesucristo porque no veían como amenaza el juicio o castigo por los pecados” (Hernández 65). Benedict Anderson explica que el mérito de las religiones tradicionales (también aplicable a las religiones alternativas) ha sido crear imaginarios de afinidades mediante la preocupación por el ser humano en el cosmos; responder a las preguntas sobre el antes de nacer y el después de la muerte, la fatalidad en continuidad y la inmortalidad (28-29).

Entonces, tenemos un movimiento que también crea esos imaginarios de afinidades, con la salvedad de que -a diferencia del catolicismo- abre paso a la expresión

ideas políticas y a la actitud denunciante, pues apoyaba los derechos de la mujer, el divorcio y, al mismo tiempo, ofrecía un acercamiento religioso único que incluía la comunicación de ultratumba. Por ejemplo, en los Estados Unidos, la participación de las mujeres en el espiritualismo tuvo dos periodos: el primero ocurrió poco antes de la Guerra Civil (1861-1865) y, el segundo inició en 1870 (Herzig 18). Ambos periodos tenían intereses políticos definidos.

En el primer periodo las mujeres tendieron a combinar su apego al espiritualismo con su activismo a favor de otras inquietudes y debates, como la lucha por la abolición de la esclavitud. En cuanto a la mujer, lucharon por la educación y el sufragio, por los cambios en los patrones de vestido, (*dress reform*), la contracepción y la salud, entre otras causas de la época. Durante el segundo periodo, su participación tuvo un vínculo mucho más débil con los conflictos políticos y sociales de la época. (Herzig 18)

El espiritualismo ofrecía a las mujeres un espacio más participativo, ya que podían participar de discusiones intelectuales, estudiar ciencia, liderar y escribir sobre el tema para su difusión. Estas libertades junto con el carácter popular del movimiento contribuyeron a su crecimiento y popularización de las sesiones de las mesas giratorias. La flexibilidad de poder incluir o eliminar doctrinas de las religiones hegemónicas también fue un factor clave para el crecimiento del espiritualismo y -eventualmente- el desarrollo del espiritismo.

C. ALLAN KARDEC Y *EL LIBRO DE LOS ESPÍRITUS*: EL ORIGEN TEÓRICO DEL ESPIRITISMO

La práctica de las mesas giratorias originada con el magnetismo animal y popularizada en el movimiento espiritualista a mediados del siglo XIX llamó la atención de intelectuales que buscaban explicar un mundo espiritual invisible, pero en constante interacción con las personas. Allan Kardec redactó su obra con el fin de establecer las ideas básicas dentro de la doctrina. Su primer libro, según el autor, fue dictado por los espíritus. De la observación de las sesiones resultaron cinco libros más que expanden la teoría del espiritismo kardecista: *El libro de los médiums* (1860), *Qué es el espiritismo* (1862), *El Evangelio según el espiritismo* (1864), *El Cielo y el Infierno o la justicia divina según el espiritismo* (1865), *La génesis, los milagros y las profecías según el espiritismo* (1867). Toda la obra intenta responder a las preocupaciones que se tenían en la época sobre el porvenir, por lo que su trabajo va -en este sentido- acorde con el positivismo.

Recordemos que, los positivistas afirmaban que todo conocimiento se origina de la experiencia respaldada por el método científico y que el conocimiento siempre debía partir de la observación y el empirismo. No obstante, su metodología era subjetiva y -por ende- el positivismo realmente era una pseudociencia. Los positivistas rechazaban la idea de cualquier conocimiento previo a la experiencia, pues según estipuló Comte, todo desarrollo en la sociedad humana se sujeta en última instancia al desarrollo científico (Moulines 37). Con esto en mente, Kardec buscó desarrollar la teoría espiritista desde una investigación fundamentada en las ciencias empíricas. Para él, era importante que su estudio sobre las manifestaciones de los espíritus fuera acorde con la metodología de la

investigación, ya que la ciencia metódica era para la sociedad signo de veracidad y credibilidad. En el ensayo “Espiritismo y positivismo”, Angel Cappelletti analiza las bases investigativas del escritor francés y sostiene que:

En realidad, el medio teológico en que se desarrolla el pensamiento de Allan Kardec es el del protestantismo liberal. El medio filosófico es el del positivismo y el evolucionismo. Por eso, bien puede decirse que el espiritismo, tal como lo enseñan Kardec, Denis y sus inmediatos sucesores, refleja la influencia del positivismo sobre la religiosidad occidental, y constituye la forma típica que asume en Europa y en América el pensamiento religioso en su más o menos inconsciente afán por pasar del estadio teológico al científico. (144)

Es por esto que, a pesar de sus esfuerzos, el espiritismo -al igual que el positivismo- no logró desprenderse de subjetividades e ideas provenientes del judeocristianismo como la inmortalidad del espíritu/alma, la constante lucha del ser humano entre sus inclinaciones al bien y al mal, la influencia del mundo espiritual en el corpóreo¹⁹. Kardec igualó el supuesto llamado que recibió de los espíritus para esparcir la doctrina con dos revelaciones previas: la ley mosaica y las enseñanzas de Cristo (Hernández 85). Aquí nos encontramos ante una clara contradicción por parte de Kardec, pues define el espiritismo como doctrina filosófica y no religiosa, pero formuló sus

¹⁹ En la tradición judeocristiana, el contacto entre el mundo espiritual y los seres humanos se da mediante figuras divinas como ángeles, arcángeles, e incluso, directamente con Dios.

postulados partiendo de conceptos y figuras icónicas del cristianismo. Sobre este punto, Cappelletti expone:

La revelación sobrenatural se transforma en revelación permanente y cotidiana; más aún, se reduce, pese al carácter extra-terrestre de los reveladores, a una revelación natural, a algo que todos los hombres pueden captar con sus sentidos. Desde ese punto de vista, la revelación se convierte en ciencia. De la etapa teológica, que supone la fe, se pasa a la etapa positiva, que no admite sino el testimonio sensorial. No se trata ya de creer sino de ver, de oír, de oler, de tocar. El espíritu de Augusto Comte, tan vivo y activo en la década de 1850, se apodera, por así decirlo, de Allan Kardec, aunque éste no lo identifique claramente. Para el gran "teólogo" del espiritismo, la actividad de evocar los espíritus es una actividad científica. (144)

Entonces, podemos decir que el positivismo fue vital para el desarrollo del espiritismo kardecista. El espiritismo eliminó las ideas de reflexión serena sobre la divinidad, provenientes del romanticismo inglés y alemán de finales del Siglo XVIII. La idea de la pasividad, la contemplación y la abnegación como características principales de quienes practicaban el catolicismo o cualquier otra religión hegemónica de la época fue sustituida en el espiritismo con una moral positivista. Es decir, una moral utilitaria que su valor radica en los resultados obtenidos mediante la conducta ejercida hacia el prójimo.

Otra contradicción que hallamos en su doctrina es la incorporación de elementos provenientes de religiones minoritarias condenadas por el catolicismo; sin embargo, al

mismo tiempo posee elementos pilares de esta religión hegemónica. Por ejemplo, la declaración que hizo sobre “ser el escogido” para recibir el mensaje divino. En la tradición judeocristiana, las revelaciones de Dios son comunicadas la mayoría de las veces a hombres profetas, apóstoles, evangelistas, etcétera, y así mismo sucede en el espiritismo. No obstante, al mismo tiempo, podemos decir que las expresiones del filósofo francés fueron polémicas: el hecho de que se denominara como “el elegido” por tener la capacidad de captar el mensaje de los espíritus y que calificara el espiritismo como continuidad del legado de Jesús fueron declaraciones controversiales. Estas afirmaciones las justificó exponiendo que Jesús “no lo reveló todo porque la humanidad de su época no tenía la suficiente madurez intelectual para entender las cosas” (Hernández 85). En pocas palabras, según él hay un orden cronológico: primero, Moisés y las revelaciones de *El Viejo Testamento*; segundo, Jesús y las revelaciones de *El Nuevo Testamento*, tercero, él mismo y *El Libro de los Espíritus*. Dicho argumento resultaba conflictivo, pues en Francia las garantías de libertad religiosa de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 eran ambiguas.

La doctrina espiritista no exige que el individuo practicante renunciara a su fe previa. No hay un conflicto en ejercer ambas porque el espiritismo es presentado como una herramienta adicional para el progreso espiritual, meta que también pretenden las religiones. Si bien hay una estrecha relación entre los conceptos “religión” y “espíritu”, para Kardec su doctrina es filosófica y por eso, no anula ninguna creencia institucionalizada. En este trabajo definiremos el concepto “doctrina filosófica” como conjunto de principios que pretende interpretar las necesidades morales de un colectivo, así como establecer la responsabilidad de la sociedad ya sea para apoyar o para oponerse

a la moral establecida por las instituciones de poder legítimo. También, en este trabajo utilizaremos el término espiritista para hacer referencia a los seguidores del espiritismo.

Kardec entiende que la filosofía y la religión pueden concebirse de forma relativa, causando ambigüedad en la forma en la que se practican. Por eso, redacta *El libro de los espíritus*, con el fin de estructurar de forma coherente y unificadora la doctrina espiritista. Él afirma el uso del método científico²⁰ para redactar el libro y eliminar espacios imprecisos (condicionales). El escritor sostenía que: “al igual que se puede estudiar científicamente el cuerpo humano y el mundo material, se puede estudiar el alma y los fenómenos espirituales” (Herzig 40). Sin embargo, a pesar de que definió el movimiento como uno meramente filosófico, muchas personas en diferentes países lo acogieron como religión. Los motivos para que se percibiera de esta manera también fueron múltiples, consecuencia de la diversidad de las circunstancias sociopolíticas en los países que aceptaron sus ideas.

Koss explica en el ensayo “El porqué de los cultos religiosos: el caso del espiritismo en Puerto Rico” que la doctrina en la Isla se desarrolla porque “los movimientos de culto aparecen y tienen un florecimiento en los momentos en que las sociedades están rodeadas por una pluralidad de cosmologías conflictivas en adición a condiciones de privación, cuyo resultado es un estado sin sentido en algunos individuos” (10). Como efecto a esa pluralidad de contextos, se formó una “variedad de espiritismos” que se fusionaron con elementos culturales, con aspectos de las religiones hegemónicas, con creencias al margen y con otras corrientes filosóficas de la época. También, la migración, la difusión y cómo las personas relacionaron el espiritismo con las reformas

²⁰ La idea y el proceso de interpretar el mensaje de los espíritus que utiliza Kardec es subjetiva, por lo que no puede considerarse una ciencia.

sociales y culturales fueron elementos que influenciaron en las variaciones geográficas del espiritismo. La llegada de este a Puerto Rico y la forma en que se admitió no fueron la excepción. La doctrina espiritista kardecista llegó en la segunda mitad del siglo XIX con toda la hibridez que la define.

D. LA EXPERIENCIA DE VIDA DE LUISA CAPETILLO: INCITACIÓN A LA BÚSQUEDA DE UN IDEARIO MORALISTA

Para entender el quehacer literario de Luisa Capetillo es importante conocer su trasfondo familiar y social. Las experiencias en el seno hogareño y las relaciones que establece en su adultez temprana serán clave a la hora de cuestionarse a sí misma el contexto colectivo que le tocó vivir. Por ejemplo, los romances, los tratos laborales, las necesidades que padece y su contacto con la literatura local y extranjera contribuyeron a la búsqueda de un ideario moralista alternativo al impuesto por el poder legítimo. Es por esto que, hemos decidido dedicar un fragmento de esta investigación al resumen y análisis de la vida de la escritora. La finalidad es marcar las conexiones entre sus vivencias personales y el proyecto de reconstrucción moral espiritista que ésta elabora. Entonces, ¿quién fue ella?

Luisa Capetillo nació en Arecibo, Puerto Rico el 28 de octubre de 1879. Los padres de Capetillo eran de origen europeo; madre francesa y padre español (del País Vasco) lo que influenció en la educación que le otorgan a su hija. “The young men arrived from Northern Spain full of advanced ideas about citizen’s and worker’s rights and ideas that were circulating throughout their native province near France” (Valle 19). La madre, Margarita Perón llegó a Puerto Rico como institutriz de la familia Zeno en

Arecibo, pero en 1874 terminó laborando como empleada doméstica de una familia adinerada. El padre, Luis Capetillo, provenía de familia acaudalada. “The family, who claimed to be descendents of the French ‘Capetos’,²¹ established themselves in the Caribbean island with enough financial means to live comfortably, if not affluently” (Valle 19). Sin embargo, al mudarse el padre a la Isla, este se convirtió en obrero y no queda claro en la historia dónde termina la herencia familiar. “Luisa Capetillo never made any claims to the fortune that may in part have belonged to her, and consequently live a life of sacrifices and struggle in the service to the oppressed” (Valle 20). El estilo de vida precario es una decisión que tomó Capetillo, ya que la líder obrera creía en su proyecto de reconstrucción moral y deseaba modelar a la sociedad la forma correcta de vivir.

Los padres de Capetillo creían en ideas democráticas y en el amor libre; de hecho, no se casaron legalmente. Su acto de convivencia fue totalmente transgresor en la época y este acto también lo repitió en la adultez su hija. El origen de su madre le facilitó a Capetillo aprender francés, le dio acceso a la literatura francesa y a las ideas del socialismo libertario. De su padre, aprendió las ideas del anarquismo vasco, movimiento que desde 1870 hasta 1934 influyó en la organización y lucha de los trabajadores de esa zona.

Luis Capetillo and Margarita Perón shared several characteristics when they joined their lives. Both had been ideologically influenced in Europe in the aftermath of the French Revolution. Margarita lived during the time

²¹ La dinastía de los Capetos es una de las más antiguas e importantes dinastías reales de Europa; sus integrantes son los descendientes de Hugo Capeto (938–993), quien fue conde de París, rey de Francia y fundador del linaje.

of Revolutionary Romanticism that had its beginnings in the Revolution of 1848, and which primarily mobilized women to defend their ideas and behave in new ways. (Valle 20)

Aunque Capetillo pertenecía a la clase trabajadora, su nivel educativo era discordante con la realidad de los obreros. Esta época se caracterizó por el limitado acceso a la instrucción. Su formación fue entonces resultado -en su mayoría- de sus destrezas autodidactas. Son sus padres quienes inculcaron en ella las ideas revolucionarias que defendían al proletariado. La educación que recibió ella bajo “las ideas democráticas del 48 francés y . . . los idearios anarquistas españoles” es atípica porque en la fecha, estas ideas no se discutían en el sistema didáctico del país; en especial, en las instituciones que en la época se dedicaban a la enseñanza de las mujeres (Ballesteros 23). El distintivo de la enseñanza que recibían las mujeres entre el siglo XVI hasta el siglo XVIII es recurrente, puesto que el enfoque era adiestrarlas en los quehaceres del hogar y en la crianza de los hijos, nada muy distinto a la educación de las indias taínas cuando ocurrió la conquista a manos de España (Valle 9-10). Las ideas dominantes sobre los roles de género en la instrucción pública se mantuvieron en los siglos XIX y XX.

Ante este panorama, entendemos que la desigualdad que vivieron las mujeres es una de las razones principales que hizo que Capetillo acogiera el espiritismo, ya que es uno de los pocos movimientos que veía a la figura de la mujer como igual al sujeto masculino y que a su vez, le permitía y reconocía su capacidad de liderazgo y de escritura.

La existencia de una mujer con la alta intelectualidad de la arecibeña es un escenario infrecuente en la época. Cuando leemos la manera en la que se defiende de ataques en sus escritos, logramos ver cómo ser una mujer letrada le imposibilita pasar por inadvertida en la sociedad. Aunque se podría decir que la escritora tuvo el beneficio de la ilustración, cuando redacta, ella se mantiene consciente de este privilegio y nunca permite que su formación la coloque en una situación de ventaja sobre las otras personas. La sindicalista ve la educación como la alternativa de lucha contra la pobreza y no como una herramienta para pisotear a los trabajadores analfabetos. La ilustración la defiende en sus ensayos como un derecho natural del colectivo y no como un privilegio de los ricos. La educación es entonces una vía para la desconcentración del poder económico en las mismas familias. Abogar y proveer acceso a la alfabetización es un acto subversivo que descentraliza el poder, aún más en su época, pues eran los acaudalados quienes se quedaban con los puestos administrativos y políticos, continuando así la amplia brecha en el sistema de clases y la pobreza.

Capetillo trabajó como lectora en fábricas tabaqueras y esta experiencia directa despertó en ella un interés por la escritura, ya que la percibió como herramienta necesaria para abogar por y para la clase trabajadora. Su interés por representar a los trabajadores hizo que desarrollara un estilo literario en el que predomina la claridad, la sencillez y la argumentación; características necesarias en una literatura dirigida a una sociedad en su mayoría no sabía leer ni escribir. De hecho, el Censo de 1899 apunta que el 77 por ciento de la población era analfabeta, con 87 por ciento concentrado en la fuerza laboral agrícola (Ramos 14). En 1904, la ensayista comenzó a colaborar con varias publicaciones en su pueblo natal y se convirtió en una de las mujeres pioneras en el periodismo de la Isla;

aunque anteriormente, en 1894, la también sufragista Ana Roqué de Duprey fundó en el pueblo de Humacao la revista *La Mujer* (Pedreira 270). Como escritora, además del periodismo, trabajó varios géneros literarios como el ensayo, el relato y el teatro (obras cortas presentadas en plazas principales para educar a los trabajadores). Es importante apuntar que, aunque muchos académicos reconocen a Roqué de Duprey como la mujer feminista fundadora del movimiento en el país, sin duda Capetillo fue también pionera y “la primera teórica feminista puertorriqueña” (Vélez 10). De hecho, Norma Valle la no solo la reconoce como pionera del feminismo, también la identifica como tal en “el anarco sindicalismo y el espiritismo en Puerto Rico”, tras su realizar su profesión de fe por la justicia y la emancipación de los trabajadores de ambos sexos (11).

La escritora demostró ser muy perceptiva acerca de lo que representa el día a día del trabajador en la fábrica. Al ser ella misma quien observa la condición de los trabajadores, junto con la habilidad que tiene para escuchar sus necesidades económicas y laborales, la activista ve la urgencia de cuestionar el aparato moral de la cultura puertorriqueña y entiende que la respuesta al problema es redactar un proyecto para la reconstrucción de este. En el texto “Formación intelectual de Capetillo”, la autora expone por qué ejerce la escritura:

Me atrae de un modo irresistible la literatura, escribir es para mí la más grande y selecta ocupación, . . . el móvil único que me ha impulsado a escribir, aparte del deleite que me proporciona, ha sido decir la verdad, señalar como inútiles ciertas costumbres, arraigadas por enseñanza religiosa convertida en una imposición tradicional; recordar que todas las

leyes naturales²² deben obedecerse con preferencia a toda otra legislación y como consecuencia reformar el equivocado concepto que existe sobre la moral, el derecho humano y la igualdad, tratando de que la humanidad sea feliz proporcionando los medios fáciles para su pronta y segura realización. (Ramos 74-75)

Sus motivos para escribir son la respuesta a un deber de reeducación moral de la sociedad puertorriqueña, una escritura que ofrezca soluciones y que subsane los daños causados por los tradicionalismos religiosos que alejaban a las personas de las leyes naturales postuladas en el espiritismo, y este motivo se fortalece tras su contacto consecutivo con las personas desfavorecidas socioeconómicamente. Otro factor que la motiva a escribir es su propia vida íntima.

Capetillo tuvo una relación amorosa con Manuel Ledesma, de familia pudiente y quien luego se convirtió en el alcalde de Arecibo. De esta relación resultaron dos hijos: Manuela y Gregorio Ledesma. Vale la pena resaltar que la pareja nunca se casó, pero Ledesma sí reconoció legalmente a los dos hijos. La periodista defiende en sus ensayos el “amor y la unión libre” y como efecto fue víctima de los prejuicios de la sociedad. Dentro del sistema de valores del capitalismo religioso, ella quedó reducida a calidad de “amante”. Asimismo, la mujer se enfrentó a la decepción amorosa de un hombre que no supo responder al juicio de una sociedad que se basaba en las ideas impuestas por el discurso hegemónico. La periodista terminó su relación con Ledesma y le exigió la

²² La doctrina espiritista contiene diez leyes divinas que regulan la moralidad del mundo físico y del espiritual. Estas son señaladas como leyes de Dios que funcionan como guía del alma humana para que estas logren hacer el bien, concepto bastante similar a la instrucción de los diez mandamientos del profeta Moisés. Es decir que, la evolución de los espíritus encarnados estará sujeta a la capacidad de ejercer o no estas leyes. Mientras más apartado está el espíritu de las mismas, más abajo se encuentra en la escala evolutiva.

manutención de los hijos y los gastos de enseñanza. “He also provided economic support for Luisa’s mother, who cared for their children so that Luisa could dedicate herself to her job as a union organizer and reader at the tobacco factories” (Valle 29). Ella tuvo un tercer hijo, Luis Capetillo, resultado de una relación amorosa con un farmacéutico, también de Arecibo, y quien, por estar legalmente casado, decidió no otorgarle a la criatura su apellido ni el reconocimiento legítimo (Valle 41). Estas decepciones románticas a causa de lo que ella interpreta como una falsa moral dogmática hicieron que la autora se viera en la necesidad de escribir un proyecto basado en los valores de un espiritismo reformulado.

Al leer sus escritos, podemos ver cómo la experiencia directa que vive Capetillo en las fábricas la conecta cada vez más con las necesidades de la tan empobrecida clase obrera. Su obra se basa en observaciones que va acumulando como activista y su relación con la cultura oral de los trabajadores no solo le permite apuntar con rapidez los problemas del proletariado, sino que la convierte en una especie de traductora e intermediaria entre los trabajadores y la materia escrita (Ramos 32). A su vez, agudiza su formación educativa haciendo que ella enfoque sus textos en un espiritismo que promueve valores morales y que tiene como objetivo la prosperidad múltiple de los obreros y la participación equitativa de la mujer en la sociedad. El escribir desde su propia experiencia, según Walker, tiene que ver también con las ideas anarquistas de la activista, puesto que estas promueven el modo de vida natural, cuya raíz es la creencia de que el ser humano, cuanto más se acerca al estado "natural", más se acerca a la creación de una sociedad justa (Capetillo xii). Como consecuencia, ella comienza a escribir y a publicar textos espiritistas, asumiendo siempre posturas anarquistas y anticlericales que

descartan ritos, dogmas o cualquier forma de esclavitud y opresión. Por ejemplo, en su primer libro *Ensayos libertarios* (1907), la autora analiza el discurso socialista y anarquista del movimiento obrero y arremete en contra de las organizaciones de fe que oprimen a las personas. Luego, ofrece su versión de las verdaderas conductas morales, tanto de forma individual como de forma colectiva. Las transformaciones recaladas en el texto combaten comportamientos errados y pueden ser medidas dentro de la tercera lógica de dominio.

La periodista se mantuvo colaborando con diferentes divulgaciones alrededor de la Isla. Las constantes huelgas, las demandas de los trabajadores y el falso progreso que prometió el capitalismo colonial estadounidense, despertó en los puertorriqueños un interés por la lectura. Esto explica el crecimiento en el número de publicaciones en la época, incluyendo la revista también llamada *La Mujer*²³, fundada por Capetillo en 1909. Es decir, que dentro del conflicto de género y de clases, la escritora encontró formas para promover sus ideas y estas son: la autopublicación y los periódicos sindicalistas puertorriqueños como *Unión Obrera*.

En 1912, la escritora emigró a los Estados Unidos y continuó ejerciendo el periodismo. No nos queda claro qué la motivó a abandonar su tierra natal, aunque Matos Rodríguez piensa que ella probablemente se suma a la lista de los muchos líderes anarquistas que fueron forzados a migrar con el fin de evitar ser arrestados y acosados (Capetillo xxi). En la época, el pensamiento general sobre la anarquía y las asociaciones negativas respecto al movimiento eran:

²³ De esta revista, no se conservan ejemplares.

. . . la bomba, el llamamiento a la sedición, el gesto blasfemo, el arte de la barricada, el regicidio, el aire viciado de la catacumba, la actitud indisciplinada, la vida clandestina. Y la exageración . . . Aunque todos los datos reunidos parezcan conducir a la antesala del infierno, la pura verdad es que las biografías de los anarquistas pueden ser perfectamente relatadas como vidas de santos (Ferrer 15).

No obstante, la percepción que tiene Capetillo sobre los anarquistas es muy positiva, al punto que, los reconoce como seres superiores a los espiritistas en cuanto a la comparación de su comportamiento y moralidad. Entonces, ve en la anarquía el ingrediente que le falta a la doctrina kardecista, por lo que la incluye en su proyecto moral espiritista. Una percepción similar expone Marx de los comunistas cuando escribe que estos son:

. . . el sector más avanzado y resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario. (46)

Aún en el extranjero no deja de escribir y trabajar a favor de la clase trabajadora. De hecho, ella comenzó a colaborar con organizaciones obreras en Nueva York y Florida, aunque también vivió una temporada en Cuba y trabajó con sindicalistas locales. Durante su estadía en Nueva York, “she became involved with the Hispanic community, particularly with the cigars workers, who actively embraced and promoted her anarchist ideas” (Valle 50). Además de publicar cuatro libros, ella redacta y promueve su ideología

espiritista en periódicos dirigidos al proletariado como *Cultura obrera*, *Brazo y cerebro* y *Fuerza consciente* (Valle 50). Según iba trabajando y escribiendo para la clase obrera, en ella se despertó un interés por los partidos políticos que militaban a favor de los trabajadores y, en 1921, decidió participar de forma activa en las campañas electorales del Partido Socialista de Puerto Rico (Ballesteros 23). Un año más tarde, Capetillo murió de tuberculosis a la edad de 43 años y dejó en la historia del país un legado feminista y sindicalista. La autora se convirtió en ejemplo de lucha para los trabajadores, aunque el espiritismo como propuesta moral no llegó a ser acogido por la mayoría del colectivo puertorriqueño.

Capítulo 2: La reformulación del espiritismo como una propuesta para la reconstrucción moral de la sociedad

Cuando leemos los textos de Luisa Capetillo, podemos encontrar elementos del espiritismo kardecista. Sin embargo, la autora no se limita a aceptar meramente los postulados expuestos por Allan Kardec, sino que piensa y reformula el espiritismo con el fin de crear su propia ideología, un espiritismo más acorde a las necesidades morales de la sociedad puertorriqueña de inicios de siglo XX. Recordemos que Puerto Rico nunca logró su independencia, sino que pasó del coloniaje español al estadounidense. Esto llevó a los autores, políticos e intelectuales a repensar el futuro económico y sociopolítico de la Isla.

Capetillo también hace un análisis del contexto y publica el libro *Ensayos libertarios* (1907). Para la autora, los problemas de desigualdad y pobreza en Puerto Rico tenían como origen la falsa moralidad impuesta por las instituciones religiosas y el discurso cristiano, cuyo patrocinio, según la ensayista, proviene de la clase acaudalada. Es decir, de la dinámica del capitalismo religioso. Además, ella entiende que este discurso es repetido e impuesto de tal manera que termina siendo internalizado como norma por la clase pobre y trabajadora. La Iglesia es para la activista una institución con poder social, de convocatoria en masas y, por tanto, de manipulación del pensamiento y de la conducta colectiva; dinámica que ha dañado tanto al campesinado como al proletariado. Esta idea anticlerical, la autora la extrae del anarquismo. Emma Goldman explica en *Anarchism and Other Essays* la visión y el rol de los anarquistas en referente a las instituciones religiosas y a su discurso tóxico y corrosivo cuya operación se da en la

mentalidad de los sujetos, tanto de forma individual como colectiva. Goldman expone que:

Anarchism is the great liberator of man from the phantoms that have held him captive; it is the arbiter and pacifier of the two forces for individual and social harmony. To accomplish that unity, Anarchism has declared war on the pernicious influences which have so far prevented the harmonious blending of individual and social instincts, the individual and society. Religion, the dominion of the human mind; Property, the dominion of human needs; and Government, the dominion of human conduct, represent the stronghold of man's enslavement and all the horrors it entails. Religion! How it dominates man's mind, how it humiliates and degrades his soul. God is everything, man is nothing, says religion. But out of that nothing God has created a kingdom so despotic, so tyrannical, so cruel, so terribly exacting that naught but gloom and tears and blood have ruled the world since gods began. Anarchism rouses man to rebellion against this black monster. Break your mental fetters, says Anarchism to man, for not until you think and judge for yourself will you get rid of the dominion of darkness, the greatest obstacle to all progress. (82-83)

La religión es para la activista la enemiga de los pobres y de los trabajadores. A su vez, la clase acaudalada es el poder económico que se beneficia y se justifica con la falsa moralidad de la Iglesia, lo que Balsa llama la segunda lógica de dominio: dirección intelectual y moral. Entonces, el desgaste ético reflejado en la conducta humana viene a ser el problema principal de la Isla para la autora. La arecibeña entiende que, al hacer una

reconstrucción de los valores morales de los puertorriqueños, tendría como efecto, el futuro bienestar económico, social y político de la Isla, y dicha reconstrucción ética podía lograrse mediante la reformulación del espiritismo kardecista.

El primer libro de Luisa Capetillo, *Ensayos libertarios* (1907) es entonces una propuesta de reconstrucción moral que utiliza como base el espiritismo kardecista, más no en su forma pura, sino uno trastocado por su experiencia y reformado mediante su bagaje ideológico y cultural. La versión que ella propone es una que concilia las ideas del espiritismo kardecista con ideas provenientes de la anarquía y del comunismo. Además, en su propuesta, la autora rechaza la figura de Dios y cualquier religión institucionalizada, pero rescata la figura de Jesús para explicar su visión del espiritismo y por qué éste es un espíritu modelo a seguir.

En este capítulo se aborda la constitución ideológica y cómo la escritora describe y delinea los elementos de su versión del espiritismo. El tema de este capítulo tiene como base de análisis el primer libro de Capetillo, *Ensayos libertarios* (1907), el cual se compone de doce ensayos breves que la autora titula bajo capítulo y número. También se utiliza como fuente de análisis *Amor y anarquía. Los escritos de Luisa Capetillo* (1992), de Julio Ramos, *Luisa Capetillo Obra completa. "Mi patria es la libertad"* (2008), de Norma Valle Ferrer y como recurso comparativo *El libro de los espíritus* (1978), de Allan Kardec para ejemplificar así los cambios que la escritora hace al espiritismo kardecista.

A. EL ESPIRITISMO, SEGÚN LUISA CAPETILLO

Luisa Capetillo ve en el espiritismo elementos fundamentales para su propuesta de reconstrucción moral. Sin embargo, no se apresura a pregonar el espiritismo kardecista sin antes reflexionar el mismo y ver cuáles eran las debilidades o incongruencias de este movimiento filosófico. Capetillo estudia el espiritismo, toma los postulados que le interesan y descarta todo aquello que a su entender impide la instauración de valores morales que conlleven al avance de la sociedad. En el libro *Ensayos libertarios*, la arecibeña no escribe directamente sobre el espiritismo, pero sí se reconoce como espiritista y hace menciones de las órdenes y de las leyes divinas expuestas por Kardec. Para describir su visión del espiritismo, la escritora hace un análisis del contexto histórico y político-social en el que vive, enfocándose en la situación económica de la mayoría de los residentes de la Isla y su relación con el aparato moral de la cultura puertorriqueña. En su análisis, ella ejerce críticas severas a las instituciones religiosas y a la figura de Dios. A su vez, utiliza la figura de Jesús como sujeto histórico (o más bien espíritu histórico) para exponer y delinear los elementos de su versión de esta filosofía. Su reflexión ha sido resultado de un proceso de descartes e inclusiones. El espiritismo que propone la líder obrera pretende ser entonces una resignificación de la propuesta filosófica de Allan Kardec, elevada mediante la inclusión del anarquismo y del comunismo.

En el primer libro de Capetillo hay múltiples reconocimientos textuales de la figura de Cristo y de su vida en la Tierra. Sin embargo, cuando la autora menciona a Dios, en algunos momentos parece abrazar el ateísmo y en otros no niega su existencia. Es importante entender qué representa la figura del Todopoderoso bíblico para la líder

obrero, pues la mención de este en sus textos es recurrente. Ella utiliza como base elementos del discurso cristiano para construir su propio discurso moral en el que explica cómo debe estar conformada la sociedad y cuál debe ser la forma correcta de actuar de cada individuo en el colectivo, influenciada siempre por sus ideas espiritistas, anarquistas y comunistas. Aunque la autora se define a sí misma como espiritista, no se limita a creer sin cuestionar el movimiento porque percibe su relación con las religiones institucionalizadas. De hecho, ella empieza a reformular desde los primeros postulados del espiritismo kardecista, el cual exalta la superioridad del Creador y requiere su alabanza. Se toma la libertad de hacer los cambios necesarios no únicamente porque ve espacios para mejorarla, sino que además reconoce el hecho de que el espiritismo es una práctica de exploración e implementación de cooperaciones, en la que nadie está limitado a participar o auxiliar. Esto es, según Arroyo, porque “. . . los espiritistas abrazan el estudio y la investigación. Se abren al intercambio de ideas y de informaciones y no temen a los cambios o modernizaciones de la filosofía espiritista en la búsqueda de respuestas a las dinámicas de la vida” (Arroyo 57).

La activista toma las oportunidades que se presentan para hacer sus propias aportaciones. Es por esto que, aunque no se define como creyente de la supremacía de Dios, sí nos deja ver en sus ensayos que la idea de la figura de un ser supremo no le molesta, ya que esto no contradice la creencia de la pluralidad de encarnaciones²⁴. En el

²⁴ El segundo postulado del espiritismo explica la inmortalidad del alma. Este estipula que el desarrollo y crecimiento del espíritu se da en varias vidas, pues ascender en la escala espiritista requiere tiempo, ya que contiene tres órdenes con sus respectivas etapas: los espíritus imperfectos; los buenos y, los espíritus puros. He aquí la importancia de la reencarnación. La ascendencia del espíritu será el resultado del libre albedrío, de la evolución constante del mismo en diferentes experiencias obtenidas en distintas vidas. También es importante apuntar que el postulado establece que los espíritus no tienen género y “. . . desde que cesa de vivir el cuerpo, el alma lo abandona. Antes del nacimiento, no existe unión definitiva entre el alma y el cuerpo, al paso que después de establecida la unión, la muerte rompe los lazos que los unen” (Kardec 104). Por último, establece que, cuando el alma alcanza la perfección deja de encarnar.

“Capítulo IX” expresa: “No veo por qué para demostrar que tenemos absoluto derecho para disfrutar de todo lo que produce la tierra, tengamos que negar a Dios y las existencias pasadas y futuras” (Capetillo 25). Para ella, creer en el Creador no atrasa el proceso de progresión espiritual; por tanto, su conflicto no es con su figura, sino con el concepto de Dios implementado por el cristianismo institucionalizado en la sociedad. En otras palabras, las ideas de ella chocan con la caracterización de la figura máxima bíblica y esta representación precisa ser erradicada de la sociedad.

Los cuestionamientos que hace la escritora sobre la figura de Dios en sus textos y su resignificación del espiritismo hacen que el lector se pregunte: ¿es o no es la autora una mujer atea? La confusión recae en que el espiritismo kardecista afirma la existencia de Dios, contrario a la filosofía anarco-comunista que “siendo atea y racionalista, no concuerda con las creencias ocultistas”, por lo que Capetillo entra en una contradicción al ser anarquista y verse atraída por el espiritismo (Guzzo 173-4). En general, los académicos que han estudiado su obra parecen descartar el ateísmo. Por ejemplo, Samuel Silva Gotay afirma que no era atea, sino que ella “representaba el catolicismo popular anti-institucional del Siglo XIX” (400). Igualmente, Norma Valle apunta que: “. . . Luisa Capetillo, in contrast to the majority of the anarchist-theorists who defended atheism, believed in a true Christianity that perhaps can be defined as individual and voluntary” (25).

Entendemos que ambos autores exponen puntos válidos, pero hay un nivel en la complejidad espiritual de la ensayista que va más allá de ser anticlerical. El trabajo de Kardec enfatiza que el ejercicio del espiritismo no contiene con otras creencias religiosas; primero, porque él define el movimiento como uno filosófico; y segundo,

porque lo caracteriza como una práctica externa que beneficiaba el crecimiento espiritual. Capetillo en su reformulación coincide de cierta manera con Kardec en que no ve un choque entre el espiritismo y la creencia en Dios. Sin embargo, tampoco ve tropiezos en el crecimiento espiritual de quien no cree en un ser supremo y -de hecho- enuncia ideas muy controversiales en referente a la figura del Todopoderoso bíblico, pues la autora se oponía a los dogmas de las religiones dominantes y a los resultados de estos en la sociedad. Entonces, si en su versión del espiritismo la creencia en un ser supremo es una opción deliberada e individual que no afecta la progresión espiritual y la figura del Dios del cristianismo institucionalizado es un crimen, nos atrevemos a decir que la propuesta de ella es un espiritismo apático. En este trabajo, definimos espiritismo apático como la flexibilidad de ejercer y creer o no en la figura de Dios dentro del espiritismo sin que esta decisión individual reflexionada afecte el proceso de evolución espiritual, ya que la práctica de la fraternidad en el espiritismo es la acción primordial y cualquier otra religiosidad no institucionalizada, una práctica externa o secundaria porque “spirituality should be something that enables human beings to love one another and is synonymous with anarchism” (Capetillo xii).

Para Tinajero, la propuesta de la periodista en *Ensayos libertarios* es: más justicia para que todas las personas puedan trabajar, recibir instrucción y vivir colectivamente en armonía (172). Sin embargo, diferimos en que esta sea su propuesta, más bien entendemos que la justicia para los trabajadores, el derecho a la instrucción y a la vida en armonía son los efectos de lo que interpretamos como su verdadera propuesta: la reconstrucción moral de la sociedad. Es factible apuntar que, para la líder, enseñarle al colectivo los valores espiritistas conlleva entonces a lo mencionado anteriormente. Casi

como en efecto dominó, para ella, ejercer la moralidad espiritista es lo que llevará a las personas a tener las condiciones que menciona Tinajero. Por tanto, la obra capetillana no puede estudiarse sin tener el espiritismo como el punto moral de partida para realizar la lectura, ya que este es la génesis de sus ideales. Es desde el espiritismo que va a partir su visión de mundo y la anarquía y el comunismo quedarán integrados dentro del mismo. Todo lo que la autora cree y defiende, debe pasar por el cernidor del espiritismo. En *Ensayos libertarios*, ella recalca cuáles son las conductas de la sociedad que desea ver, formas de pensar y vivir que resultan de los valores espiritistas; de un espiritismo reformado que promueve la introspección individual y colectiva, lejos de la distorsión moral de la Iglesia. Sobre *Ensayos libertarios*, Norma Valle expone:

Capetillo was virulently anticlerical, but profoundly religious. She expounded upon her ideas about ‘self-government’ or independence for Puerto Rico from the United States . . . since anarchism is, in its purest form, the idea of brotherhood and equality among all people. Therefore, it is understood that anarchists should oppose all separatist movements, like nationalism or separation by race, religion or social class. (37)

Valle interpreta la temática espiritista como religiosidad y -entendemos que de cierta manera lo es por su estrecha relación con la Biblia- aunque para la autora, al igual que Kardec, el movimiento no es una religión, sino una filosofía. No obstante, en el ensayo “El espiritismo en su más simple expresión”, el escritor francés sostiene que su teoría “tiene como base las verdades fundamentales de todas las religiones” (29), que las manifestaciones de los espíritus se dan en todas las religiones y que “como moral, el espiritismo es en su esencia cristiano porque lo que enseña no es sino el desarrollo y la

aplicación de la moral de Cristo” (30). Estas declaraciones hacen que se perciba a los espiritistas como practicantes de una religión, aun cuando la doctrina en su origen recalca lo contrario. El *Diccionario de la Real Academia Española* define el término religión como: “Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”. Esta definición es paralela a la obra capetillana en el aspecto de que adopta normas morales individuales y colectivas. Sin embargo, si la temática espiritista es recurrente en los textos de la activista, también lo es su rechazo a las religiones y sus dogmas.

Benedict Anderson sostiene que la religión y sus íconos, incluso después del secularismo racionalista de la Ilustración, es un lenguaje de continuidad que permite imaginarse a las naciones presumiendo un pasado inmemorial (30). Sin embargo, la puertorriqueña no construye su discurso desde una etimología tan antigua que se vuelve irrecordable -y por ende- incuestionable, sino que ella acusa a la religión institucionalizada como el origen de los males sociales. En el “Capítulo I”²⁵ de *Ensayos libertarios* sostiene: “. . . la imposición del mercantilismo de los mal llamados discípulos y ministros de Cristo es el origen del atraso o estacionamiento que deploramos, que engendró el ateísmo, el escepticismo, la blasfemia, ¡hasta el crimen!” (5). Sobre estas expresiones debemos señalar que la blasfemia y el ateísmo son incluidos como efectos negativos de la religión y de sus líderes, como conductas morales reprobadas, pero de menor gravedad que la delincuencia. El ser incrédulo es resultado de la deshonestidad de

²⁵ En el libro *Ensayos libertarios*, el primer capítulo lleva el mismo título que el libro. Es a partir del Capítulo II que Capetillo utiliza el formato de capítulo y número romano. Además, el libro está “dedicado a los trabajadores de ambos sexos”. En este trabajo utilizaremos el título “Capítulo I” para hacer referencia a este ensayo.

la religión comercializada y si bien dentro del espiritismo apático el ateísmo es permitido, éste debe ser resultado de la reflexión individual y no de la decepción religiosa causada por la Iglesia. Con todo y que este ateísmo, escepticismo y blasfemia no provienen de una reflexión individual, sino de un trauma por los malos ministros del clero, la autora los considera faltas menores al crimen porque son reacciones humanas que no van a causar daños físicos, morales o económicos en otras personas, a diferencia del delito que sí involucra un agravio directo hacia otra persona.

En efecto, en el ensayo podemos identificar una correlación entre los conceptos criminalidad, mercado y capital. Estos tres términos los enlaza directamente con el falso cristianismo porque los mismos crean y fomentan el sistema de clases. El falso cristianismo es para ella la causa de la falta de amor y fe en la sociedad. Entonces, cualquier institución que promueva esto, debe ser eliminada. La inclusión del tema de la desigualdad de clases es entonces, una de las reformulaciones más importantes que Capetillo le hace al espiritismo kardecista. En *El libro de los espíritus* el tema de la pobreza aparece como una oportunidad de expiación de faltas (casi a modo de castigo divino) sugiriéndola como resultado de las faltas cometidas en una existencia previa. Kardec escribe sobre vivir en la pobreza tras una vida en abundancia:

. . . El que fue un mal rico pedirá entonces limosna, siendo presa de todas las privaciones que la miseria trae consigo, así como el que ha sido orgulloso habrá de sufrir todas las humillaciones. El que abusó de la autoridad que tenía y trataba a sus subordinados con menosprecio y dureza, se verá forzado a obedecer a un amo más duro de lo que él mismo fue. Todas las penalidades y tribulaciones de la vida son la expiación de

las culpas cometidas en una existencia anterior, cuando no constituyen las consecuencias de las faltas en que se ha incurrido en la vida actual. (420)

Contrario a esto, Capetillo cree que la pobreza y sus vicisitudes nada tienen que ver con una oportunidad divina de reponer faltas hechas en la existencia anterior ni con pruebas de formación para el porvenir de reencarnaciones futuras. La periodista es muy consciente de que el sistema de clases es resultado de la imposición, la explotación y el abuso de una minoría perteneciente a la clase adinerada que se avala en los falsos valores morales del clero, en pocas palabras, de capitalismo religioso. Esta dinámica de aprobación y promoción de valores realizada entre la élite y el Estado, Balsa la identifica como una especie de “operación ideológica que ‘recubre’ y a la vez construye la alianza, . . . es una operación de construcción hegemónica. . . . [y] toda construcción de hegemonía intelectual y moral contiene algún tipo de concesiones materiales (17).

La autora ve la alianza entre ambos entes de opresión. Reconoce a la Iglesia como una entidad lucrativa que perpetúa la desigualdad social y -por eso- en sus ensayos arremete con severidad en contra del aparato hegemónico religioso. Ballesteros explica que la experiencia de la sindicalista en Puerto Rico como en los países que visita o mora, le permite defender sus ideas desde una visión multicultural integradora, ya que Capetillo “se despoja de toda tara endogmática, internacionalista convencida cuando escribió: ‘la tiranía, como la libertad, no tiene patria, como tampoco los explotadores ni los trabajadores’” (Ballesteros 23). Sin embargo, creemos que esa visión multicultural integradora es también parte de su creencia espiritista en la que la que la humanidad y su bienestar es siempre un todo, por lo que hay que eliminar las desigualdades sociales para lograr la integración de todas las culturas y razas. Aunque en realidad, en sus textos

apenas se menciona el tema racial, en general, en la Isla, después de la abolición de la esclavitud, hubo un déficit por parte de los intelectuales en cuanto al estudio y la escritura del tema de raza. Centeno Añeses explica la carencia de estudios en cuanto al periodo post abolición en la Isla.

. . . un número significativo de los artesanos proviene de los otrora esclavos y ese tránsito entre ser esclavo y luego hombre libre y trabajador no ha sido completamente develado, como tampoco de qué forma los libertos nutrieron a los grupos de artesanos que años más tarde conformaría el movimiento obrero en la Isla. (67-68)

Sobre la literatura obrera expande:

El marco de esta literatura es, además, el de una cultura sincrética en el que la cultura negra tenía un peso todavía no estudiado. Muchos de los artesanos que engrosaron las filas provenían de sectores negros y mulatos, elemento que tenía que incidir aún más en la marginalización de la clase obrera. (Centeno 217-218)

La falta de estudios post abolicionista puede deberse a que hubo una “criminalización de las poblaciones negras”, incluso en documentos que pueden describirse como simpatizantes del abolicionismo (Álvarez 98). A su vez, la esclavitud representaba un pasado de tristeza, abusos y extrema pobreza física y mental y lo que los nacionalistas buscan representar era felicidad. Los textos fundacionales de la modernidad eran tanto filosofías político-económicas como discursos optimistas de transformación individual y social (Álvarez 104).

B. EL ESPIRITISMO SIN LÍDERES CLERICALES, INSTITUCIONES RELIGIOSAS NI EL DIOS DEL CRISTIANISMO

Luisa Capetillo demuestra en su discurso ser una mujer reflexiva y para ella la espiritualidad debe tener congruencia. El falso aparato moral impuesto a la sociedad mediante la Iglesia conmueve a la autora y despierta en ella una susceptibilidad ante la injusticia y el desamor que percibe en quienes se hacen llamar cristianos. En su reflexión y resignificación de la filosofía kardecista, el primer descarte que hace la autora es el de los líderes clericales y sus organismos. En *Ensayos libertarios*, ella ataca toda creencia dogmática que desuna y que mantenga el sistema de clases y la miseria. De forma clara apunta las fallas principales dentro de un colectivo en el que hay un desbalance entre la pobreza y el lujo; asimismo, delinea los elementos del espiritismo apático. Su primera reformulación es la exclusión total del Dios cristiano y de las instituciones religiosas porque la sindicalista entiende que no favorecen de ninguna manera el camino de crecimiento espiritual. En el “Capítulo I”, la autora inicia con una descripción que correlaciona la pobreza con el desgaste moral:

En un hogar donde hace falta lo necesario, se blasfema, se desesperan, hay escepticismo y ateísmo, indiferencia, envidia, cólera, rencores, en una familia en donde el trabajo doméstico es excesivo, y a éste se une el trabajo para fuera, para procurar el alimento y atender el pago de la casa y ropa, es terrible la existencia, es desesperante, es de inocular el suicidio ese estado trae horribles consecuencias para el alma y para la materia. (9)

Como se explicó anteriormente, en el espiritismo apático, la situación económica no es una prueba espiritual que debe ser superada, sino el resultado de un sistema moral

fracasado. En su visión, carecer de lo básico y sufrir penurias no aporta de ninguna manera al crecimiento espiritual. Al contrario, la necesidad va a ser un tropiezo para el desarrollo del espíritu porque tiene efectos negativos en el estado físico y anímico de las personas e impide la reflexión del alma. Entonces, cualquier entidad que defienda la pobreza o la justifique no puede estar relacionada con el espiritismo. Para Kardec, se puede ser feligrés cristiano y espiritista al mismo tiempo, para Capetillo no. Por tanto, queda excluido del espiritismo apático todo moralismo proveniente de la Iglesia.

De esta forma, ella rechaza las construcciones arquitectónicas dedicadas a la congregación; nuevamente, porque el crecimiento espiritual es para ella un ejercicio individual (interno). Capetillo utiliza en el “Capítulo I” la figura de Cristo para sostener esta idea. “Cristo oró en plena naturaleza, este es el verdadero templo digno y hermoso para elevar nuestros pensamientos y pensar los que tienen esas creencias” (9). Sobre esta cita debemos señalar dos puntos adicionales; uno, la apreciación del panteísmo dentro del espiritismo; dos, la idea del cuerpo como templo, idea también extraída de la Biblia. Como mencionamos en el capítulo anterior, Kardec fue influenciado por el positivismo, por lo que expone en *El libro de los espíritus* cómo el medioambiente funciona como un espacio para la conexión y el crecimiento espiritual de las almas, ya que en la naturaleza se refleja el poder de Dios. También porque ve en las ciencias ambientales un espacio para corresponder la fe desde la metodología. Igualmente, en la Biblia, también se aprecia el cuerpo como templo²⁶, pero además se ordena la congregación. Este mandato a la

²⁶ Véase 1 Corintios 6:19 y Efesios 2: 21-22.

agrupación la ensayista lo considera innecesario y cuya ejecución se presta para establecer un sitio de desinformación y promoción de valores morales falsos.

En este primer ensayo, las quejas de la autora son tan claras y directas como su llamado a no seguir religiones institucionalizadas. Según ella, estas -junto con los gobiernos- habían creado un adoctrinamiento para mantener a las personas en estado de sumisión y obediencia. Las religiones las advierte como un aparato de control que opera mediante abusos y explotación física, terrorismo emocional y perpetuación de la pobreza. Por tanto, denuncia reiteradamente, cómo el clero les niega a los trabajadores una verdadera oportunidad de educación (sin manipulaciones religiosas) y, por ende, la emancipación de su clase social. Entonces, entendemos que Capetillo escribe desde el desprecio hacia el fanatismo religioso por no representar la vida de Jesús. Además, en sus textos advertimos que ella percibe la defensa desmedida de creencias de fe y políticas como una especie de “fascismo institucional”.

Cabe señalar que el término fascismo surge en Italia y es acuñado por Benito Mussolini en 1922. Es decir, posterior a la primera publicación de la autora. Sin embargo, vemos algunos paralelismos entre el término y lo que repudia la ensayista. Stanley G. Payne define este concepto en el libro *El fascismo*, basándose en seis postulados establecidos por Ernst Nolte en el texto *Die Krise des liberalen Systems und die faschistischen Bewegungen* (1968). Payne presenta el término como un cúmulo pro-criterios cuyo enfoque es el antimarxismo o anticomunismo y el antiliberalismo, así como la defensa de un credo idealista, la economía nacional pluriclasista y la dominación masculina, entre otras cosas (6). Teniendo esto en mente, en este trabajo definimos el concepto fascismo institucional como la alianza de organismos gubernamentales y

clericales que mediante la solidaridad interna utilizan contenido bíblico para defender los intereses de sus miembros y controlar la vida socioeconómica de los individuos, asegurando así la permanencia de desigualdades generadas por la existencia de la propiedad privada, el sistema de clases y las jerarquías de raza y de género dentro de una sociedad. Además, el mismo está altamente vinculado al capitalismo religioso.

La líder obrera se declara en su primer libro como anticlerical y propone un espiritismo que requiere sumergirse en un proceso de reeducación, el cual suponemos que su finalidad es hacerle frente al fascismo institucional. Para lograr ejercer el espiritismo apático es necesario el desaprendizaje de las conductas morales impuestas al colectivo por parte dicha alianza fascista. También requiere el rechazo de sus valores y dogmas, paso que ataca a las tres lógicas de dominio, lo que será fundamental para lograr la propuesta de reconstrucción moral que ella persigue. Su postura, también la vemos dentro del anarquismo. En este movimiento, sus participantes, en general, querían deshacerse por completo de la Iglesia católica porque ésta no solo era símbolo del coloniaje español, sino que además era una institución autoritaria que impedía el progreso científico y democrático (Shaffer 93). Asimismo, según Norma Valle, el movimiento anarco sindical patrocinaba “una vuelta a lo natural, que en la literatura se manifestaba a través de los movimientos romántico y naturalista, en los cuales están insertas las novelas de Hugo, Balzac y Zola. En Puerto Rico, también prevaleció el movimiento romántico hasta entrado el siglo XX” (12).

La exclusión de los líderes clericales y sus instituciones no es el único descarte que hace la ensayista, sino que busca eliminar a la figura del Dios cristiano. La autora, de forma muy subversiva, indica en el “Capítulo IX” que: “Si realmente somos libres, no

debemos conceder que Dios se introduzca en nuestros detalles” (25). Con este llamado a excluirlo de nuestras vidas busca incomodar a los líderes religiosos, siendo muy enfática sobre la doble moral que practican. Es decir que, la construcción y popularización de la figura del Creador hay que eliminarla de la sociedad porque proviene de una institución hipócrita y de moralidad falsa que no ha sabido representar un ente que en su divinidad supone ser moralmente superior. Es por ello que, Capetillo cuestiona la supremacía y la omnipresencia de Dios en el cristianismo mediante el recurso de la ironía. En el ensayo “Recuerdo a la Federación Libre²⁷. Impresiones de viaje: julio 1909”²⁸, la arecibeña construye imágenes que parecen exaltar la existencia del Todopoderoso, pero que realmente lo asocian con elementos negativos como el frío, el tigre que acecha a la oveja, las sombras y la bacteria (Ramos 79-80) con el fin de destruir su imagen. Es para ella necesario quebrar la imagen del Dios cristiano, pues eliminarlo equivale a reconstruir la moral del colectivo.

En todo eso estás Tú, ¡oh Dios! Y por no dejar de estar en todo, en el ignorante que vela la oportunidad de clavar el puñal en el pecho de su hermano para sustraerle el reloj y la bolsa; estás de igual modo en los hipócritas inteligentes que ha siglos engañan a sus hermanos en tu Nombre, también estás. (Ramos 80)

²⁷ Este ensayo pertenece al segundo libro de Luisa Capetillo, *Mi opinión sobre los derechos, responsabilidades y deberes de la mujer* (1911) y fue incluido en la edición *Amor y anarquía. Los escritos de Luisa Capetillo* (1992) de Julio Ramos bajo el segmento “Posiciones”.

²⁸ En adelante, nos referiremos a este texto como “Recuerdo a”.

En este ejemplo, vemos cómo la autora en su retórica de “engrandecimiento” de Dios, en realidad reduce su figura al asociarlo con vocabulario que en su definición es negativo y oscuro. Estos términos los extrae del propio discurso cristiano y mediante el uso del oxímoron y la paradoja, la autora en su exaltación logra empequeñecer la figura de Dios, puesto que su magnificencia cabe en una bacteria. Es importante recordar que, en el cristianismo, una de las principales cualidades del Creador es su omnipresencia, la cual es exaltada continuamente en la Biblia, pero para Capetillo esta equivale a una característica microscópica y de estructura simple (unicelular y carente de núcleo). A su vez, la figura de éste y la religión han sido para ella causa de males sociales, así como la bacteria es raíz de múltiples enfermedades. Con esta comparación, Capetillo realmente busca deshacer los atributos más elogiados que le otorga el cristianismo. Entonces, esta reducción que hace la escritora nos deja ver cuán en desacuerdo está con la representación que pregona la Iglesia sobre el concepto Dios.

El carácter omnipresente dentro del cristianismo es básicamente una de sus cualidades divinas más poderosas, ya que al Dios estar en todo y verlo todo, es también capaz de juzgarlo todo. Es desde aquí que se construye el discurso cristiano, en el que el ser humano no puede escapar del ojo de Jehová y por eso está sujeto a actuar de la manera que la religión institucionalizada indica. Contrario a la descripción que hace la autora, en la Biblia, la omnipresencia es siempre presentada de forma positiva. Por ejemplo:

¿A dónde me iré de tu Espíritu? ¿Y a dónde huiré de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú; Y si en el Seol hiciere mi estrado, he aquí, allí tú estás. Si tomare las alas del alba Y habitare en el extremo del

mar, Aun allí me guiará tu mano, Y me asirá tu diestra. Si dijere:
Ciertamente las tinieblas me encubrirán; Aun la noche resplandecerá
alrededor de mí. Aun en las tinieblas no encubren de ti, Y la noche
resplandece como el día; lo mismo te son las tinieblas que la luz. (Salmos
139:7-12)

Este pasaje exalta al Dios que está en todas partes y también menciona elementos negativos como el Seol y las tinieblas. Sin embargo, en el versículo, la figura de éste siempre trasciende y transforma todo lo malo. Él es representado como una presencia máxima que resplandece en lo bueno como en todo lo malo, incluso el Seol mismo. Sin embargo, Capetillo lo ubica dentro de acciones humanas negativas y abusivas hacia otros seres humanos, en las que Jehová está y permanece sin reaccionar ni causar transformaciones. Este es descrito como un inútil espectador, totalmente desatendido de los seres humanos. De esta forma, la periodista cuestiona cuál es la finalidad de poder estar en todo, si a la vez se permanece en inmutación ante lo que le sucede a las personas, permitiendo la destrucción y la muerte: “y en el bacilo que destruye miles de existencias también estás!” (Ramos 79). La descripción de la omnipresencia del Dios cristiano que ella hace es más bien un reclamo a la religión que justifica la miseria, el infortunio, las necesidades, el hambre como castigos o como formas divinas de “educar”. La omnipresencia y omnipotencia de Dios no pueden ser atributos utilizados para la tortura humana. Es decir que la sindicalista se opone a la percepción del Creador furioso y castigador del alma, que envía pruebas difíciles y dolorosas porque no son más que dogmas basados en el miedo, creencias de religiones terroristas. Para explicar la

inactividad ante la injusticia por parte de la figura divina del cristianismo, Capetillo recurre al espiritismo:

Decir que Dios ve con suma indiferencia el sufrimiento de sus hijos, porque es impotente para remediar las injusticias, es, me parece, que no comprenden lo que significa la palabra ‘Dios’, pues, si castigase a uno por grande que fuera su crimen, no sería justo ni piadoso, ni amoroso; pues si no lo envió [como espíritu] (suponiendo que lo enviase) perfecto, no tiene derecho a castigarlo, pues no ha infringido ninguna ley porque no la conoció. Como verdadero ‘Dios’, no le es permitido de un modo directo inmiscuirse en nuestros asuntos, pero que ni indirecto; pues no resulta para ningún Dios. (25)

Sobre esta cita, queremos apuntar cuatro ideas importantes que van a formar parte de la reformulación del espiritismo que ella hace. La primera, que la autora rechaza el binomio galardón y condena. No cree en penas o torturas otorgadas por el Supremo, a diferencia del cristianismo que todo se basa en honrar acciones buenas y sancionar las malas; incluso, el premio final sería el paraíso y la vida eterna, mientras que el castigo final sería el infierno y la muerte eterna. A su entender, esto es uno de los principales errores de Kardec porque no hay congruencia entre el rol que debe tener la figura de Dios con el progreso espiritual de los individuos.

La segunda idea es que, la escritora pone en duda que las almas vienen de Dios. Nuevamente, Capetillo difiere con el espiritismo, puesto que Kardec postula que todos los espíritus provienen de Dios, ya que es “. . . el creador, el padre de todas las cosas” (63). Asimismo, el filósofo explica que los espíritus son obra de Dios. “Ya sabes que

cuando alguien hace alguna cosa bella y útil, la llama hija, su creación. Pues lo mismo Dios, y somos sus hijos, porque somos obra suya” (81). El origen del espíritu y el dictamen de Dios en la reencarnación carecen de importancia para la autora.

La tercera idea es que, la cualidad divina que realmente está exaltando la autora no es la omnipotencia, sino la justicia. Dios no castiga a ningún espíritu, sino que los deja crecer y desenvolverse de forma individual. Aunque la omnipotencia es también en el espiritismo una cualidad divina, Capetillo se enfoca en la justicia porque es la que permite la progresión espiritual²⁹. “¿En qué se funda el dogma de la reencarnación? En la justicia de Dios y en la revelación; porque, como lo repetiremos siempre, un buen padre deja siempre a sus hijos una puerta abierta al arrepentimiento” (Kardec 118). La justicia de Dios en el espiritismo kardecista recae entonces en permitirle a los espíritus evolucionar³⁰ de la imperfección a la perfección, pero en el espiritismo apático, la autora añade que en la reencarnación no se ejecutan castigos divinos ni violencia en contra de los espíritus. En su percepción, Dios es justo al no juzgar las imperfecciones de los espíritus ni su estado en la escala evolutiva. “Es decir que descendientes de animales irracionales, tenemos que naturalmente poseer las imperfecciones de aquellos, y en este caso no podemos atribuir a Dios las imperfecciones nuestras. Por lo tanto, no puede él pedirnos cuenta de lo que no nos ha dado” (25). La justicia está sobre la omnipotencia

²⁹ Kardec explica la “ley de progreso” y apunta la diferencia entre el “estado natural” y la “ley natural”. El autor expone que “el estado natural es el estado primitivo. La civilización es incompatible con el estado natural, al paso que la ley natural contribuye al progreso de la humanidad” (Kardec 333). La ley de progreso es básicamente la tendencia al crecimiento moral y el actuar con inteligencia.

³⁰ En el espiritismo, el estatus de los espíritus (imperfecciones) está sujeto a la relación que se tiene con los semejantes, sin importar si estos se encuentran en un punto superior o inferior en la escala evolutiva espiritista. Es decir, el desarrollo de la moral en relación con la experiencia y convivencia con los demás; mediante estas interacciones se logra la perfección del espíritu.

porque en todo caso, Dios siendo todopoderoso, “tenía que empezar por remediar o haber evitado lo que ha pasado y está pasando” (25). El Dios castigador e injusto del cristianismo es para ella un mal para la sociedad y los moralismos que su figura implica deben ser removidos de la práctica espiritista. Kardec admite en el espiritismo el imaginario de Dios creado por la Iglesia, y es esto un error tan craso para Capetillo que la autora en sus escritos hace recomendaciones de textos a leer de múltiples autores, pero nunca pide que se estudie la obra de Kardec.

La cuarta, que escribe “ningún Dios”, haciendo referencia a la posibilidad de la existencia de más de uno. Y es que, según ella, la creencia o no en Dios(es) es individual y resulta de una profunda reflexión de cada sujeto, no del imaginario divino construido por las religiones institucionalizadas. El “Capítulo XII” contiene uno de los párrafos más interesantes sobre la afirmación o negación de la existencia de Dios. En este la autora sostiene que, el ser humano puede cometer muchos errores dominado por la ignorancia. En especial, por su tendencia natural a buscar la comodidad. Entonces, una de esas expresiones humanas es negar todo aquello que no se comprende o que por impotencia no se logra comprender. Según ella, “negar a Dios es un error” (31) y usualmente esto sucede porque las imperfecciones humanas no nos dejan entender su complejidad. Sin embargo, en este texto también indica que otro error humano es la poca profundización que tendemos a hacer sobre asuntos complejos como lo es la imagen de Jehová. Sucede pues, que en un acto de soberbia humana las personas se creen capaces de definir y conocer todo en referente a la figura de Dios (31). Entonces, ¿es un error negar a Dios y también es un error pretender reconocer todo sobre Dios?

Entendemos que esto puede tener dos interpretaciones, la primera, que para la autora el error es no pensar en Dios (como espíritu) o no reflexionar sobre su existencia. Negarlo por no verlo o por no lograr comprender qué significa este concepto no son razones suficientes para invalidar su realidad. Primero, debe haber un análisis profundo y un intento de comprensión de la creencia del mundo espiritual por parte de las personas antes de llegar a emitir negaciones o afirmaciones. Por tanto, lo mismo resulta cuando los seres humanos se apresuran a definir la figura de Dios y a afirmar su existencia como una cuestión de blanco y negro. El intentar comprender su significado es para ella un proceso complejo, que requiere tiempo, por lo que reflexionar el concepto Dios no puede dar cabida a apresuraciones humanas. Para Capetillo, el proceso de análisis es individual y la percepción que se logre formar o no del Supremo tiene tantas posibilidades como el número de mentes humanas; de aquí la posibilidad de la pluralidad de “Dios”. Según ella, no pensar y no darnos el tiempo para analizar es el error que nos lleva a cometer otros errores. La segunda posible interpretación es que, para la líder obrera, no creer en Dios es un error, pero es un error que no trasciende porque en realidad no hay una conexión real entre afirmar la existencia de Dios y ser buen ser humano hacia nuestros iguales, lo que recalca con la admiración que siente y que expresa hacia los anarquistas ateos. La sindicalista defiende sus ideas ante cualquier grupo que la ataque, ella escribe:

. . . no me explico por qué motivo rechazan y sin investigar niegan la inmortalidad del espíritu, solamente porque se llama Espiritismo y han querido ridiculizarlo con sus propagandistas e investigadores. Se me dice que porque éstos aceptan a un dios que aquello no aceptan, Bien, ¿y en qué molesta a los anarquistas ese Dios?, aunque en el Racionalismo

científico psicológico o sea el Espiritismo no tiene Dios tal como lo entienden ellos, personal, imperativo, cruel, dictador, caprichoso. No es así, la ciencia racionalista psicológica, tiene por Dios a la conciencia libre, razonadora e inteligente que se eleva justa y pura y dirige la materia, utilizándola para su perfección. ¿Querrán los anarquistas suprimir las leyes naturales? ¿Querrán negar que se imponen? ¿Quién las ha hecho? Nadie. Bien, entonces ¿por qué no aceptamos a Dios hecho por nadie?, lo mismo da aceptar la naturaleza sin autor, que a Dios sin origen. (Valle 172)

Capetillo cree que se puede construir un mundo mejor, uno de igualdad y justicia, prescindiendo de la figura de Dios si así se desea. La solución para una mejor calidad de vida no está en él, sino en la fraternidad entre los trabajadores. Es por esto que, la autora cierra el ensayo con un llamado a la unión y al apoyo de la Federación Libre de Trabajadores³¹, una organización obrera³² de corte socialista y la “más importante de Puerto Rico durante la época” (Meléndez 33) que en 1905 alcanzó a tener 8,700 miembros (40). Con este cierre, la ensayista subraya que Dios no es el ente que defiende los derechos de los obreros, sino el movimiento sindicalista que busca darles “un mundo mejor, más en armonía con la razón y la verdadera justicia” (32).

³¹ En adelante, nos referiremos a este sindicato como FLT.

³² Jorell A. Meléndez-Badillo explica en el ensayo “Imagining resistance: organizing the Puerto Rican southern agricultural strike of 1905” el origen de la FLT y sus iniciativas. Este texto indica que la FLT es resultado de la desafiliación de algunos miembros de La Federación Regional de Trabajadores, el primer sindicato fundado en Puerto Rico (1898). Asimismo, presenta diferencias ideológicas, luchas internas organizativas y discrepancia en afiliaciones partidistas como las causas de la división. (39)

C. EL ESPIRITISMO SIN LA ALABANZA Y LA ORACIÓN, LOS VERDADEROS MANDAMIENTOS ESPIRITISTAS

Casi como a modo de causa y efecto, Capetillo en su reformulación del espiritismo dicta que la alabanza y la oración deben ser erradicadas, pues son para ella mandamientos sin fundamento lógico. En el ensayo “Recuerdo a”, ella cuestiona a los racionalistas religiosos al preguntar para qué necesita Dios la adoración y qué obtiene de esta. Hace un cuestionamiento directo sobre el tema porque encuentra contradictorio que siendo supuestamente un ser tan grande y poderoso requiera de la pequeñez del loor humano. Dentro del cristianismo, la alabanza busca exaltar las proezas y magnificencia de Dios, es una especie de ofrenda verbal que celebra su capacidad de controlar todo y cuanto sucede en la vida de sus fieles. Al mismo tiempo, la alabanza funciona como un recordatorio del distanciamiento entre los atributos humanos y los divinos. Dos ejemplos textuales bíblicos sobre el rol de la alabanza son:

Aunque la higuera no dé renuevos, ni haya frutos en las vides; aunque falle la cosecha del olivo, y los campos no produzcan alimentos; aunque en el aprisco no haya ovejas, ni ganado alguno en los establos; aun así, yo me regocijaré en el Señor . . . (Habacuc 3:17-18)

¿Por qué voy a inquietarme? ¿Por qué me voy a angustiar? En Dios pondré mi esperanza, y todavía lo alabaré. ¡Él es mi Salvador y mi Dios!
(Salmos 42:11)

En ambos versículos bíblicos podemos notar que se sugiere una despreocupación de la miseria y de las necesidades básicas humanas, como el alimento o la tranquilidad

emocional. A Dios se le debe alabar hasta en las peores circunstancias, dentro de la desigualdad social y la pobreza, según lo indica La Sagrada Escritura. No obstante, Capetillo, se niega a ejercer la alabanza puesto que le parece una forma de estar “sofisticadamente hablando de Dios de modo embrutecedor” (Ramos 79) y, para ella, la verdadera función de la adoración es mantener a las personas refugiadas en la promesa de un mejor porvenir por parte del Creador y no mediante la lucha propia del ser humano por mejores condiciones de vida. La alabanza es la primera ley divina espiritista³³. De hecho, Allan Kardec explica que los espíritus que han alcanzado la perfección están en constante alabanza hacia Dios, aunque no es una acción que ejercen de forma ininterrumpida (414). También expone que la alabanza es una de las características de la oración junto con el pedir y el dar gracias. No obstante, la activista reniega la utilidad de dar loor porque percibe el acto como un discurso esperanzador sin un plan combativo en contra de los sistemas opresivos. Además, como se mencionó antes, Jehová, a pesar de su omnipresencia y capacidad de castigar las injusticias y las miserias humanas, no tiene el derecho de hacerlo, puesto que su creación es imperfecta, según la arcibeña. Entonces, en el ensayo la autora cuestiona la magnitud del Todopoderoso como creador y su omnipotencia, ya que este no evita que ocurra la tragedia. La autora ve la alabanza como una herramienta pasiva y de resignación utilizada por las instituciones eclesiásticas; es un discurso de falsa moral que busca manipular y mantener la ignorancia de la gente.

¿Para qué sirven las alabanzas a Dios? Las mías ¿qué falta le hacen a Dios? Cualquiera se figura que Dios se nutre de elogios y que existe por

³³ La primera ley divina espiritista es la “ley de adoración”, la cual es “el reconocimiento de la existencia de un ser supremo” (Hernández 89). La adoración es una forma de comunicación unidireccional que busca ratificar la admiración que siente hacia Dios.

las oraciones. Yo no acepto esa forma de ignorancia. Yo soy racionalista, y la razón es severa: no necesita de elogios. La verdad no exige tales prácticas. Esas costumbres son residuos del pasado de errores establecidos para someter las muchedumbres bajo el dogal de la tiranía y el despotismo. (Ramos 80)

El rechazo a la alabanza es una de las modificaciones que Capetillo le hace al espiritismo por razones que se relacionan con las exclusiones explicadas anteriormente: uno, que es un dogma de una institución que repudia; dos, que exalta a un concepto errado de la figura del Creador; tres, no ejerce ningún cambio en las circunstancias de la vida de las personas. Por tanto, no duda en excluirla del espiritismo. Ella no reconoce la existencia de Dios según es indicada en el cristianismo: como un ser supremo y perfecto, sino que se refiere a éste como un ser malinterpretado por el clero cuya labor ha sido deformar el concepto “dios” y desinformar a las personas con ideas y valores morales errados. Entonces, a falta de ese ser supremo y creador de seres imperfectos, la alabanza es infértil porque no conlleva al desarrollo social, económico ni intelectual de las personas. Incluso, podemos decir que para la sindicalista no promueve el mejoramiento espiritual, pues no hay un pensamiento crítico real, sino que la adoración en el cristianismo consiste en exaltar a Dios sin emitir cuestionamientos. Es interesante cómo la autora se reconoce como espiritista y comienza a eliminar desde el primer postulado³⁴ de la doctrina kardecista todo lo que no aporte a su plan de reconstrucción moral y a su visión del porvenir de la sociedad.

³⁴ El primer postulado no solo afirma la existencia irrefutable de Dios y defiende su infinidad existencial y su supremacía sobre los seres humanos. El mismo lee: “Dios es la inteligencia suprema, causa primera de todas las cosas” (Kardec 55).

El hecho de que las instituciones religiosas no eduquen ni promuevan el desarrollo del pensamiento crítico, sino que se perpetúen en la actitud de asumir pensamientos medievales es para Capetillo un crimen y más garrafal aún es que el espiritismo kardecista no haga crítica de ello. La líder obrera se apropia una vez más del discurso religioso para denunciar la miseria que ha traído la religión y para redactar los verdaderos mandamientos espiritistas. De hecho, en esta ocasión utiliza directamente las palabras de Jesús como punto de partida: “Un mandamiento nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; que como yo os he amado, así también os améis los unos a los otros” (Juan 13:34). El espiritismo kardecista absorbe estas palabras tal cual son enseñadas por El Salvador (Kardec 289). Sin embargo, aunque la escritora coincide con el Mesías sobre la importancia de amar a los demás, ve la necesidad de hacer una extensión al discurso moral de lo que ella entiende que son los verdaderos mandamientos espiritistas. Su versión de los mandamientos expuesta en el ensayo “Recuerdo a” incluye:

Amaos los unos a los otros, bendecid a vuestros enemigos, orad por los que os calumnian y os persiguen. No explotes, no usurpes a tu hermano el producto íntegro de su trabajo; no engañes, no adulteres los artículos de primera importancia para la salud y la vida. No engañes ni finjas amor por mujer alguna, sin sentirlo. No hagas el acto sexual de la procreación humana, el más hermoso y sagrado, objeto de placeres impuros y viciosos, que perjudican las futuras generaciones. No tomes la mujer como objeto de placer simplemente; respeta en ella la representación de la mujer como madre del género humano. Sé útil y justo y serás feliz. No mientas.

(Ramos 85)

Si comparamos ambos textos, podemos decir que las palabras de Jesús son ambiguas, puesto que no se ejemplifica qué cosas debe incluir el acto de amar al prójimo. Jesús es el modelo de cómo querer a los demás dentro del cristianismo. En el espiritismo es ubicado entonces en una posición de superioridad espiritual definida como “un alma evolucionada”. No obstante, para poder emular el acto de amar a nuestros iguales de la misma forma en la que lo hizo Jesús, hay que conocer la vida y obra de este. Nuevamente, el versículo abre paso a la ambigüedad y a la subjetividad del intérprete. Capetillo busca eliminar esos espacios imprecisos siendo muy específica en cuanto a qué incluye el acto de amar a los demás. La líder obrera se asegura así que al exponer sus ideas sobre la figura de Jesús no ocurra lo mismo que ha sucedido con las instituciones religiosas, que en su análisis de la vida, obra y mensaje del Hijo de Dios hay malas interpretaciones que han causado significativo daño a la sociedad. Sabe que estas áreas nubladas en las explicaciones son una forma de manipular la conducta humana, puesto que la moral de la Iglesia siempre ha sido flexible con el fin de beneficiar a unos grupos y afectar a otros. Si nos detenemos en los mandamientos de la ensayista, esta inicia con las palabras de Jesús, pero amplía agregando mandamientos que promueven la abolición de las clases socioeconómicas y la explotación obrera; el derecho al acceso a la salud, comida y artículos primarios para una mejor calidad de vida; la igualdad y el trato digno hacia la mujer; la honestidad y justicia social.

Básicamente, su discurso se define en ver al otro con equidad, ya que de esta forma no se toma ventaja ni se explota a las demás personas. Aunque el espiritismo kardecista recalca que todos los espíritus son iguales, a su vez, no defiende la justicia social, porque ve la desigualdad como una prueba o castigo divino, mientras que

Capetillo reconoce la ecuanimidad de los espíritus y aboga por una igualdad de condiciones en el mundo corpóreo. En su versión del espiritismo, la verdadera justicia está en la hermandad, la igualdad y solidaridad de los pueblos.

De esta misma forma, la idea de hermandad está contenida en el espiritismo kardecista cuando indica que el origen del ser humano es múltiple y no exclusivo de la figura de Adán. Sin embargo, a pesar de que la humanidad no comparte el mismo origen, esta no debe dejar de ver a sus iguales como hermanos. “Todos los hombres³⁵ son hermanos en Dios; porque están animados por el espíritu y tienden al mismo fin. Siempre queréis tomar las cosas al pie de la letra” (Kardec 71). Podemos decir entonces que la reformulación del espiritismo que hace ella mediante los mandamientos es proponer la hermandad, más no de la forma teórica en que lo hace el filósofo francés, sino una hermandad ejemplificada y vivida en el día a día, la cual permitirá la reestructuración moral de las personas, y por defecto, la construcción de un mundo justo (comunidad global).

Por último, en su versión de los mandamientos, la activista exhorta a orar y a bendecir a nuestros enemigos. Es evidente que, Capetillo, al decir orar y bendecir, no hace referencia a la tradicional oración o plegaria religiosa, sino que persuade a siempre desearle el bien a los demás y a tener pensamientos positivos hacia nuestros iguales. No cree ni promueve este hábito, al igual que en la doctrina kardecista, la cual hace una diferenciación entre la misma y la plegaria:

³⁵ Kardec utiliza el término *hombre* para hacer referencia a la especie humana, según se utilizaba el término en la época.

. . . reconoce la efectividad de la oración, netamente diferenciada del rezo. Para los espiritistas, la oración es una conversación o elevación del pensamiento de carácter personal, sincera y libre de formas y fórmulas. La oración leída es simplemente una guía para la fijación del pensamiento, pero no es sustituto para la irradiación, de interacción con los Mensajeros del Bien y nuestra dinámica con las leyes que regulan la VIDA, la oración deja de ser una sumatoria de palabras, para convertirse en una canción de pensamientos. (Arroyo 59)

Dentro del espiritismo, las oraciones funcionan para acelerar el proceso evolutivo de las almas, pero la sindicalista elimina el ideal de la conexión del alma con Dios y la limita al contacto y la forma de actuar entre los seres humanos. Capetillo sí coincide con el espiritismo kardecista en que las personas se encuentran en diferentes etapas evolutivas, por lo que hay espíritus que, aunque tienen la intención de hacer el bien todavía poseen “manías” que deben cambiar para alcanzar la perfección. De ahí viene entonces su llamado a tolerar y desear prosperidad a nuestros enemigos, como un acto consciente del espíritu de que estos calumnian y persiguen porque no han logrado la perfección.

Recordemos que la clasificación de los espíritus está basada en su grado de progreso en el proceso evolutivo del alma, en el cual los espíritus van adquiriendo cualidades al despojarse poco a poco de sus imperfecciones (Kardec 87). En pocas palabras, Capetillo propone ser pacientes con el proceso evolutivo espiritual de quienes se encuentran en una escala o etapa inferior y ese amor y tolerancia se demuestra siempre con pensamientos y acciones buenas hacia estas almas. Según ella, los racionalistas,

deben promover las acciones que van a beneficiar a las personas tanto en su forma individual como dentro del colectivo, desear y querer el bien para los demás es considerado por la autora como productivo, contrario a la inutilidad de encomendarse a Dios o seguir cualquier religión institucionalizada, por lo que la alabanza debe ser eliminada. Por otra parte, ella ve en Jesús y en sus mandamientos la representación verdadera de la vida en el espiritismo.

D. JESÚS COMO MODELO, ENTRE ESPIRITISMO Y SOCIALISMO

En el espiritismo kardecista, Jesús es concebido como un espíritu superior y modelo a seguir dentro de la doctrina. Entonces, si los espiritistas creen que cada vida o encarnación es una oportunidad de crecimiento y mejoramiento del espíritu, un trayecto para ascender en la escala evolutiva del alma, la vida del Mesías en la Tierra es interpretada entonces como una encarnación y así también lo percibe Capetillo. Significa que al ser Jesús un ser imperfecto, podemos inferir que lo que relata la Biblia es el proceso evolutivo de éste, según la creencia espiritista. El filósofo francés explica que la finalidad de la encarnación es llegar a la perfección, aunque para otros espíritus el motivo es una expiación o una misión. En el cristianismo, la misión de Jesús es salvar a la humanidad y darle así la vida eterna (Juan 3:16), pero, en el espiritismo kardecista, la misión de El Salvador es llevar la segunda revelación durante su trayecto en la escala evolutiva.

La encarnación tiene otro objeto, y es el de poner al Espíritu en disposición de cumplir su tarea en la obra de la creación, para cuya realización toma en cada mundo un cuerpo en armonía con la materia

esencial de aquel, y ejecutar, bajo este aspecto las órdenes de Dios de manera, que concurriendo a la obra general, el Espíritu progresa también.

(Kardec 102)

Es decir que, en el espiritismo, Jesús es un espíritu muy avanzado a quien el éxito de su misión le da el perfeccionamiento. Por ejemplo, en el evangelio según San Marcos, Jesús pierde el temperamento y reacciona con violencia cuando va al templo y se da cuenta de que han convertido el espacio sagrado en uno comercial (11:15-18). En el pasaje bíblico, el Hijo de Dios condena proactivamente la comercialización de la espiritualidad. Entonces, basándonos en la idea de la reencarnación espiritista, la ira y el ataque reaccionario de este hacia los mercaderes es evidencia en la doctrina de que aún quedaba espacio para mejorar. Asimismo, la forma en que perciben los escribas y principales sacerdotes su respuesta airada se puede relacionar con la falsa espiritualidad, puesto que se molestan por la condena del comercio en el templo, sin demostrar más interés que el económico. Capetillo coincide con la reprobación de la capitalización de la fe. Si bien Jesús es para la autora un modelo a seguir, ella critica la forma en la que se ha definido y falsamente imitado su figura porque las religiones hegemónicas no han sabido defender el bienestar común (socialismo). Ella sustenta su punto desde la misma figura de Jesús y asevera que la religión no puede ser mercantilista porque esto no responde a las acciones que practicó él durante su estadía terrenal. Sobre la falsa moral cristiana ella sentencia en el “Capítulo I”:

¿Se llaman cristianos? ¿Dónde están las prácticas? Hechos y no fórmulas.

¿Dónde el desinterés y abnegación por el prójimo?, entonces, ¿qué

derecho tienen a llamarse cristianos, si son vanidosos, indolentes, egoístas,

indiferentes y soberbios? Son vanidosos porque nada hacen culto; todo con la trompeta del anuncio y el halago; por eso hacen caridad o algún bien mal hecho al prójimo (6).

En el ensayo, Capetillo se enfoca en los valores morales errados que practica la sociedad, conductas que no corresponden a la figura del Unigénito. Entiende que hay una incongruencia entre la retórica religiosa y las acciones cristianas, por lo que el espiritismo no puede admitir a la figura de Jesús sin antes redefinirla. De la misma forma, habla de la perfección humana a través de un socialismo que tiene como objetivo la libertad, la espiritualidad y la pluralidad. Esta idea, vuelve a sostenerla en el ensayo “Mi profesión de fe” cuando sentencia que “Jesús fue racionalista. Una persona que tenga por norma la razón no se violenta, no huye, no burla, no se alegra del mal de su enemigo o adversario” (Ramos 87). En el texto, ella sobrepone el uso de la razón sobre el uso de la violencia y de las pasiones brutales para lograr la perfección y ve el socialismo como un sistema igualitario que permite a todas las personas las mismas oportunidades de obtener una mejor calidad de vida tanto en la Tierra como eventualmente en el mundo espiritual.

El socialismo no es una negación, ni una violencia, ni una utopía. Es una verdad real y tangible. En el socialismo no está la astucia para vivir, ¡no! De un modo cómodo aun a costa del trabajo ajeno. No está el engaño, no está la imposición ni el imperialismo para con los débiles e ignorantes. El socialismo persuade con verdades, no hiere. (Ramos 87)

Teniendo en mente esto, no sería disparatado apuntar que, para Capetillo, Jesús era socialista y, aunque era un espíritu avanzado, era todavía un ser imperfecto. Otra vez, el nazareno es mencionado como figura histórica sin aludir al plan de salvación que

propone el cristianismo. Asimismo, Capetillo deja claro que no se puede ser socialista y al mismo tiempo religioso; por tanto, la forma en que el cristianismo presenta al Hijo de Dios y utiliza su figura para construir dogmas es también una equivocación que el espiritismo debe señalar y rechazar. “Está en un error el que se crea socialista y acepte los dogmas, ritos y prácticas fanáticas de las religiones, pues el socialismo es la verdad y las religiones impuestas son errores” (Ramos 87). Capetillo desasocia la figura de Jesús de cualquier religión institucionalizada; incluso, en el “Capítulo VII” muestra una postura más atrevida y controversial aún, pues exhorta a los trabajadores a no aceptar ninguna doctrina hegemónica que no defienda los derechos de la clase trabajadora. Asimismo, presenta el espiritismo como el camino a la emancipación y a la libertad propia de cada individuo en la sociedad.

No olvidéis trabajadores que no debéis aceptar ninguna forma de religión que no empiece por aceptar la defensa de vuestro trabajo, que es la base donde descansa vuestra pobre felicidad doméstica, pues por mucho que os aumenten vuestro salario, siempre seréis robados y nunca os veréis rodeados de las comodidades. Instruíos en la Ciencia Espiritista, investigadla, analizad sus libros y aceptadla para ayudaros a emancipar del egoísmo y orgullo, para con vuestro prójimo. No creáis que Cristo os espera al final de la existencia: vuestra conciencia con todos sus defectos adheridos, prueba de nuestras imperfecciones, eso es lo que trataréis de no querer ver. (Capetillo 21)

Para la periodista, el espiritismo es una herramienta de crecimiento espiritual individualizado, totalmente independiente de cualquier institución religiosa o líderes del

clero, incluso de Dios mismo. Por tanto, el espiritismo no puede verse como una extensión de las religiones dominantes ni siquiera la interpretación que estas hacen de la figura de Jesús porque la enajenan del socialismo. La figura de él funciona siempre en relación con el prójimo, el espiritismo necesita la inclusión del socialismo -y de la anarquía- porque requiere siempre del colectivo. Es por esto que, la arecibeña no creía en un proceso de crecimiento individual, sino en un espiritismo en el que la persona crece según su interacción con la sociedad; un proceso particular que sólo se logra dentro del compuesto, las acciones que ejerce el sujeto hacia las demás personas.

Un ejemplo similar se ve también en el ensayo “Capítulo I” cuando hace un contraste entre el mensaje de Jesús y el de la Iglesia para exponerle a los lectores algunas de sus contradicciones, pero sobre todo la hipocresía de la organización eclesiástica y de sus seguidores. Capetillo escribe: “Cristo prohibió el adorar ídolos, y la iglesia romana lo exige. Cristo erigió un culto: el amor al prójimo, y lo practicó en su vida, perdonando a sus verdugos y calumniadores. Nosotros hacemos todo lo contrario, si nos calumnian nos vengamos y si nos burlan, nos burlamos y si ofenden con insultos denunciarnos” (9-10). Otro ejemplo que nos da la autora de la falsa moral de la Iglesia y de la hipocresía de los ricos la podemos leer en el texto “Situación del trabajador puertorriqueño”, en el que expone el caso de pobreza de los trabajadores. En el texto, Capetillo cuestiona la cristiandad de quienes adquieren riquezas por medios injustos y recalca la hipocresía del cristianismo que permite la explotación de otros seres humanos y el egoísmo, sin importarles que su lucro es la desgracia y miseria de otras personas.

También, enuncia que no es fructífero el rito de asistir a misa, para agregar luego: “¿Cuándo Cristo oyó misa? Eso fue inventado después, eso es inútil” (Ramos 93). Las

comunicaciones entre espíritus no requieren de espacios “sagrados”, aunque estas comunicaciones se dan usualmente a través de un médium. Dentro del espiritismo, hay discrepancias sobre cuál es el rol de esta persona:

. . . los médiums franceses aseguran que la reencarnación es un hecho, en tanto que los . . . los médiums británicos y estadounidenses declaran que no es cierto. ¿Cómo podemos conjugar esas discrepancias? . . . son un verdadero obstáculo para muchos espiritistas . . . Los espíritus afirman que después de la muerte no son omniscientes. Por el contrario, llegan a la otra vida con todos sus prejuicios, creencias y opiniones . . . se limita(n) a expresar su propia creencia, que puede o no ser verdad. (Carrington 46)

Ahora, lo que sí queda bien establecido en *El espiritismo libre de sincretismos religiosos* es que en la doctrina “no hay jerarquías (sacerdotes, ministros, maestros) y sus instituciones organizadas son de carácter civil y no religiosas. Sus directivos y médiums son voluntarios y no se les remunera por su participación” (51). Entonces, la infructuosidad que halla en la organización sistemática y en los dogmas desde su perspectiva anarquista, es también avalada y reforzada por la doctrina kardecista.

Basándose en esto, la ensayista retoma la figura del nazareno. Aunque se refiere a este bajo el nombre que se traduce a “El Salvador”, Capetillo descarta las Iglesias y sus dogmas para enfocarse en la forma correctamente moral de vivir: la vida de Jesús y su interacción con las demás personas. Sigue colocando su versión del espiritismo como la verdadera alternativa de progresión individual y comunitaria. Ella desea que el lector racionalice y aprenda a pensar por cuenta propia sin dejarse influenciar por las

instituciones religiosas. La líder obrera escribe un prefacio al ensayo “Introducción al estudio de la mujer” en el que justifica su trabajo literario y señala que:

Al publicar esta opiniones, lo hago sin pretender recoger elogios, ni glorias, ni aplausos. . . . vuelvo a publicarlas aquí con el fin de continuar mi propaganda sobre las condiciones femeninas en sus diversas manifestaciones. La mujer, como factor importante en la civilización humana es digna de obtener toda libertad. El actual sistema social con todos sus errores, se sostiene por la ignorancia y la esclavitud femenina. Comento la esclavitud de la mujer en el matrimonio; los inconvenientes que proporciona su ignorancia y la consecuencia de sus desdichas reflejadas en sus hijos. Y varios capítulos de asuntos diversos por creerlos útiles aquí donde hay tantos obreros. (Valle 87)

Sus justificaciones y deseos por eliminar el aparato religioso son importantes porque si bien no vive para apreciarlo, sus postulados van a ser base para la segunda ola del movimiento feminista en la segunda mitad del Siglo XX en Puerto Rico. En esta continuación del movimiento, las mujeres se ven y describen a sí mismas, en vez de definirse por los estándares de la Iglesia o del patriarcado. Por primera vez, se autoevalúan como grupo, sin importar la clase social. Las mujeres feministas de los años 70 reconocen que todas las puertorriqueñas urgían de mejores condiciones de vida, pues la desigualdad de género se manifestaba en “todas las esferas de la vida social y privada” (Vélez 17). Esto puede apreciarse como un ejemplo del resultado de la tercera lógica de dominio. A diferencia de la primera oleada, esta se basó en la unión y -al igual que Capetillo- entendieron que la lucha feminista no era solo una exigencia política, sino que

también era un asunto de derechos civiles básicos y dignidad humana. Algunas de las exigencias de estas mujeres fueron el derecho al aborto, leyes laborales que las respaldaran y protegieran, creación de centros de cuidado para sus crías, erradicación de prejuicios y discriminación, igualdad de derechos administrativos de bienes en el matrimonio, crédito bancario, patria potestad de los hijos, creación de centros de ayuda para víctimas de violación sexual y enmiendas a las leyes para proteger a las víctimas.

Básicamente, la autora establece un fundamento que permite la integración y reconocimiento de las estudiantes, obreras, amas de casa, profesionales, etcétera, como grupo oprimido, en una dinámica de sororidad. Al mismo tiempo, abrió camino para que las mujeres lucharan sin tener que abandonar su espiritualidad o filosofía moral. De hecho, Capetillo se convirtió en un ícono de la lucha feminista en la Isla.

Cuando leemos la obra de la escritora, vemos como ella reitera que no es necesario abandonar la espiritualidad para exigir calidad de vida. Para hacer su mensaje más contundente, repetidamente desasocia a la figura de Jesús de los dogmas del cristianismo, dejando saber que las instituciones religiosas como centros de adoración fueron posteriores a la vida del Unigénito, por tanto, innecesarias en la vida humana. La autora estudia la trayectoria de éste en la Tierra para liberarla de las distorsiones popularizadas, pues entiende que el catolicismo desvirtúa la obra de Cristo y como efecto, reproduce un mensaje errado sobre lo que debe ser el cristianismo. Entonces, en su percepción, él sí es un ejemplo para emular, pero como un sujeto que llevó una vida espiritual correcta, que sirve como guía, pero no es la “salvación”. Reconocer a Jesús y aceptarlo, creerse salvo mientras se lleva una vida de egoísmos, deslealtades y explotación de otros no es sino una mentira. Ella no cree en la promesa de un paraíso,

sino en el crecimiento del espíritu mediante acciones buenas hacia los demás. Jesús no es el Mesías, es un ejemplo de evolución del espíritu por su carácter socialista, de amor al prójimo. El progreso espiritual no es en relación con Dios; este más bien recae en la hermandad, en el deseo de crecimiento propio, mas nunca en Jehová o alguna otra figura divina. En “Mi profesión de fe” indica que:

. . . la implantación del socialismo que es abnegación, dulzura, modestia, templanza, ‘uno para todos y todos para uno’ seguros escalones que conducen a la perfección humana, para la libertad y el progreso espiritual indefinido aun por la pluralidad de los mundos habitados superiores. Instruyámonos para purificarnos, eduquemos nuestra voluntad para el ejercicio del bien, y dejemos consumir bajo el influjo de la razón, el fuego de las pasiones, en holocausto a la emancipación humana, para la persecución del progreso espiritual. (Ramos 88)

Ve entonces la ensayista una relación directa entre la progresión espiritual y el socialismo (y anarquismo) porque la moral únicamente tiene sentido si es ejercida hacia la pluralidad (edificación de la comunidad global). Una persona no puede ser moral y estar desconectada de la sociedad. Entonces, las instituciones religiosas que promueven aislamientos o que buscan implementar fórmulas estándares aplicables a todas las personas sin considerar que cada individuo es diferente, que se encuentra en etapas diferentes dentro de la evolución espiritual ni su constante forma de interactuar con las demás personas son organizaciones inútiles. Las religiones, aunque estén basadas en la vida de Jesús, son para ella un daño a la sociedad. Esto se evidencia en el texto “A mi

hija Manuela Ledesma Capetillo”³⁶ en el que la autora aconseja a su hija y le pide que sea buen ser humano y no una “cristiana de rutina”; espera que ella logre interpretar por sí misma el mensaje de Cristo sin la contaminación de oír misa, la confesión o el comulgar (Ramos 96). Luego, enlista las acciones de amor hacia el prójimo que espera de ella y le pide que visite y ayude a los pobres y a los presos, que les lleve consuelo y algo que los instruya (96). La figura de Jesús debe ser reflexionada e interpretada por las personas y no por instituciones religiosas. Él es para la autora un espíritu ejemplar a seguir, y sus acciones hacia el prójimo responden a los valores del socialismo. La reinterpretación del obrar de Cristo y su carácter socialista es otro de los cambios drásticos que le hace la autora al espiritismo kardecista. Basándonos en la forma de vivir que ejerció la escritora, entendemos que Capetillo, al igual que Cristo, se propone como modelo a seguir, aunque no lo anuncia de forma textual.

E. LA SUMA DE IDEAS ANARCO-COMUNISTAS AL ESPIRITISMO

Otro cambio importante en la reformulación del espiritismo kardecista que hace Capetillo es la inclusión de las ideas anarquistas y comunistas. De hecho, en el ensayo “Anarquismo y espiritismo”, hace un llamado directo a “compañeros de trabajo, hermanos en ideas, tanto socialistas, espiritistas y anarquistas”, combinación que resume su propuesta moral, pues entendemos que la autora utiliza como sinónimos los términos “socialismo” y “comunismo”. De hecho, ella explica en el ensayo “Mi profesión de fe”

³⁶ En adelante, nos referiremos a este texto como “A mi hija”.

por qué se identifica como socialista y expone su aspiración a que “todos los adelantos, descubrimientos e invenciones establecidos, pertenezcan a todos, que se establezca su socialización sin privilegios . . . Yo mantengo mi opinión de sentirme partidaria decidida del no gobierno. Socialismo ácrata” (Ramos 87). También indica que, aunque hay compañeros socialistas que ven la necesidad de un Estado regulador de las riquezas, para ella es innecesario porque está convencida de que el socialismo anarquista no es una utopía, sino un sistema posible de implementar.

La sindicalista percibe en la moral anarquista un nivel de raciocinio capaz de lograr la emancipación humana. En efecto, describe a los anarquistas como “los hombres y mujeres más justos”, según lo indica en ese mismo ensayo (Ramos 104). La escritora reconoce que el anarquismo se distingue por ser ateo y por no seguir a ninguna institución religiosa o forma de espiritualidad. Sin embargo, aunque ella tampoco cree en las interpretaciones de Dios como ente divino ni en la moral de las instituciones religiosas, sí cree en la existencia de un mundo espiritual. Es aquí donde su cosmovisión entra en conflicto con los ideales anarquistas. Cabe señalar que el movimiento anarquista en Puerto Rico llevó su propaganda a través del ejemplo de sus vidas y no como en otros países que ejercieron la violencia revolucionaria (Meléndez 2) y, entendemos que, este factor será decisivo para ella al momento de reformular el espiritismo kardecista.

La actitud pacífica de los anarquistas en Puerto Rico y, sobre todo, su interés por la clase trabajadora va tan a la par con las ideas de Capetillo que, esta identifica en el movimiento un amor genuino por el prójimo, aun cuando el tema de su espiritualidad estaba en cierta medida en conflicto con el anarquismo. Entonces, la autora busca concordancia entre ambos movimientos. En el ensayo “Anarquismo y espiritismo”

explica que no hay ningún problema de coexistencia entre estas dos ideologías: “muchos ignorantes dirán cómo pretendo unir [a] los anarquistas y espiritistas. ¿Qué acaso los anarquistas no tienen alma o la tendrán constituidas de otras maneras?” (Ramos 104). Capetillo parte de una premisa muy sencilla, todo aquel que tenga y crea en los espíritus puede ser espiritista. Ahora bien, de inmediato deja claro que existe más de una forma para serlo cuando indica que muchos supuestos espiritistas desearían ser como los verdaderos anarquistas, pues la autora entiende que a ese tipo de espiritistas les falta “fraternidad universal” (104). Con estas expresiones, vemos que no le resta valor al movimiento anarquista por el hecho de que estos defienden el ateísmo y niegan la creencia de la progresión espiritual. Es necesario apuntar que, en general, “los anarquistas de principios de siglo consideraban el anarquismo como la idea redentora que extirparía todos los males sociales sufridos por los trabajadores” (Meléndez 134), por tanto, la inclusión de la anarquía en el espiritismo no es un pensamiento aleatorio de la arecibeña, sino una convicción firme que tiene sobre el movimiento.

Para ella, tiene más valor un sujeto ateo que no cree en los espíritus, pero que trabaja por la justicia social y el bienestar común de todas las personas que un espiritista que cree en la reencarnación de las almas, pero que no lucha por la igualdad y la dignidad humana. Es decir, que la creencia espiritual se hace nula si no se vive la práctica de amor al prójimo. La anarquía le da entonces a ella la fracción que necesita para tener un proyecto moral de reconstrucción social entero. Para Shaffer, la anarquía y el espiritismo kardecista tienen fines sociales comunes. Shaffer escribe:

Spiritism and anarchism overlapped in other areas. Besides the sympathetic approaches to secular, rationalist education and the joint

anticlericalism, both movements cooperated in antialcohol campaigns; both were strongly opposed to the death penalty; both promoted the importance of female leadership and women's "revolutionary" roles beyond the traditions of *marianismo*; and spiritists could join anarchists to support proworker initiatives. (Shaffer 98)

Asimismo, Marcano indica que el anarquismo y el espiritismo de Capetillo funcionan como complementos ideológicos porque un movimiento facilita la comprensión del otro (216). Sin embargo, aunque compartan algunos fines comunes, los discursos son opuestos en el modo de practicarse. El espiritismo se fundamenta en la resignación y la anarquía, en la transgresión y en la resistencia. En realidad, las filosofías en las que la clase trabajadora encuentra amparo y posibles soluciones a sus problemas como clase enfrentaban casi siempre al poder legítimo, ya sea en las exigencias al patrono y al gobierno o en su también intento de definirse como sujetos. Sobre la participación y el rol de la clase trabajadora en el proceso de redefinición múltiple del país y su resistencia al orden dominante Ramos agrega:

Huelgas, manifestaciones, veladas literarias y la proliferación de escritos obreros en periódicos, tribunas, obras teatrales, panfletos, consignas, registraban la emergencia de una cultura constataría que combatía por abrirse un lugar y así redefinir los límites del territorio severamente exclusivo de las instituciones políticas y culturales del país. (13)

En efecto, Meléndez Badillo explica que el movimiento anarquista en Puerto Rico ve la urgencia de cuestionar y contestar las imposiciones de quienes administraban la Isla, pues este grupo "optó por desconfiar y rechazar cualquier aparato político gubernamental

sin importar su postura, tanto de izquierda o derecha, lo cual le ganó varios enemigos a través de sus anales” (32-33). Como resultado a todas estas dinámicas confusas entre los múltiples sectores y sus propuestas, la periodista estudia los dos movimientos y reformula uno con el otro, la complementación que se alcanza emana de la reflexión, reescritura y resignificación de la obra de Kardec. Constantemente, busca ideas que lleven a una mejor estructura social y no descarta combinar campos académicos o estudios para lograr su meta. Un ejemplo de esto es cuando ella escribe:

Considero tan unidas la sociología y la psicología que no veo medio de separarlas. Dios no molesta, para propagar el socialismo anarquista, ni se opone a ninguno de los procedimientos que emplean los ácratas. . . . hay quien se cree con derecho de acusarme porque creo o propago, o afirmo tal o cual idea: Y eso es una forma de tiranía que destruye la ley de la fraternidad y engendra odios y rencores inútiles y perniciosos y antiprogresistas. (Valle 172)

Como explicamos anteriormente, *El libro de los espíritus* produce un discurso conformista que no ataca al sistema de clases, lo que es un asunto extremadamente conflictivo para la ensayista. También debemos considerar que, el espiritismo que llegó primero a la Isla fue uno elitista, de acaudalados que buscaban mantener su estatus social, la alianza de clases, mientras que el anarquismo defendía -y aún defiende- la emancipación del proletariado. Para ella, seguir esta filosofía en desconexión con la situación socioeconómica de los más desafortunados es practicar un espiritismo inmoral e irresponsable.

La escritora percibe una diferencia (que más que retórica, es práctica) entre los anarquistas y los espiritistas. La misma recae en la forma en la que ambos grupos manejan o reaccionan ante la desigualdad de clases y la de género. Pasa a ser entonces el anarquismo el ingrediente que le falta al espiritismo por su genuino interés en la justicia social. Es importante recordar que “aunque el anarquismo es una ideología apolítica, caló hondo en dentro de los movimientos obreros . . . compartían la misma explotación y no poseían nada. El anarquismo se presenta entonces como un ideal de justicia ante semejante situación” (Meléndez 101). La realidad de una sociedad económicamente disímil conlleva a que la anarquía pase a ser un elemento integrador en su proyecto moral.

En el ensayo “A mi hija”, la autora se declara anarquista y creyente tanto de la pluralidad de existencias como de la inmortalidad del alma. Luego, procede a hacer una comparación directa entre los dos movimientos porque sabe que hay personas que se oponen a ver sus similitudes; ella menciona que las finalidades que persiguen los espiritistas y los anarquistas son las mismas, pero eleva al anarquismo sobre el espiritismo por su capacidad de no conformarse con la miseria (Ramos 99). En su comparación explica que mientras los espiritistas creen que no hay efecto sin causa y que, por ende, quienes pasan hambre e injusticia es porque la han hecho pasar, los anarquistas dicen no aceptar carecer de lo necesario y tener que terminar pidiendo limosna después de haber trabajado toda la vida. Es decir que, los segundos, toman las acciones necesarias para combatir la indigencia. En palabras más breves, los anarquistas se mantienen en un rol activo, a la defensiva de un sistema que quiere explotar a la clase pobre y trabajadora. Meléndez Badillo expone sobre este punto:

Luisa did not understand how spiritualism could be used as a philosophical shield for people to hide behind and avoid the fight against injustice. She believed that spiritualism and anarchism were identical in terms of the end they pursued. In practice, however, they differed in their understanding of poverty and the actions required to remedy it. Luisa could not accept any justification for deprivation and injustice, it was necessary to fight against it. (179)

Coincidimos con Meléndez Badillo en el aspecto de que hay un objetivo común entre el espiritismo y el anarquismo, pero entendemos que esa finalidad común quien realmente la logra es Capetillo al reformular el espiritismo para intentar abolir el sistema de clases y sus alianzas establecidas. De hecho, en ese mismo escrito agrega que los espiritistas no temen en valerse de la explotación para disfrutar de comodidades; contrario a los anarquistas, quienes rehúyen de cualquier remedio perverso o artificioso y buscan formas prácticas y justas de satisfacer sus necesidades sin tener que incurrir al crimen o al fraude (100). Es notable que en el texto ella no solo desea subrayar las debilidades del espiritismo, sino que además resalta las virtudes del anarquismo y su propaganda a favor de la emancipación de la clase obrera.

Su conflicto con el espiritismo kardecista recae en su actitud pasiva hacia la injusticia social que sufre el proletariado, en el que se justifica que las personas pasen hambre con la creencia de “un posible mal hecho en otra existencia”. Los espiritistas en su actitud pasiva ni siquiera se atreven a decirle a los trabajadores que aboguen por el aumento de salario o que apoyen la huelga porque todo el mal que viven tiene un propósito de expiación y crecimiento. De hecho, Kardec indica en “El espiritismo en su

más simple expresión” que la doctrina mitiga los pesares de la vida, calmando los temores e incertidumbres del alma y que su propagación eliminaría doctrinas materialistas (5). No obstante, no ofrece en el texto un plan de acción a ejecutar entre los seres humanos para eliminar los materialismos y las diferencias sociales. El concepto fraternidad queda ambiguo en su obra. Es por esto que, Capetillo responde a dichas inconsistencias escribiendo ejemplos concretos sobre el materialismo y la injusticia social. Incluso, sostiene que dejar morir de hambre y desnudez a personas es un crimen tan terrible como el asesinato inclemente.

En el escrito, la arecibeña cuestiona a los espiritistas que no se atreven a decirle al trabajador que padece la miseria que vaya y asalte las panaderías, puesto que no tiene sentido que habiendo qué comer haya gente muriéndose de hambre. Además, añade que la fortuna del dueño de la panadería, éste la hizo a base de la explotación de los obreros y que mientras uno se enriquece, la otra mayoría que trabaja se empobrece. “Los espiritistas dicen que se debe respetar la propiedad privada, ¿aunque se muera la gente de hambre? ¿Vale más la propiedad de uno o dos individuos que la vida y salud de miles de personas?” (Ramos 101). Queda en evidencia nuevamente la influencia de la corriente marxista en la obra capetillana. El economista alemán destaca la contradicción de desear proteger lo que para una mayoría es inexistente.

Os horrorizáis de que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en vuestra sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros. Existe para unos pocos, precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a

condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad. (51)

Desde una mirada anarco-comunista, ella expone que los anarquistas ven el destino de los trabajadores dentro del capitalismo religioso. Estos saben que el sistema de clases los explota hasta la vejez y que deja a los obreros abandonados en el hospital y pidiendo limosna en la última etapa de sus vidas. Ante esa realidad, exhorta a la lucha organizada para exigir así derechos y para evitar a toda costa que el ser humano termine degradado por el sistema que lo abusa hasta la enfermedad y luego se desatiende y lo descarta. Los anarquistas no creen en la propiedad privada porque saben que es producto del egoísmo y de la explotación; por tanto, respetarla sería ir en contra de sus ideales, una hipocresía. Por su parte, los marxistas entienden que: “El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa” (Marx 48).

Una vez más, la líder vuelve a tachar de errónea cualquier religiosidad en la que la vida y el bienestar de todos los individuos no sea el objetivo principal, por lo que se opone al discurso del filósofo francés, quien romantiza la pobreza y quien expone las situaciones negativas como un beneficio para el alma. Asimismo, objeta cualquier idea de otros espiritistas que martiricen a las personas pobres y les pida resignación. Estas acciones son para la autora comportamientos inmorales y criminales dentro de la doctrina, de los cuales ella nunca va a ser partícipe; expresa que jamás lo diría y mucho menos en nombre del espiritismo. Para ella, lo material nunca puede ir por encima del valor humano. “For her, the anarchist provided an example of sincerity and social commitment she admired while, on the other hand, the spiritualist appeared indifferent to

those in need. Luisa criticizes their explanations for poverty and proposed remedies . . . ” (Meléndez 179).

Otra debilidad que ve la feminista en el espiritismo es que este permite el consumo de alcohol, aunque aclara que debe ser un consumo moderado. Sin embargo, ella entiende que este es un producto que ha llevado a muchos a la miseria. Equipara la desgracia con el alcohol por dos motivos: el primero, por la forma violenta con que se produce; segundo, por la degradación que provoca en las personas su consumo. Sus conflictos con las ideas espiritistas también recaen en la flexibilidad de la ideología de entremezclarse con corrientes religiosas. “No comprendo el espiritismo que acepta costumbres, dogmas y ritos de caducas instituciones llamadas religiosas. Tampoco lo entiendo amoldándose a las prácticas explotadoras del régimen capitalista” (Ramos 103).

En fin, la líder sindicalista ve en el espiritismo valores loables que permiten alcanzar una vida de justicia social, mas nunca ignora las debilidades de este movimiento. Al contrario, las subraya y busca formas de subsanarlas para que dicha filosofía tenga coherencia entre la vida individual y la colectiva. Aunque la líder obrera le indica a su hija que está de acuerdo con las ideas de la pluralidad de existencias, los diversos mundos habitables, la encarnación y la armonía universal, ella no logra identificarse del todo con el espiritismo kardecista y por eso extrae prácticas del anarquismo y del comunismo para insertarlas en la reformulación que le hace a este. En el proceso, nunca deja de reconocer la complejidad de las ideas de ambas corrientes. Tampoco niega que, a pesar de su discurso altruista y de solidaridad, muchos espiritistas ven a los anarquistas como “partidarios de tirar bombas” y, por tanto, como contrarios al pacifismo espiritista. Luego abunda que, desearía que estos espiritistas le definieran el movimiento, que si a ella le

preguntan no sabría definirlo porque ella lo entiende “de un modo tan distinto... que no lo aceptarían...” (Ramos 103). Capetillo entiende que la doctrina de Kardec tiene errores y no solo los señala, sino que además los corrige con el anarquismo para que el espiritismo realmente sea un movimiento que busca la justicia y dignidad para todas las personas.

En el ensayo “Capítulo I” subraya:

Destruyendo la base, cae la estatua. Trabajemos luchando porque cada cual tenga lo que le pertenezca; no es justo que miremos con indiferencia, que después de una vida de trabajo como el que realizan los trabajadores en las haciendas, tengan por resultado pedir limosna o ir al hospital con equipo de ropa que hay que admirar, y esto en los pueblos que hay hospital. Procuremos extirpar estas costumbres en esta generación que crece para que no se acostumbre a ese sistema explotador. Qué sean prácticamente cristianos y no en forma[s] exteriores cumpliendo ritos y aceptando dogmas estúpidos y ridículos que entorpecen las ideas, y que con ir a templo ya se creen cristianos, confesarse con el cura, comulgar u oír misa. (8)

La escritora remueve del espiritismo kardecista todo lo que no representa sus ideales. Es decir que, ella aboga por la inclusión amplia y de igualdad de condiciones dignas en el mundo terrenal para cualquier alma en progresión. Como portavoz de estas ideas, hace un distanciamiento. Deja saber a sus compañeros anarquistas que el espiritismo necesita cambios y que los espiritistas elitistas no son aliados. También sostiene cómo este grupo de espiritistas adinerados y miembros de la Iglesia católica

temen a los señalamientos que les hacen los anarquistas acerca de sus falsas conductas morales, al punto que los desacreditan: “nuestras ideas libertarias son para ellos, los de negras sotanas y sus satélites, ¡el ESPECTRO ROJO!... que los hace bambolear en sus carcomidos cimientos. La verdad los molesta como la luz a los búhos; y huyen a ocultarse en las sombras del fanatismo que han fabricado” (Capetillo 5).

Los anarquistas denunciaban y criticaban constantemente las prácticas y creencias de la Iglesia y de la clase acaudalada. Este grupo privilegiado los llamaba “el espectro rojo”, pero según la autora el nivel de moralidad de los anarquistas sí era real y justo, no fingido como el de los ricos, los ministros y otros líderes clericales. Cabe señalar que, en Puerto Rico, según expone Meléndez, ni la anarquía ni el comunismo eran bien vistos por los líderes políticos, clase acomodada y medios de comunicación; antes bien, “la prensa puertorriqueña a principios de siglo utilizaba el término ‘anarquista’ en tono despectivo” (33). Asimismo, agrega que tanto la prensa como la literatura puertorriqueña de la época distorsionaban las ideas anarquistas, deformando el movimiento, lo que provocó “su exclusión dentro de la academia, la cual se encargaba de producir y propagar su discurso oficial de la historia” (37). Su inclinación y defensa de la superioridad moral anarquista también explica la exclusión de la autora dentro del grupo de intelectuales decimonónicos puertorriqueños.

Norma Valle apunta que el último tercio del Siglo XIX y las primeras décadas del Siglo XX fueron los años más activos para el movimiento anarquista internacional, en el que se combinó el anarquismo violento con asesinatos de dirigentes políticos y monarcas europeos con el anarco-sindicalismo que cambió los paradigmas de la lucha obrera (24). En cuanto a la arecibeña, percibimiento que ella entiende el anarquismo desde una

postura pacifista, mas no se ciega ante la realidad de un Estado capaz de asesinar a anarquistas como a “Ferrer³⁷ en España, Kotoku en el Japón y los otros en Chicago” (Ramos 107) y en ese mismo escrito hace una diferenciación entre la violencia del oprimido y la violencia del opresor cuando agrega: “Y aún así no quieren explosivos ni supresiones. ¡Si son necesarios que se utilicen! ¿Acaso los gobernantes solo tienen el derecho a matar?” (107). Hacer esta diferenciación también es parte de la ideología marxista: “el proletariado no tiene nada que salvaguardar; tiene que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente” (Marx 45). Los valores que promueve el anarquismo son una forma natural de vida para la autora porque elimina todos los caracteres inarmónicos y antinaturales que despojan a las personas de su humanidad, es decir, los gobiernos, el matrimonio, la propiedad privada, la explotación, el alcoholismo y lo antihigiénico (Marcano 208). Asimismo, Meléndez Badillo expone cuál la visión que tenían los anarquistas del gobierno y cita fragmentos de un texto publicado en el periódico *Voz Humana* el cual ejemplifica dicha visión:

El gobierno fomenta la estratificación de la sociedad y crea jerarquías en donde se distribuye el poder fragmentariamente y por consiguiente, “mientras más se ha arraigado la idea del poderío, mientras más y más se ha extendido la idea del privilegio mucho más se ha sentido la necesidad de hacer esclavos”. Por ende, “¿qué le puede importar al obrero el derecho al sufragio, la igualdad ante la ley y la libertad de trabajo, si . . . es un simple esclavo del capitalista que lo aniquila,

³⁷ La autora hace referencia al español Francisco Ferrer y Guardia quien se desempeñó como líder del movimiento anarquista en Barcelona. Asimismo, hace referencia a Kōtoku Denjirō, quien introdujo las ideas anarquistas en Japón.

. . . a sus caprichos?”³⁸ (139)

Igual que los anarquistas, ella tenía una idea muy clara de cómo debía ser el futuro y este no debía poseer jerarquías que benefician a una minoría y esclavizan al resto de los seres humanos en el colectivo. Para eliminar estas categorías, la autora señala como paso primordial la necesidad de acceso a la educación para todas las personas. En efecto, el bienestar colectivo es el pilar de la ideología anarquista. Richards, en *Malatesta: Pensamiento y acción revolucionaria* define la anarquía como: “una sociedad fundada sobre el libre acuerdo, en la cual cada individuo puede lograr el máximo desarrollo posible, material, moral e intelectual, y encuentre en la solidaridad social la garantía de su libertad y su bienestar” (21). Esta idea se ve reflejada en el trabajo de la ensayista. Su fe en la solidaridad y en la instrucción como herramientas emancipadoras es un tema recurrente en su obra y en sus discursos. Este interés y defensa por la enseñanza de los trabajadores es un elemento que sustrae del anarquismo. El hecho de que su nivel educativo le permitiera tener una condición de trabajo más adecuada y justa le confirma esta creencia, pues entendía que una mejor educación resultaría en la construcción de una sociedad compuesta por hombres y mujeres libres. Estas ideas son dignas de comparar con las del canon masculino. Los nacionalistas también defendían un plan de alfabetización. Sin embargo, sus motivos eran distintos. Por ejemplo, Antonio S. Pedreira y José de Diego proponían utilizar un modelo de educación (de corte europeísta) para el blanqueamiento cultural de los negros y mulatos (Rodríguez 94). En otras palabras, establecer un programa educativo de “asimilación” al sujeto blanco. El discurso

³⁸ Meléndez Badillo cita la nota informativa “El ideal del siglo XX”, publicada en el periódico *Voz Humana* el día 2 de septiembre de 1906, p.1. Asimismo, aclara que si bien fue un planteamiento escrito por un autor extranjero, el hecho de que se publicase en la prensa local puertorriqueña evidencia que la postura era compartida.

nacionalista pretendía usar el racismo biológico (eugenismo) para borrar los elementos negros y mestizos, tanto en los fenotípicos como culturales.

En *Insularismo* la “comunidad imaginada” de la nación puertorriqueña se construye como una alianza horizontal determinada por un discurso que se presenta a sí mismo como autoritario y masculino. La “voz autorial” o “seminal” del ensayo traza el esquema de una cultura nacional marcadamente paternalista, que incorpora al pueblo, pero siempre en su condición de subordinado o inferior; reafirma el prejuicio racial, ya que excluye a negros, mestizos y mulatos (para Pedreira los males del país tenían su origen en la mezcla racial) y niega la participación de las mujeres en los procesos culturales. (Sancholuz 3)

Rodríguez Vázquez apunta la extremosidad de la racialización dentro del discurso de Pedreira, pues no sólo rechaza o reniega de las expresiones culturales de la población visiblemente afrodescendiente y la mestiza, sino que ve en las figuras de los académicos -y hombres negros- José Celso Barbosa y Rafael Cordero el modelo a seguir. Reconoce la figura de ambos como personas negras que supieron adaptarse e integrarse a la cultura blanca europea (el negro con conducta de blanco). “Eso es lo que representaban Rafael Cordero y José Celso Barbosa. Hombres negros, ejemplares, formados en la cultura blanca, que supieron vencer las predisposiciones de su raza a través de la educación” (100). En otras palabras, el negro, el mestizo y el mulato no podían ser parte de la patria (comunidad imaginada) a menos que “se comportaran” como blancos europeos. En realidad, el patriotismo y el racismo se entrelazan fuertemente en el discurso nacionalista dominante. De hecho, Anderson explica lo común de la insistencia

de los intelectuales progresistas y cosmopolitas de otorgarle “un carácter casi patológico” al nacionalismo, fundamentado en el “temor y el odio a los otros” (217).

En el caso de Puerto Rico, el temor era la afrodescendencia, pero para los nacionalistas, la salvación estaba en que la mayoría de la población era blanca y en que el jíbaro blanco o mestizo³⁹ tenía genéticamente la posibilidad de ser reformado. El argumento de “aprovechar la posibilidad biológica de reforma” para educar al jíbaro blanco o al mestizo, no únicamente pretendía borrar o invisibilizar la herencia africana; también, otro propósito y punto importante a señalar es que detrás del interés de los patriotas por alfabetizar a la nación se hallaban motivos personales. La promoción de educar a las masas jíbaras también se relaciona con la fundación de partidos políticos de los criollistas⁴⁰, cuyo fin era tener el control político administrativo que el gobierno estadounidense les negaba ya que el puesto a la gobernación era otorgado por el presidente de los Estados Unidos. Es más, no fue hasta 1946 que la Isla tuvo un gobernador puertorriqueño, Jesús T. Piñeiro, quien fue nombrado para dicho cargo por el presidente Harry S. Truman. Como dato adicional, apuntamos que no fue hasta 1948 que Puerto Rico tuvo a Luis Muñoz Marín como su primer gobernador electo.

Los nacionalistas reconocieron que el estatus como élite intelectual y -por tanto, con derecho administrativo natural- solo lo alcanzarían mediante el respaldo de la población jíbara, pero para que las masas supieran escoger a sus líderes nacionales debían ser educadas y culturalmente blanqueadas. Entonces, este grupo social se “convirtió en

³⁹ En la figura del jíbaro mestizo, es importante señalar que la descripción (o imaginación nacional) que distingue a este es aun dentro de la caracterización fenotípica predominante en personas de raza blanca.

⁴⁰ La asociación entre la figura del jíbaro con los partidos políticos de corte criollista se fortalece con la fundación del Partido Popular Democrático liderado por Luis Muñoz Marín en 1938, cuyo logo es la silueta de perfil del jíbaro puertorriqueño.

portavoz del progreso y la modernidad...compuesta en su mayoría por hombres, casi todos blancos y educados en el extranjero” (Barceló 1) y su falso discurso de superioridad puede catalogarse como el típico *racismo colonial* que se construye en la sociedad mediante la “solidaridad entre los blancos” (Anderson 233). Sus escritos se orientan a educar ciudadanos a través de la definición de la identidad puertorriqueña masculina, sus costumbres europeas, sus relaciones con la familia y su deber heroico con la patria.

Capetillo no ve la educación como un “producto de limpieza” racial. Tampoco desea incorporar a las masas campesinas al proyecto criollista ni a sus partidos políticos. De hecho, su participación en el Partido Socialista de Puerto Rico en 1921 era más bien una forma de organizar a los obreros y defender sus derechos, pero para ella, no había que restaurar al campesino como creían los hoy reconocidos como “próceres”. Al contrario, en sus señalamientos apunta que la urgencia de transformación recae en la estructura del sistema: la falta de oportunidades, el acceso a la educación y a la salud. Los nacionalistas enfocaron su discurso en la rehabilitar al jíbaro de sus vicios: concubinato, la superstición, los juegos de azar, el alcoholismo; estos hombres debían ser educados con el fin de que les dieran la victoria en las urnas (Scarano 69). Por su parte, la autora ofrece un discurso contestatario y sin intereses personales. Ella no tiene aspiraciones políticas, no desea ningún puesto de gobierno porque el anarquismo no cree en la institución del Estado.

En sus ensayos, la alfabetización no sólo es presentada como la alternativa para obtener mejores condiciones de vida, sino que también es el elemento vital para eliminar la disparidad de género, puesto que los hombres no únicamente tenían más derechos que las mujeres, sino que también tenían derechos sobre las mujeres, lo que las condenaba a

la dependencia y a la subordinación. La educación del campesino y del obrero, según la ensayista, abren el camino para construir condiciones de trabajo dignas, donde la persona pueda crecer espiritualmente, proveer a su familia y tener una calidad de vida decente que cubre con las necesidades básicas humanas. En su sociedad imaginada -y educada- la división de clases desaparece porque de otra manera sería imposible conseguir la igualdad y la vida justa. Al eliminar las jerarquías, se elimina el dominio legítimo.

Al leer su obra, podemos interpretar que -para ella- el capitalismo es una manera legal de ejercer la violencia, pues esa mayoría explotada ha sido enteramente reducida y humillada por quienes controlan la economía. No obstante, esta agresión no es únicamente a nivel financiero, sino que además agrede la integridad humana. La autora incluye la anarquía en su resignificación del espiritismo porque solo así se lograría la justicia social, lo defiende “as a return to the natural and healthy state of human beings” (Meléndez 180). En sus textos, Capetillo aboga constantemente por los grupos marginados y exige el desarme de cualquier institución académica, social, eclesiástica y gubernamental que favorezca la desigualdad de clase y de género, “la propuesta educativa capetillana es en gran medida el des-aprendizaje de normas de comportamiento que no promueven una sociedad igualitaria” (Bird 163).

Para implementar su proyecto moral, es necesario deshacerse de los moralismos religiosos previos, de corte singular. La anarquía combate esos individualismos porque eleva la importancia del concepto “fraternidad” (comunidad). Esta idea es lo que va a lograr unir a los dos movimientos, ya que en el espiritismo es mandatorio vivir en sociedad⁴¹ de forma efectiva para el avance en la escala espiritual. Entonces, el

⁴¹ Para los espiritistas, el ser humano ha sido diseñado para vivir en compañía. Quien quiera vivir enajenado de la convivencia en sociedad, es considerado egoísta, un espíritu alejado del camino a la

espiritismo que propone Capetillo no sólo es apático, sino que también es anticlerical, anarquista y comunista. En este trabajo, al espiritismo reformulado de la autora lo llamaremos “espiritismo capetillano”, el cual es de carácter apático y su fin es redefinir el concepto “moral” para alcanzar la emancipación de los pobres y de la clase obrera mediante la educación de las personas sobre la igualdad, la fraternidad, la justicia social y la dignidad humana. Lo más interesante del espiritismo capetillano es que la autora no solo reforma el trabajo de Kardec, sino que además reinterpreta la figura de Jesús y las enseñanzas que este ejemplifica en los textos sobre su vida y obra. Esto le permite a la autora llevar así un mensaje integrador y de armonía universal. También, modelar lo que cree pasa a ser una esencialidad en su estilo de vida, tanto desde la perspectiva espiritista como de la anarquista.

Curiosamente, aunque en Puerto Rico las ideas anarquistas y comunistas tuvieron mayor apego en el movimiento obrero de inicios del siglo XX que el espiritismo, a largo plazo, estas ideas se debilitaron; sin embargo, el espiritismo es más visible dentro de la actual sociedad puertorriqueña. En realidad, la dinámica en la que interactúan la anarquía, el comunismo y el sindicalismo no fue una tendencia que ocurrió únicamente en Puerto Rico, pues en otros países latinoamericanos, muchos ex anarquistas y sindicalistas se organizaron en partidos comunistas, lo que causó una fuerte influencia de sus ideas dentro de muchos movimientos sindicales dentro del movimiento obrero, los comunistas fueron diestros a la hora de crear organizaciones con títulos altisonantes pero, en muchos casos, carecían de miembros y de apoyo real (Cole 267).

perfección. Según el espiritismo, el mal de la reclusión absoluta se da porque al no darse el contacto con otros seres humanos, automáticamente se deja de otorgar amor y caridad hacia las otras personas, interrumpiendo así el proceso de perfeccionamiento.

El estudio y fusión de estos tres movimientos en sus escritos son -aunque no lo menciona- un intento de descolonización en el sentido de que busca quebrar toda dependencia política, pero también toda dependencia humana, especialmente, en las relaciones patrón/jornalero y hombre/mujer en el matrimonio. Su propuesta moral rechaza cualquier forma de dominio, ya sea a nivel doméstico o internacional. La activista desea la independencia económica, social, cultural y espiritual de todas las personas, ya que evidentemente el sistema de subordinación de clases y de género es un impedimento para alcanzar tal meta. Por tanto, promueve la disolución absoluta de toda la moral hegemónica y la reconstrucción de la sociedad, cuyo éxito inicia en la edificación individual y culmina en la edificación colectiva (universal). Su escritura es entonces subversiva porque: uno, arremete sin miedo contra las instituciones religiosas y del poder estatal; dos, porque logra unir de manera coherente el discurso anarco-comunista y el espiritismo; tres, porque si bien redacta apoyando sus ideas en la ciencia, la teoría, la filosofía y la literatura, más nunca abandona su estilo cortante, coloquial, sencillo y directo, incluso dentro del género del ensayo (texto definido como académico).

Sobre la redacción de la líder feminista, Centeno Añeses sostiene que a la ensayista: “no sólo sus ideas la separan de los escritores profesionales que pueblan nuestra historia literaria. Su sintaxis no es siempre homogénea en sus escritos y está apegada a la oralidad. . . o que es más pronunciado en unos libros que en otros” (199). De igual forma, agrega que:

La palabra de Capetillo es anti-hegemónica, característica que comparte con las demás mujeres que escriben, aunque su condición social y sus

postulados teóricos le confieren a sus escritos un carácter todavía más contestatario y subversivo que el de las autoras procedentes de otros estratos sociales. El lugar en el que sitúa la palabra no es el de la poesía, género en el que se confinan muchas autoras, tal vez porque el lenguaje poético no es tan abiertamente confrontativo como el ensayo y por la prevalectante de que este es un género propio de mujeres, entendido esto en el canon de la literatura hispanoamericana. (201)

En general, la activista narra sus propias vivencias, lo que sensorialmente atestigua y luego reflexiona o juzga el contexto que experimenta. Sus ensayos se enriquecen de una historia silenciada, no de la que cuentan los libros historiográficos, sino de lo que padecen los obreros y marginados cercanos a ella. Centeno Añeses expone algo similar en cuanto a la finalidad del periodismo sindicalista y sostiene que: “Como parte de la cultura de resistencia del grupo subalterno que la produce, la literatura obrera cobra un mayor valor, puesto que rehace la historia y suple las ausencias de la literatura oficial o de las élites al narrar desde una perspectiva alternativa” (53). El trabajo literario capetillano (incluyendo sus notas periodísticas) reconoce la situación y la existencia de los explotados e intenta darles el lugar que realmente se merecen en el colectivo, no solo por sus aportaciones, también lo hace desde un punto de vista espiritual y humanista. El legado de la sindicalista es de gran importancia dentro de todos los posibles grupos marginados.

Capetillo’s participation in the working-class Hispanic press during the first two decades of the twentieth century marked her as one of the first Hispanic women to be active in this literary and activist enterprise. Her

pioneering work . . . is illustrative of the hemispheric connections among feminist, intellectuals, and political activist in both The United States and in Latin America. (Capetillo xlv)

El proyecto capetillano no solo pretende crear conciencia y desarrollar a nivel individual y colectivo los sentimientos de solidaridad y empatía, sino que además en ese proceso de desaprendizaje y reaprendizaje de la sociedad, las personas pueden también aspirar dentro de la doctrina espiritista al avance espiritual en la escala evolutiva del alma. Su trabajo es también un discurso historiográfico alternativo a la narración hegemónica.

No obstante, aunque la obra capetillana se opone al orden legítimo, la misma también mantiene similitudes con la literatura decimonónica. Por ejemplo, podemos apreciar ciertas cercanías con el género de la tradición. Aníbal González indica que el peruano Ricardo Palma autodescribe su trabajo como una composición entre la veracidad de la historia y las demandas de la ficción (64) y de ahí, su preferencia de evocar una oralidad fluida capaz de aproximar las tradiciones a las personas (65). Sin embargo, en el género de la tradición, la voz biográfica narrativa puede construirse en ambigüedad, al punto que, el lector no tiene la certeza de saber cuándo el narrador bromea y exagera y cuándo habla en serio (77). A su vez, Palma utiliza la sátira para ridiculizar a la élite peruana (81). Los escritos de la puertorriqueña no tienen esa nubosidad, ella arremete contra el orden burgués usando una retórica sin eufemismos.

Capítulo 3: La santidad laica en la obra capetillana, en miras a la justicia social

Cuando estudiamos la obra capetillana nos damos cuenta de que vivir lo que se predica era la norma de vida de la escritora. Luego de reelaborar la doctrina kardecista y nutrirla con ideas anarco-comunistas, ella hace el compromiso de vivir de la manera que defiende como correcta, pues el discurso moral solo se valida con la ejemplificación; es decir, modelando la santidad laica. Cabe señalar que este término no fue un estilo de vida únicamente adoptado por la arecibeña, sino que era una idea bastante común entre muchos líderes sindicalistas y periodistas anarquistas quienes profesaban en la prensa⁴² la fraternidad universal y se definieron como santos laicos (Meléndez 2).

Cabe preguntarse entonces, ¿cómo se proyecta la santidad laica en los escritos de la autora? ¿Cómo ésta decide vivir el espiritismo de una manera que no sólo la beneficia a ella como practicante de la doctrina, sino también a quienes la observan? En esta parte de la investigación, se expondrán tres temas: uno, el origen y significado de la santidad laica y su relación con el espiritismo; dos, la influencia del escritor León Tolstoi y la corriente anarquista dentro de la adopción de este modo de vida; tres, la santidad laica como agente promotor de la justicia social, finalidad del proyecto moral espiritista de la líder obrera.

Para este análisis se utilizarán como base los ensayos “Capítulo I”, “Capítulo III”, “Capítulo X” del libro *Ensayos libertarios* y los textos “Sobre las cárceles”, “Sobre el

⁴² Algunos periódicos de ideología anarquista de la época son: *El Anarquista* (San Juan), *La Antorcha* (Utuaedo) y *Adelante, Avante y Voz Humana* (Caguas).

adulterio, la pena de muerte y el robo” y “Arquitectura y pobreza” del libro *Amor y anarquía. Los escritos de Luisa Capetillo* (1992), de Julio Ramos, *Luisa Capetillo Obra completa*. “*Mi patria es la libertad*” (2008), de Norma Valle Ferrer y *El libro de los espíritus* (1978), de Allan Kardec.

A. EL ORIGEN ANARQUISTA DE LA SANTIDAD LAICA: LA ADOPCIÓN DE UN ESTILO DE VIDA TRAS LA INFLUENCIA DE LEÓN TOLSTOI

El concepto de la santidad laica surgió en Italia en el siglo XIII, cuando una élite de hombres y mujeres buscaba llevar una vida religiosa ejemplar, pero fuera de los muros de los monasterios (García 135). La espiritualidad de los santos laicos se fundamentaba en el trabajo, la oración y la caridad hacia los pobres (136). En el siglo XX, los anarquistas se apropiaron del término y lo reajustaron, siendo entonces:

. . . obreros que dedicaban su vida al ideal, abandonando cualquier tipo de vicio que pudiese corromperlos, dedicando su vida casi de forma religiosa a la ‘causa’ en donde dejaban de fumar y de beber pues creían . . . que estos vicios “han robado a la mesa abundancia, obligando al hombre a pedir limosna en la calle . . . llenando las casas de corrupción” . . .

(Meléndez 2)

La definición que ofrece Meléndez va acorde con las ideas anarquistas. Sin embargo, nos reafirmamos en que no se puede estudiar la obra capetillana sin tener como base el espiritismo, ya que es este el núcleo de toda su visión de mundo. La santidad laica que ella vive es su reformulación filosófica, la cual incluye la anarquía y el socialismo. Cabe también señalar que hay intelectuales que en el sustrato cultural identifican como

“religiones laicas” al espiritismo, el anarquismo y la masonería del siglo XIX (Sala 32). Entonces, teniendo esto también en mente, en este trabajo definimos el concepto “santidad laica” como estilo de vida moralmente ejemplar, desprendido de representaciones provenientes de religiones institucionalizadas y cuyo fin es promover el pensamiento y las acciones del espiritismo apático, combinado con ideas anarquistas y comunistas; las aportaciones morales de la santidad laica se miden a través de la relación y convivencia de la persona con la sociedad. La misma es entonces, un estilo de vida que garantiza la progresión del alma en la escala evolutiva espiritista. La sindicalista llevó una vida que ejemplificaba su discurso espiritista.

En sus ensayos asegura que su objetivo es “persuadir, convencer y así llegar a la práctica de la fraternidad” (Ramos 110). Ella ve necesario ofrecer un ejemplo, puesto que han transcurrido los siglos desde la muerte de Jesús y aún no se observa el nivel de hermandad requerida para conseguir un mundo de igualdad y de justicia. El desbalance en la sociedad que ella describe en sus ensayos nos indica que para la periodista las máximas de Jesús han sido observadas con incuria. Al leer sus textos, podemos deducir que esto se debe a la desinformación y distorsión de la figura de Cristo popularizada por las religiones hegemónicas, así como la de Dios y la del Espíritu Santo, los otros dos entes que componen la Trinidad. Sobre la mala interpretación que ha hecho la Iglesia sobre la figura del Nazareno, Capetillo añade:

. . . Jesús, aquel valiente y sincero hermano, que nos trazó luminosa senda para que la humanidad no encontrara escollos en su ascensión a la cúspide del progreso. Pero indolentemente hemos leído y vuelto a leer y siempre de generación en generación, hemos interpretado de un modo erróneo y

abusivo las parábolas y sentencias dictadas. ¿Continuaremos interpretando mal y sin procurar corregirnos, ni practicar las sublimes máximas humanas de aquel valerosos Jesús? (Ramos 110)

Entonces, según la autora, la manera de alcanzar el progreso espiritual es siguiendo el ejemplo y comportamiento de Cristo hacia el prójimo, pero la mala interpretación de la obra de Jesús por parte del clero le ha obstaculizado el camino a la sociedad. La moral de la Iglesia es falsa, no puede seguirse y tampoco se pueden venerar a sus figuras máximas porque han sido mal estudiadas. Como consecuencia, hay desinformación. Es por este motivo que, la líder obrera narra cómo el colectivo está escaso de modelos espiritistas. Entonces, entendemos que ella se ve a sí misma como una alternativa para llenar esa insuficiencia; ser ejemplo de comportamiento moral para los espíritus menos avanzados. A través de sus escritos, su conducta y figura ejemplifica la forma de vivir. Redacta un mensaje político social armonioso en el que el creer y el hacer se mueven de forma paralela para conseguir el progreso espiritual.

El espiritismo en Puerto Rico se enfocó en promover la salud y la higiene, la educación y la justicia social, y los derechos de la mujer. Ella también redacta a favor de los temas de dicha agenda sociopolítica y desde los parámetros de la santidad laica.

Matos Rodríguez describe el movimiento y el rol de la autora en la Isla como:

. . . the most progressive political forces in Puerto Rico in the early twentieth century and women were very active among its leaders.

Capetillo's spiritism must be understood within this framework of progressive political action, scientific inquiry (even when dealing with

religion), and a reaction against the dogmatic control of the Catholic Church. (Capetillo xlii)

De aquí la compatibilidad en los temas que la autora va a elaborar en sus textos, lo que demuestra paralelismo entre su proyecto de reconstrucción y los objetivos del movimiento espiritista. Los asuntos que requieren atención primordial en el país, la autora los aborda desde la defensa de la fraternidad, pues entiende que esta tiene el poder de subsanar los males sociales. Es también el valor principal dentro del estilo de vida que requiere la santidad laica. Según Capetillo, cuando las personas la practican, desaparece la ignorancia sometida por las religiones dominantes y los gobiernos que utilizan el discurso clerical para oprimir, abusar y mantener la desigualdad y la pobreza. Las instituciones religiosas y estatales son para la autora un retraso para el mundo espiritual. El repudio que siente la líder obrera hacia los gobiernos es tanto que en el ensayo “Capítulo XII” define el concepto “gobernar” como “el arte de tiranizar; el arte de oprimir al débil” (34). Para ella, las religiones institucionalizadas y los gobiernos en su ambición han protegido la calidad de vida de unos pocos mediante el apresamiento de la mayoría. Es decir, lo que Balsa reconoce como la articulación hegemónica inter-oligárquica. Además, indica que esta relación entre la Iglesia y el estado es centenaria, al punto que los gobernantes se proclamaban “elegidos de Dios”, mientras que en la era moderna se acreditan ante las personas anunciándose como feligreses de una congregación o teniendo participaciones directas con miembros del clero para ganarse así la “voluntad popular” (34).

Vemos entonces que, para la ensayista, ambas instituciones de poder funcionan mediante la manipulación de las masas populares. Para estas organizaciones, mientras

más falta de educación padezcan las personas, más fácil funciona sobre ellas su fraudulento esquema de utilización. De ahí la insistencia de ella sobre la urgencia de instruir a los pobres y a los trabajadores. Cualquier ente que anteponga el poder singular sobre el conocimiento del pueblo no puede considerarse como honorable. Sin embargo, todo poder hegemónico ha fijado en el colectivo una moralidad falaz aceptada como correcta, lo que Balsa perfila como la lógica de dominio de dirección intelectual y moral.

En el ensayo “Reinterpretaciones del cristianismo: sobre el adulterio, la pena de muerte y el robo”⁴³, Capetillo se dirige a los lectores y hace un llamado a propagar las máximas cristianas, lo que en realidad es una invitación a practicar la hermandad, a razonar y -de forma voluntaria- a seguir el espiritismo capetillano:

Propaguemos y prediquemos que los humanos deben instruirse, para no tener la necesidad de gobierno, ni de los códigos ridículos y antihumanos, no olvidemos que él dijo: ‘él que se encuentre libre de pecado que arroje la primera piedra’ y todavía nadie puede arrojarla; por tanto, unos pocos no pueden gobernar, ni condenar a los otros. Los menos sin trabajar, no pueden disfrutar de todo mientras los más que siempre trabajan carecen de lo más necesario. (Ramos 110)

Si bien el espiritismo kardecista también pretende imitar la vida de Jesús, en el llamado que hace la arecibeña vemos elementos que responden a su resignificación del movimiento. Ella desea la educación de las personas para así erradicar el gobierno y las religiones, lo que es una idea anarquista, mientras que la referencia a las necesidades de los trabajadores deja ver también la influencia comunista. Ahora, su llamado sigue siendo

⁴³ En adelante, nos referiremos a este texto como “Reinterpretaciones”.

uno moral o espiritual, y vuelve a recurrir a la figura de Cristo como modelo de santidad. En la Biblia, también hay un llamado a la “vida santa” cuando leemos: “Así que, amados, pues tenemos tales promesas, limpiémonos de toda inmundicia de carne y de espíritu, perfeccionando la santificación en temor de Dios” (2 Corintios 7:1). No obstante, la invitación que ella extiende no se desprende del concepto trabajo, puesto que este ayuda a la progresión espiritual. La autora reajusta el concepto de santidad laica para que vaya a la par con el espiritismo porque entiende que parte de lograr vivir de forma moralmente correcta recae en ejercer oficio⁴⁴. En su propuesta, no se puede llevar una vida ejemplar sin trabajar y aportar a la construcción de la sociedad igualitaria que se desea. El ejercicio de progresión que propone la activista es trabajar sin explotar, dañar ni abusar de nadie. Encontrar ese balance es entonces, vivir en santidad.

La feminista ajusta el concepto de santidad laica, lo hace viable, sin el carácter mártir o de abnegación que proyecta el concepto santidad en los templos, sino que todo individuo que desee hacer el bien y ame a sus iguales puede comprometerse a vivir como un santo laico. Así, sin vocaciones o llamados divinos, sin más interés que hacer el bien a los demás. El acto de promover la necesidad de instrucción de las personas es un acto de hermandad, porque la instrucción va a conllevar libertad y mejores condiciones básicas para una vida digna en un colectivo de antagonismos entre opresores y oprimidos.

Capetillo hace una auto-representación, un impulso ético que busca generar en sus lectores comunidad, confianza y responsabilidad social; todo esto queda plasmado en los

⁴⁴ Para los espiritistas, el trabajo tiene una gran importancia, pues Kardec explica que el trabajo es una ley natural y a través de este se expían las faltas y se perfecciona la inteligencia (Hernández 89). El trabajo es percibido por los espiritistas como una acción innata porque todo ser viviente trabaja. Como el ser humano tiene vigor limitado, el descanso también viene a ser imprescindible, ya que “. . . sirve para reparar las fuerzas del cuerpo y . . . dar un poco de libertad a la inteligencia . . .” (Kardec 304).

argumentos de sus textos cuando expone a favor de una sociedad sin clases, cuando elogia las aportaciones de los trabajadores en el mundo (West 65). Ella se representa a sí misma como modelo ciudadano sin vinculaciones a ninguna institución religiosa, alejada de dogmas que perpetúan la desigualdad y la miseria.

Capetillo vive como santa laica, pero qué elementos del anarquismo incluye en ese estilo de vida. ¿Cómo se perciben los ideales anarquistas en su obra? Primeramente, ella está en contra del sacramento del matrimonio. Esta idea la extrae del movimiento anarquista, pues el espiritismo kardecista defiende el casamiento como una forma de progreso de la humanidad. Según él, la abolición de este es un retroceso social que retornaría al ser humano a la vida de los animales (308). Para la sindicalista, es lo opuesto: el matrimonio es una forma de darle la espalda al progreso.

Ella defiende tanto la idea de la unión libre en sus ensayos que -en efecto- nunca se casó, aunque sí concibió tres crías, resultado de dos relaciones amorosas significativas. En su obra, Capetillo defiende la idea de que el amor no puede regirse por ritos de instituciones religiosas, sino que debe basarse en el respeto. Además, sostiene sus ideas mediante la mención de su propio ejemplo. El poder tomar decisiones y controlar sus acciones es de gran valor para ella. Por eso, -así como lo hizo ella con los padres de sus hijos- llama a las mujeres a terminar las relaciones amorosas en las que no hay consideración. Nos explica que las uniones de pareja deben durar mientras exista amor y respeto entre las partes. La idea de mantener el balance entre los sentimientos de amor y respeto también refleja sus ideales espiritistas, en el sentido de que siempre se debe perseguir una armonía.

Al leer sus escritos, podemos juzgar que la idea de la convivencia entre parejas era muy transgresora para la época, pues compartir un hogar sin estar casados era un escándalo y acto condenado por la Iglesia y la sociedad. Sin embargo, Capetillo se rige por su propia moral. Otro ejemplo de seguir sus ideas lo apreciamos cuando ella, basándose en el anarquismo, vestía pantalones cuando ninguna otra mujer en Puerto Rico lo hacía. En su narrativa, recomienda a las mujeres que -así como ella- utilicen esta prenda que suponía ser exclusiva para los hombres.

En la fecha, el control sobre la vestimenta de las mujeres era tal que usar pantalones le costó a la sindicalista el encarcelamiento en Cuba. *Público* -un diario digital español- publicó en 2017 la transcripción de la conversación entre la escritora y el juez como parte de la conmemoración del Día Internacional de la Mujer. El relato noticioso explica que, aparentemente, la queja era que su atuendo llamaba la atención de las personas que transitaban la calle Neptuno y Consulado. El escándalo fue tanto entre los transeúntes que el vigilante prosiguió a detenerla. En su explicación al juez, Capetillo negó haber causado alarmismo con su vestimenta y confirmó que siempre vestía pantalones. De hecho, se levantó un poco la falda en ese momento, dejando ver que debajo llevaba pantalones. Además, la sindicalista agregó que acostumbraba a caminar en espacios públicos vestida de esta manera y que ello no había sido causa para que se le molestase en las calles de Puerto Rico, México y los Estados Unidos. Finalmente, la autora añadió que es “más higiénico y más cómodo” vestir pantalones.

El relato del diario digital culmina con la petición que le hizo Capetillo al juez de que reprendiera al vigilante por molestarla y detenerla en la calle sin razón alguna, petición que enfadó al juez y quien pidió al personal que la retiraran del juzgado

(Mariño). Aquí vemos una vez más su trasfondo espiritista en su enunciado por desempeñar la mejor higiene posible, aunque la ensayista no desglosa por qué es más higiénico llevar una prenda sobre la otra. No obstante, sí describe brevemente el uso del corsé muy apretado, al punto de impedir la respiración como “una pérdida de tiempo, salud y dinero” (Valle 90).

Además del factor higiene que expone la autora del por qué vestir pantalones, también sostiene su práctica con ideas provenientes del anarquismo. El llevarlos es para la sindicalista una expresión del progreso femenino. Según ella, la comodidad que permiten los pantalones hace que las mujeres que se los ponen no deseen regresar a la falda. El derecho de usarlos lo puntualiza como el inicio del adelanto social y cuyo objetivo principal es otorgar a las mujeres mayor participación dentro del colectivo. Desde una mirada anarquista y comunista, la ensayista logra relacionar la simpleza de poder escoger la tela y grosor de sus pantalones con la fundación de sociedades con libertad de reunión, sin clero, jueces o alcaldes; este contexto sin instituciones religiosas, civiles y políticas, según ella, aseguraría la emancipación de la mujer (Ramos 185). Es decir, que el acto de llevar el atuendo que hasta ese momento se consideraba masculino es concebido por la autora como un paso hacia el mundo regido por la igualdad, la justicia y la fraternidad que ella propone, pues recordemos que el dictamen social del cómo debe vestir la mujer es una forma de opresión hacia esta. Sobre este punto, Marcano expone:

La hermenéutica de la corporalidad, de la sexualidad y de la higiene de Capetillo repudia la sociedad patriarcal. El uso del pantalón (la ropa del Otro dominante), por ejemplo, además de ser para ella un hábito higiénico,

es una estrategia de apropiación del discurso masculino, una forma de acortar las distancias entre el hombre y la mujer y de alcanzar su igualdad.

(209)

En realidad, la periodista no hace ninguna acción sin antes haberla reflexionado. El vestir pantalón era una forma de romper el orden, de no cumplir con los roles de género impuestos y de retar el constante monitoreo de la sociedad patriarcal sobre las mujeres, lo que equivale a una polémica social. Por ejemplo, a finales del siglo XIX, las burguesas y criollas comenzaron a vestir de forma más ligera, con vestidos más cortos y escotes más pronunciados; sin embargo, la represión general sobre el atuendo era tal que las mujeres volvieron a ponerse trajes que las cubrían desde el cuello hasta los tobillos, limitándose a quedarse en casa, el único lugar en el que podían usar ropa más cómoda, ligera y acorde con el clima tropical, con tal de no ser acusadas de provocadoras y lujuriosas (Batlle 12). La reacción negativa y el discurso moralista al que se enfrentaron estas mujeres no solo las obligó a la incomodidad y al acaloramiento innecesario, sino que también aseguró el confinamiento de la mujer; estas quedaron limitadas “al hogar y a la iglesia, las esferas privadas” en las que podían ser “mejor controladas” (Batlle 12).

Es por esto que, vestir pantalones es para Capetillo un acto subversivo y de ahí su invitación a unirse a la rebelión de la vestimenta, a romper el orden hasta ser tratadas con dignidad y disfrutar de los mismos derechos que el hombre. Entonces, como santa laica, llevar pantalones a diario es su forma de ejemplificar la lucha por la equidad y tener a su vez una mayor higiene y comodidad en el día a día. La autora entiende que la igualdad no es un valor que se predica nada más, sino que también tiene que ejercerse. Para Norma Valle, en su texto *Luisa Capetillo, Pioneer Puerto Rican Feminist*, la líder obrera viste

pantalones por varias razones: la primera, para retar los convencionalismos sociales; la segunda, para causar disgusto e incomodar a los falsos moralistas y para salirse de la idea canónica de que la mujer debe ser sumisa. A esto debemos añadir que lo hace parte de su estilo de vida porque busca defender el derecho a la vestimenta cómoda y a una mejor higiene, pero también en defensa de la nueva realidad de la mujer obrera del siglo XX. En el artículo, “Ética y Eros del escuchar: Luisa Capetillo en traducción”, West resume el estilo de vida de Capetillo de la siguiente manera:

Luisa fue anarcocomunista, vegetariana, feminista, agitadora sindical, una madre que nunca se casó, amante sin tabúes, activista política, escritora y espiritista. Estas voces distintas a veces hablan al unísono, en otras ocasiones colindan o pugnan entre sí, pero las múltiples tonalidades de su discurso era lo que hacía que Luisa Capetillo fuera una de las voces más originales, vibrantes y radicales del Caribe del siglo veinte. (62)

Capetillo busca llevar una vida bajo esta visión de mundo y, al mismo tiempo, transmitir esa ideología a sus hijos. Si analizamos el ensayo “A mi hija”, el fin de la autora es exponerle a Manuela todas las injusticias sociales que se vivían en la época. También, con esta explicación de sus ideales, pretende justificar las decisiones que toma como madre en el proceso de crianza. En especial, sobre las decisiones que involucran a Manuela, pues ella reconoce el trato desigual hacia niñas y mujeres en la sociedad patriarcal. La maternidad la ejerce de manera vívida y consciente. Como feminista entiende que, en su rol materno, no puede servir al discurso moral hegemónico ni fomentar las lógicas de dominio, pues la paternidad y maternidad pueden prestarse para solidificar roles de género e ideas de subordinación entre los hombres y las mujeres.

Balsa explica que para comprender el funcionamiento de los aparatos de control y la expansión del dominio es importante entender su epistemología:

En la medida en que “descendemos” desde la filosofía hacia la disputa por el sentido común y la construcción de una hegemonía “moral” observamos que no alcanza con lograr un fuerte control sobre los aparatos productores y difusores de ideología, sino que también es necesario el predominio ideológico sobre otros mediadores encargados de los procesos de socialización primaria: esencialmente, los padres y también los maestros de escuela, sobre todo de los primeros años. (22)

Un ejemplo de una forma de resistencia a la participación en las lógicas de dominio desde su rol de madre es que la ensayista indica por qué decide no bautizar a su hija y cómo al no cumplir con este ritual católico de la clase dominante, le otorga a la niña la libertad de escoger en qué creer. Es decir, que su mensaje a Manuela es el de la anarquía, pero sin obligarla, porque de lo contrario estaría haciendo lo mismo que las instituciones religiosas han hecho durante siglos. De esta forma afirma que imponer sus ideales sería una forma de violencia (Ramos 96). Ella espera que en el futuro su hija lea sus textos, que tenga su propio proceso de razonamiento y que acepte las ideas que desee sin coacciones de su parte. Nuevamente, nos deja ver su santidad laica, ya que quiere ser un ejemplo a seguir para otras personas, pero quienes adopten su estilo de vida lo deben hacer de forma voluntaria, después de pasar por un proceso de reflexión.

Finalmente, otro de los elementos anarquistas que vive y pregona la sindicalista como santa laica es la descriminalización de la sexualidad femenina. En sus escritos argumenta a favor de la libertad sexual de la mujer. Matos Rodríguez sostiene que:

“Capetillo believes, . . . that woman have sexual needs just like men and that male-female relationships needed to take these needs seriously. Free love must be practiced within contexts of dignity, respect, and purity” (Capetillo xxxix). Según Centeno Añeses, la activista elabora el tema del amor libre “desde su condición biológica [y] . . . desmenuza en sus ensayos los efectos del sistema en el plano más íntimo: el de la casa y la relación de pareja. Si el poder se cuele en los más íntimos recintos, solo subvirtiendo las relaciones humanas se puede eliminar su control” (209).

A esto debemos agregar que ella presenta la lucha de clase y de género como una misma cosa, puesto que avala la emancipación de la mujer como la forma principal de combatir la pobreza y la desigualdad. Su propuesta es una sociedad basada en el amor libre, en el que la mujer -ya con acceso a la educación- no depende del marido, no es obligada a casarse, no es repudiada por ser madre soltera o divorciada. Es más, aconseja que la ruptura de una relación amorosa tiene que ser respetuosa y amistosa. Por su parte, los intelectuales hombres defendían el matrimonio y las relaciones de pareja desde la biología y la genética (con argumentos pseudocientíficos), la sexualidad y reproducción humana como una herramienta para “mejorar la raza”. Curiosamente, los espiritistas también tomaron posturas sobre la reproducción humana. Por ejemplo, Norma Valle sostiene que dentro del espiritismo científico se estudiaron métodos anticonceptivos para la mujer.

Los doctores George y Charles Drysdale fueron defensores del control de natalidad, es decir maltusianos, pero desde una posición relativamente popular en su época. Sostenían que el control de la natalidad y el control por las mujeres de su reproducción con con diferentes métodos debía

hacerse para no ofrendarle la mano de obra barata a los capitalistas. Capetillo coincidía con esta posición y el en su artículo “Por la libertad femenina” aboga por que las mujeres utilicen métodos científicos de anticoncepción . . . (22)

Para la arecibeña, el feminismo no pretende que la mujer sea superior al hombre sino llevar a la mujer a una posición de equidad (Ramos 190). La autora entiende que una educación accesible para esta y con perspectiva de género es la fórmula perfecta para alcanzar la autonomía de las clases desdichadas. La figura de la mujer es exaltada en sus textos porque es la clave de la reforma social, por eso define como imprescindible la educación asequible. Bien podemos resumir la visión de la escritora con la siguiente cita extraída de su ensayo “Moralidad y matrimonio”:

La mujer es la primera que educa, dirige, al futuro monarca, al ministro y presidente; al útil bracero y al inteligente educador. Ella forma, modela cuidadosamente, pero en un modo a veces equivocado, por falta de educación, casi siempre los futuros legisladores y revolucionarios. Si la mujer estuviera convencionalmente ilustrada, educada, y emancipada de formularios rutinarios, la política de los pueblos sería distinta. (Ramos 194)

Entonces, según la líder, el rol de la mujer en el colectivo es uno activo, es quien tiene el poder de transformar la tan mal formada sociedad y lo hará siempre y cuando acceda a la educación y rompa con las costumbres socio-religiosas que la oprimen como el matrimonio y la dependencia económica. Su participación eficaz en todos los aspectos de la comunidad es la esencia de la integración y de la emancipación. Bien se puede

identificar una contradicción respecto al tema de la mujer, y es que Capetillo defiende en su trabajo la idea de que la mujer completa es aquella que es madre, lo que contradice su postura anarquista de no imponer ideales. Además, entiende la crianza como una responsabilidad mayormente de las mujeres en la que el padre es un ente pasivo o un mero proveedor. Al mismo tiempo, con esta idea se elimina el derecho de la mujer a decidir si quiere experimentar la maternidad o no. De cierto modo, queda la figura de la mujer en sus escritos, sumergida en el mismo discurso religioso de la maternidad como rol primario de la mujer. Así mismo, vemos influencias del discurso moral religioso cuando habla de amor libre, pues siempre hace referencia a relaciones heteronormativas. Esto nos deja entender que si bien la autora tenía ideas muy adelantadas a su época, todavía estaba arraigada a ciertas normas de conductas sociales provenientes de las religiones institucionalizadas.

Como explicamos antes, la santidad laica la practicaron los anarquistas y como seguidora del movimiento, la autora deseaba llevar una vida ejemplar para los espíritus menos avanzados. Sin embargo, ¿de dónde surge la idea de que la santidad laica beneficia la vida espiritual? Luisa Capetillo es influenciada por el pensamiento y la espiritualidad del escritor ruso Conde León Tolstoi, quien en sus textos busca reflejar el mandamiento de Cristo sobre el amor al prójimo. De hecho, la proyección de él en la autora es tanta que ella recomienda en el “Capítulo X” el estudio de la obra tolstoyana como guía moral. “Para la envidia y los celos y algún que otro defecto, se necesitan libros de León Tolstoi, basados en las máximas cristianas para el espíritu” (27).

Al estudiar sus escritos, notamos que Tolstoi es una de las figuras intelectuales con mayor impacto en su vida. De hecho, ella logra establecer paralelos entre su

propuesta de reconstrucción moral y el trabajo del escritor ruso. Por ejemplo, en el quehacer literario, Tolstoi mostró tanto interés por el tema de la espiritualidad que redactó libros sobre este contenido: *Mi confesión* (1882) y *El reino de Dios está dentro de vosotros* (1893) (Oleza). Además, al igual que Capetillo, el autor ruso también creía en la socialización de la riqueza como uno de los actos más evidentes de amor y de conciencia humana. Éste defendió una “filosofía de la acción, una propuesta ética para el compromiso con la vida cotidiana y con la reforma de la sociedad, la predicación de un amor universal entendido cómo la práctica de la caridad con todos los oprimidos” (Oleza). Capetillo admite que ha estudiado la obra tolstoyana y los lectores podemos ver cómo sus pensamientos y espiritualidades convergen. Ambos escritores exponen en papel y en su modo de vivir que su guía son las palabras de Cristo sobre amarnos los unos a los otros, la distribución de las riquezas por el bienestar de la sociedad y la fraternidad como valor pilar del colectivo.

Aunque Tolstoi no es espiritista, sino espiritualista, los orígenes de ambos movimientos y las necesidades sociales que dan espacio a la creación de estos son muy similares. Es decir que, los dos autores se asimilan en su deseo por la justicia social y en el uso de la literatura como una herramienta que explica cómo llevar un estilo de vida moralmente correcto. En el texto *¿Qué hacer?*⁴⁵ (1886), Tolstoi apunta cómo debe actuar el ser humano para alcanzar esa perfección moral; el texto exige “un nuevo modelo de

⁴⁵ El libro fue traducido al inglés en 1887 por Isabel F. Hapgood y publicado en Nueva York por Thomas Y. Crowell & Co.

héroe social; el santo civil” (Oleza)⁴⁶. Hay otro punto importante en el que coinciden sus pensamientos y es en la visión que tienen los dos de Cristo.

Para ellos, el Nazareno es un ser con alma superior y conciencia social avanzada, más no es Dios ni el hijo de éste. Entonces, dentro del espiritualismo y el espiritismo, la santidad que proponen los dos autores es una separada de religiosidades clericales. El santo laico es entonces un sujeto subversivo que no solo se enfrenta a los gobiernos y a las instituciones religiosas, sino que además busca la reforma espiritual propia y colectiva. Su forma de vivir es un acto revolucionario y moralista, y es también una especie de proyecto que se realiza desde el microcosmo y se expande hacia el macrocosmo.

. . . es posible sortear las dicotomías cuando se atiende al tipo de sensibilidad que estos espiritualismos interpelaron: una sensibilidad laica que precisara atesorar, no obstante, una suerte de ‘creencias razonadas’, esto es, poder comulgar con una idea laxa de la divinidad o de la trascendencia que no entrara en grosero conflicto con el librepensamiento, la defensa del laicismo y la mentalidad progresista. La propuesta de estos espiritualismos era la reposición de un sistema moral que contara con una dosis moral justa y mínima de religiosidad pero que, al mismo tiempo, lejos de propugnar la obediencia, permitiera la emancipación de los hombres, gracias al culto de la investigación científica, de la razón y de la filantropía. (Quereilhac 184)

⁴⁶ Oleza utiliza como referencia una traducción al español del texto de Tolstoi. Sin embargo, en las referencias de esta investigación se incluyó la versión en inglés *What to Do? Thoughts Evoked by the Census of Moscow*, ya que no se encontró la traducción utilizada por Oleza.

El ejercicio de la santidad laica es un compromiso de renovación diaria, que requiere constante reflexión y acción. Su práctica equivale a ser espiritista porque mantiene la congruencia entre la creencia y la obra. Como respuesta a esa coherencia requerida entre la palabra y la acción, Tolstoi reparte su fortuna entre los pobres y Luisa Capetillo, quien también proviene de familia adinerada, vive siempre de forma escasa y sencilla. Aunque no queda claro en su biografía dónde queda la fortuna de la familia de la autora, sí sabemos que ella nunca hizo ningún reclamo legal para recuperar el capital (Valle 20).

B. LA SANTIDAD LAICA Y LA JUSTICIA SOCIAL EN OPOSICIÓN AL ESPIRITISMO ELITISTA

En la reformulación del espiritismo que hace Capetillo, la justicia social es uno de los valores más importantes de la doctrina porque esta se mide a través de la fraternidad. Aunque el progreso espiritual es prácticamente individual, el mismo se logra únicamente dentro del colectivo, pues el crecimiento del espíritu se alcanza mediante la conducta del individuo hacia sus iguales. La escritora entendía que la relación entre la fraternidad y la justicia social era una de causa y efecto. Al practicarse la hermandad constantemente, al tenerla como valor primario, el resultado es la justicia social. Entonces, la misma no es un valor en el que meramente se cree, sino que se busca y se construye a diario. En sus escritos plantea que para conseguir la justicia social es necesario ser honesto porque cuando la integridad es parte de la vida diaria, se toman decisiones justas y se actúa con amor hacia el prójimo. Sus pensamientos nos demuestran constantemente que su discurso moral no es meramente retórico, sino que ella es la primera en practicar lo que profesa.

No obstante, la líder obrera no encuentra modelos a seguir en la clase dominante, grupo que en su posición de poder, dice establecer los valores morales correctos e incorrectos. Esa falta de identificación de una figura dentro del poder de la élite y del clero es lo que la motiva a ser aquello que no hallaba. A través de su conducta, modela su mensaje espiritista, se transforma en santa laica para educar a la clase trabajadora sobre cuestiones morales (por defecto, espirituales) y asuntos sociales. Escribe y ejemplifica lo que escribe. Su comportamiento nunca queda fuera de su proyecto, pues ella vive lo que predica. De esta forma, “Capetillo clearly showed her competency, originality, and force as a writer and thinker throughout the books she wrote and the life she lived” (Capetillo xlv). En resumidas palabras, el objetivo final de su trabajo literario y manera de vivir es la justicia social para todas las personas. Ahora bien, ¿qué es la “justicia social” y cómo esta luce dentro del espiritismo?

El término justicia social se utilizó por primera vez hace más de 150 años y fue el resultado de “las múltiples y crecientes injusticias que nos rodean; pero también en la búsqueda de una mejor sociedad” (Murillo 8). El concepto se popularizó en la última etapa de la Primera Revolución Industrial y su auge se debió a los derechos y beneficios que exigía la clase obrera.

La expresión “justicia social” se generalizó en las últimas fases de la Primera Revolución Industrial, y la idea era aplicarla a los conflictos obreros que se extendieron a raíz del establecimiento del maquinismo y la sociedad industrial . . . Nació bajo el signo de la protección, objetivada en la clase trabajadora explotada, para más tarde aspirar a corregir todos los defectos provocados por el sistema capitalista. De manera, la Justicia

Social creció al amparo de unas premisas motivadas por la injusticia económica. (Murillo 11)

Desde su origen, el concepto está ligado a un problema de clase y de desigualdad económica. Pero, ¿cómo se relaciona la justicia social con el espiritismo? El líder espiritista Rosendo Matienzo Cintrón⁴⁷ define el concepto de forma muy sencilla: la verdadera justicia social es ser honesto y dar a cada persona lo que es suyo (42). En la *Biblia*, también se aconseja a los lectores a no obtener riquezas de forma maliciosa⁴⁸. En cuanto a la honradez, el *Diccionario de la Real Academia Española* define el término como: “rectitud de ánimo, integridad en el obrar”. Aunque el diccionario no hace referencia a la posesión de bienes, *El libro de los espíritus* contrasta el trabajo honrado con la acumulación desmedida de bienes. “El derecho de vivir, ¿otorga al hombre el derecho de acumular bienes para vivir, a fin de descansar cuando no pueda trabajar? - Sí, pero debe hacerlo en familia, como la abeja, mediante un trabajo honrado, y no amontonar como un egoísta” (Kardec 372-3).

En el espiritismo kardecista, el trabajo honrado puede dar acceso a la propiedad. La doctrina no condena el derecho de posesión, siempre y cuando la propiedad se haya conseguido de forma íntegra y no se acumulen los bienes y las riquezas. Sobre este derecho, Kardec apunta que: “. . . no hay otra propiedad legítima que aquella que ha sido adquirida sin perjuicio para los demás” (373). Bajo este postulado, el autor agregó una breve nota que lee: “La ley de amor y de justicia, al prohibirnos que hagamos a los otros lo que no quisiéramos que se nos hiciese, condena por lo mismo todo medio de adquirir

⁴⁷ Rosendo Matienzo Cintrón fue un político y abogado puertorriqueño, líder del movimiento espiritista y autor del texto “Sobre espiritismo: Colección de artículos” (1901).

⁴⁸ Véase Proverbios 10:2 y Proverbios 16:8.

que esté en contra de dicha ley” (373). Es decir, que obtener mediante engaños, abusos, explotación, salario míseros y discrimen por género son formas deshonestas de enriquecimiento. Es por esto que, Capetillo no teme en acusar a los espiritistas que no practican el amor al prójimo. Tampoco titubea al momento de desaprobare a los cristianos e instituciones religiosas que acaparan riquezas desmedidas y de manera infructuosa.

Un ejemplo de su desprecio a la posesión de capital excesivo lo encontramos en la nota “Arquitectura y pobreza”, la líder escribe una reflexión en la que contrasta la arquitectura descomunal y lujosa de los templos versus la estrechez que padecen muchas personas en el día a día. La activista sostiene que, a veinte siglos de la muerte de Cristo, es imposible que todavía se desconozca o que se sea indiferente al sufrimiento y al legado de Jesús porque, de alguna forma u otra, todas las personas han sido conmovidas por la trayectoria de esta figura histórica. Por tanto, mediante el uso de un vocativo, la periodista hace un reclamo a Cristo y expresa:

No necesitamos que se ocupen de perpetuar tu memoria, está en nuestras mentes tu figura y en el corazón tus ejemplos. ¿Acaso esos templos son necesarios? Inútiles son, pues permanecen vacíos en esas grandes ciudades, en tanto miles de infelices duermen en los puentes, bancos públicos, en las embarcaciones o las mercancías detenidas en los muelles.
(Ramos 173)

Vemos entonces que el rol de santa laica no solo es su deseo de desprender el proyecto moral espiritista de cualquier acto de injusticia social y de toda religión institucionalizada, sino que además es la exigencia de congruencia, pues comprende que es imposible practicar el espiritismo kardecista y ejercer la aglomeración inútil de bienes.

En especial, cuando esa acumulación de riqueza ocurre en un contexto en el que otras personas están pasando necesidades y miserias. El acopio de fortuna y la falta de empatía y solidaridad hacia quienes no tienen nada es una conducta inconcebible para la escritora. Ella se dirige directamente a los cristianos que no se inmutan ante la escasez y les recrimina sus actos: “¿será posible que, al contacto de las riquezas adquiridas por medios injustos y egoístas, pierda el uso de la razón, hasta el extremo de creerse superiores a los mismos que le multiplicaron sus riquezas?” (8). Sin duda, la arecibeña se opone al sistema de clases y al capitalismo. Los postulados de Kardec sobre el acopio absurdo de caudal llaman la atención de la líder obrera porque estos se alinean con sus ideas anarquistas y su lucha en contra de la desigualdad de clase y de género. Aunque ella no deja de reconocer que el filósofo francés nunca expone cómo la acumulación de dinero induce a la sociedad al sistema de clases. Kardec no pone límites a la posesión de riquezas, únicamente exige que sea un proceso honesto, mientras que Capetillo sí lo indica al apuntar que debemos vivir con lo justo, con aquello que necesitamos para llevar una vida básica, pero digna.

La justicia social está relacionada con la igualdad económica y al leer los escritos de Capetillo, podemos apreciar la recurrencia de esta idea y la vehemencia con que la autora la defiende. Para ella, es inconcebible trabajar todo el día, toda la semana y aun así pasar hambre e infortunios; por eso, no ve justificación alguna para que estas situaciones ocurran. La justicia social la ve como antónimo del sistema de clases y, por ende, en oposición a las manifestaciones del espiritismo elitista. En sus escritos tilda de egoístas e indiferentes a quienes defienden el sistema de clases y se benefician de las alianzas de la hegemonía; los considera hipócritas porque después de lograr “cubrir sus necesidades y

vicios, no creen a los demás con derecho para hacerlo y tratan de mermar el mezquino salario de sus sirvientes, y aguardan todas las monedas que pueden, siéndole indiferente que sus hermanos, sirvientes, estén descalzos y duerman en el suelo” (Capetillo 6).

Denuncia así la flexibilidad moral de la clase acaudalada y su doble vara para medir qué es y qué no es justo. Asimismo, asegura a quienes le refutan que esos obreros que deseen una mejor vida deben trabajar por ella que estas personas de hecho “continuamente están trabajando y continúan rotos, descalzos y hambrientos” (5-6). Además, la forma en la que usa el lenguaje nos deja claro que ella no teme a utilizar el insulto cuando lo considera necesario, pues si bien su ofensa es de palabra, el abuso y la explotación son conductas de agresiones mayores.

El ignorar la desigualdad social, así como ser causante de ella es para la sindicalista un acto criminal e inmoral. No teme en culpar directamente a los ricos cuando escribe: “grandes vicios y delitos, injusticias y crueldades han cometido la mal llamada clase privilegiada por su egoísmo y estúpido orgullo, explotando el trabajo de millares de trabajadores” (Capetillo 6). Es aquí donde se da un conflicto moral y de ideologías entre los mismos espiritistas. Los pioneros en practicar la doctrina en Puerto Rico fueron personas de clase media [y alta] que retornaron a la Isla luego de haber estudiado en Europa y de haberse influenciado por las ideas de Allan Kardec y quienes, en su regreso propagaron las ideas (Núñez 154) como una cuestión intelectual clasista y sin intenciones de resolver los problemas de los campesinos y de los obreros. De hecho, en sus orígenes, el espiritismo se convirtió en un tema de debate en la política puertorriqueña por parte de la élite del país.

In the nineteenth century, it was the affinity that the Liberal elite had with Espiritismo that made them an easy target for scorn by the Conservative Party or Incondicionales. Puerto Rican newspapers of the time provide blunt evidence of heated debates between Autonomistas and Incondicionales over issues involving doctrines and practices of Espiritismo. (Saldivia 36)

Los miembros del Partido Liberal Reformista (los autonomistas) defendieron el espiritismo fundando su argumento en bases científicas y haciendo referencias a intelectuales como Camille Flammarion, Charles Camille Pelletan, Emilio Castelar y Víctor Hugo; a su vez, denunciaron los ataques por parte de los miembros del Partido Conservador, quienes catalogaron el espiritismo y a sus practicantes de fraudulentos (Saldivia 36). La tensión entre ambos grupos de la élite fue tal que, los conservadores pidieron a las autoridades que tomaran acción para detener la abominable propaganda espiritista (Saldivia 37). Sin embargo, ninguno de los dos bandos habló sobre la justicia social, pues ambos grupos percibían la doctrina como una práctica exclusiva de la clase acaudalada, totalmente desvinculada del trabajo comunitario. Pero, el espiritismo, a pesar de que inició dentro de la clase acomodada de la Isla, fue también acogido por intelectuales sin caudal que se sintieron identificados con la clase trabajadora y que no tuvieron ningún interés de pertenecer a la élite del país. Eventualmente, este es resignificado por Capetillo.

El espiritismo se popularizó en la clase no privilegiada por varias razones: la primera, la idea de que cada encarnación permite la movilidad hacia la perfección moral del espíritu mediante pruebas; la segunda, que el espiritismo no se presenta como una

religión y esto no crea discrepancia con el catolicismo; y la tercera, es el énfasis de la doctrina sobre el mundo incorpóreo y la importancia de sacrificar las satisfacciones individuales para mantenernos enfocados en las metas espirituales (Núñez 155). Además, porque la interpretación que pregonaron los líderes como Capetillo propone el bienestar común de todas las personas y exige una mejor calidad de vida para los más desafortunados. Es un espiritismo inclusivo con el que los individuos pobres pueden identificarse e incluso integrar su conocimiento, tradiciones, creencias étnicas y cultura popular sin ser criminalizados. A esto, debemos agregar que, las dinámicas de construcción nacional permitieron la llegada de nuevas corrientes filosóficas y religiosas que se esparcieron rápidamente en las grandes ciudades industriales, mientras que la actitud positiva hacia estas aumentó tras el trasiego migratorio y el intercambio de ideas provenientes de las zonas rurales.

En el campo habían sobrevivido formas centenarias de religión y superstición, que no desaparecieron con la industrialización, sino que se dispusieron a conquistar las grandes ciudades donde la <gente humilde> proletarios y pequeño burgueses de los ámbitos del artesanado y del comercio (aunque no los totalmente desprovistos de derechos y de cultura) se esforzaban por lograr un conocimiento autodidacta-, así como una minoría de las propias personas cultas se mostraban muy abiertas a los mensajes arcaicos, pues les proporcionaban una nueva conciencia social y comprensión de las profundas transformaciones que se estaban gestando por entonces, prometiéndoles la salvación de los males vinculados a ellas. (Linse 5)

Estas interacciones fueron claves en una época en la que el tema de salud era fundamental para la mayoría de los movimientos progresistas que buscaban acomodarse a la modernidad.

Todos los factores mencionados ayudan a explicar por qué el espiritismo en vez de permanecer como un movimiento solo de la clase media, empezó a ser practicado por la comunidad puertorriqueña no privilegiada para resolver sus problemas de salud. Este grupo de puertorriqueños empieza a practicar un espiritismo que no es el que predicaba Kardec en sus libros ni el que practicaba la clase intelectual puertorriqueña, sino que integran al espiritismo elementos de la medicina folklórica conocida por ellos. Es decir, integran al espiritismo ideas del catolicismo popular, el curanderismo, la medicina de plantas y otras prácticas de sanación popular. . . . Esta práctica espiritista es en cierta forma una creación sociocultural que integra diversas tradiciones religiosas y culturales.

(Núñez 156)

El espiritismo elitista representó la continuación de la imposibilidad de lograr la justicia social. Como consecuencia, la agenda clasista de este grupo no logró avanzar. Mientras que el espiritismo que Capetillo promueve en su obra logró tener mejor aceptación por parte de grupos marginados. Entonces, ¿se puede ser acaudalado y espiritista al mismo tiempo? Según la ensayista, es imposible ser ambas cosas a la vez, lo considera una contradicción.

En el “Capítulo II”, la autora expone sobre la defensa del salario e indica que la predicación de las prácticas de Jesús es para dicha élite y no para los pobres. Para ella, los

ricos espiritistas no representan ningún valor moral dentro del movimiento. Incluso, los llama “egoístas y soberbios, vengativos y avaros, y duros de corazón” por poseer fincas repletas de comida y empleados en la miseria bajo la excusa de que “ellos no tienen la culpa de que existan tantos pobres” (11). En sus escritos acentúa que dentro de la doctrina no puede haber este nivel de desigualdad social en el que a unos les falta todo lo básico y a otros les sobra. Además, relega de quienes poseen un caudal desmedido y se desentienden de las necesidades de sus iguales. Son la inclusión y el espacio para la identificación los factores que permiten que los obreros vean en el espiritismo una forma moral y justa de vida.

A esto se le puede sumar que muchos espiritistas vieron la doctrina kardecista como un símbolo de modernidad. El movimiento los invitó a cultivar sus creencias espirituales dentro de la ciencia y esto provocó que sus seguidores vieron una estrecha relación entre la educación y el espiritismo. Esta idea se arraigó fervientemente en los practicantes de la doctrina, a tal punto que el médico alemán Ludwig Büchner redactó el libro *Fuerza y materia* para explicar el espiritismo científico y la misma Capetillo cita filósofos y doctores como al neurocirujano francés Maximilien Durand-Fardel para sustentar sus ideas (Valle 22).

C. LA ESCOLARIZACIÓN COMO PARTE DE LA JUSTICIA SOCIAL ESPIRITISTA, UNA RESPUESTA A LAS LÓGICAS DE DOMINIO

Ante el panorama general de pobreza extrema que arropa a la Isla, los espiritistas tenían un deseo genuino de educar a la clase obrera. Así que, establecieron centros de aprendizaje para trabajadores, escuelas para niños y bibliotecas que funcionaban con la

colaboración de voluntarios que creían en este proyecto de alfabetización. Esta información nos indica que la mentalidad de este conjunto sobre la organización de la sociedad era de estructura vertical. Es decir, una organización piramidal en la que un grupo de cierta forma privilegiado (en este caso en el aspecto académico) comunica u ofrece alternativas o soluciones a los problemas de la base, quienes son los grupos marginados (en esta situación los trabajadores y campesinos). Isabel del Val Pardo explica el concepto en el artículo “Organización vertical versus horizontal” y aunque su enfoque es el ámbito laboral, bien podemos entenderlo desde un punto de vista sociológico. Val Pardo expone que: “La verticalidad supone una gran influencia de la jerarquía en el funcionamiento de nuestra organización” (184). Luego añade que: “La jerarquía piramidal implica la existencia de una autoridad en la cumbre de la estructura organizativa, con múltiples niveles de subordinados que facilitan información, y un aparato del proceso de toma de decisiones que concentra la autoridad en la cúspide” (189-90). Ahora bien, ¿por qué Capetillo y el conjunto espiritista optaron por dicha estructura para buscar implementar el proyecto de escolarización?

Para entender el porqué es imprescindible considerar la población a la que la periodista se dirige en sus escritos y en su modo de vivir. Como se explicó en el capítulo anterior, a inicios del siglo XX, el campesinado y el proletariado puertorriqueño eran en su gran mayoría analfabetas. Aunque la autora propaga la idea de educarse y explorar por sí mismo en vez de aceptar lo que los poderes hegemónicos dictan, al mismo tiempo ella reconoce las limitaciones que tienen estos grupos subordinados. El acceso a los libros por cuenta propia era prácticamente imposible también por la escasez de textos. De aquí la santidad laica como método de ejemplificación.

Aunque la arecibeña no se ve a sí misma en una posición de jerarquía superior porque se identifica como parte de la clase trabajadora, sí entiende y reconoce que tiene una ventaja sobre sus compañeros en el sentido de que es alfabeta. Su propuesta moral espiritista busca romper con los poderes hegemónicos y el sistema de clases. Sin embargo, para algunos académicos, las sociedades siempre mantienen dichas jerarquías de alguna forma u otra. Por ejemplo, Toba expone que: “Las organizaciones por definición nacen verticales, es decir, con estructuras rígidas, en las que existe una línea clara y definida de mando (vértice piramidal) y en donde la información “fluye” de arriba hacia abajo y de abajo (base) hacia arriba” (399).

El modelaje de su estilo de vida y su mensaje de cómo vivir el espiritismo correctamente no busca ser una imposición o una imitación al modelo vertical social que tanto se promovió después de las guerras de independencia en Latinoamérica. Puerto Rico, al ser una isla, había quedado rezagada académicamente. La ejemplificación era el único modelo que -en ese momento histórico- los campesinos conocían y con el que se familiarizaban los trabajadores. También era una forma de llevar un mensaje sin violentar o imperar sobre otras personas. Recordemos que la periodista redacta su propuesta espiritista y anarco-comunista como una alternativa para la reconstrucción moral (por ende, político social y económica) que necesitaba el país. No obstante, al mismo tiempo invita constantemente a las personas a educarse, a explorar temas y posturas y cuestionar ideas antes de implementarlas en la organización social. No es su intención que su propuesta sea aceptada sin antes ser estudiada a detalle. Entonces, la ejemplificación que ella hace es casi como practicar *scaffolding*, pues enseña partiendo desde el conocimiento de la clase pobre y proletaria. Además, aunque su plan de escolarización responde al

modelo vertical, entendemos que el mismo no pretende ser permanente, sino que según la educación constante a recibir las personas analfabetas, la verticalidad se transformaría en horizontal, pues estas nuevas personas diestras estarían capacitadas para ilustrar a otras personas en necesidad.

Al mismo tiempo, cuando hace referencia a la familia, la presenta dentro del esquema vertical, ya que no logra pensar en una mujer fuera de una relación amorosa. Habla del amor libre, pero no hay un argumento de la soltería como opción, esto revela que es una mujer dentro de los parámetros de la época, no logra desprenderse de las ideas hegemónicas del todo. Aun así, la resonancia de la obra capetillana recae en la acogida de asalariadas que se integraban al movimiento, (no fue tanto en esta primera fase del feminismo, probablemente por el asunto del amor libre). Ella sin duda lucha por una mejor situación para las mujeres, aboga por la libertad y la independencia económica, pero según Centeno: “Todavía atada a una visión que celebra la realización de la mujer mediante la procreación, elemento que muchas feministas contemporáneas censurarían, Capetillo reitera en diversas ocasiones las tareas para las que la mujer debe estar preparada en el hogar” (210).

Sin embargo, reconocemos que sus ideas influenciaron grandemente la segunda oleada feminista en la Isla en la segunda mitad del siglo XX. “Los grupos organizados reclaman la igualdad y la equidad para todas las mujeres en Puerto Rico, independientemente de su color, edad, raza, origen, orientación sexual, entre otros. Las mujeres han sido impactadas por el rol que se le asigna en la sociedad como administradoras del hogar, responsables de las tareas domésticas, responsables de la crianza y educación de los hijos, vigilantes de la salud de la familia, dando una carga

física y mental mayor que al hombre” (Vélez 14). Este resultado puede leerse como parte de la tercera lógica de dominio, aun cuando parte de una estructura vertical.

Esto puede relacionarse con la función educativa de la prensa obrera; la misma también partió de un modelo europeo, pero evitando imitaciones. Centeno Añeses ofrece una explicación a esto en su estudio sobre el acceso a la educación en Latinoamérica, según el texto *La ciudad letrada* del teórico uruguayo Ángel Rama, la prensa obrera y el movimiento anarquista de finales de siglo XIX e inicios del XX. En su análisis de estos tres elementos, concluye que la prensa obrera y sus círculos de estudio en Puerto Rico, “sustituiría entre ellos la enseñanza formal y, aunque en estos se divulgaran teorías y lecturas provenientes de Europa, su aplicación a los problemas de Puerto Rico les apartaría de transmitir una visión puramente eurocentrista” (162).

Como mencionamos anteriormente, en sus inicios, los espiritistas en la Isla son en su mayoría profesionales y de clase acomodada. Herzig los describe como “. . . pequeños empresarios, artesanos o trabajadores diestros. . . . generalmente maestros, médicos, comerciantes, pequeños agricultores, abogados, periodistas o directores de periódicos, dulceros, tipógrafos, sastres, cigarreros, pintores, barberos, escritores y políticos de oficio” (61). Aunque parte de los espiritistas acaudalados se desvincularon de la lucha contra el sistema de clases, hubo otro grupo intelectual que creyó imperativo ayudar a las personas en necesidad para así ir conforme a la doctrina. Un ejemplo de este interés por la instrucción de la clase obrera se dió en la asamblea de 1905 de la Federación de Espiritistas. En esta se acordó un plan de escolarización que consistió en tener escuelas nocturnas para los obreros, centros para reuniones y conferencias, tanto en la zona urbana como en la rural, medidas que eventualmente los motivó a establecer bibliotecas y un

hospital con servicios gratuitos para ancianos, huérfanos y personas con discapacidades físicas y mentales (Herzig 63). En contraste con los espiritistas pudientes desinteresados por las clases inferiores, también hubo en el movimiento profesionales e intelectuales que sí vieron la urgencia de educar al colectivo e impulsaron un proyecto para la escolarización de los trabajadores.

. . . desde su constitución social formal como clase obrera asalariada, hubo un sector de trabajadores con cierto nivel de escolaridad y de conocimientos de las luchas obreras a nivel mundial (especialmente en Europa y Estados Unidos de América). Éstos fueron los artesanos (tipógrafos, sastres, carpinteros, albañiles, y demás), que vieron la necesidad de mejorar la educación de los trabajadores como un derecho cultural general y con el fin de fomentar su formación política e intereses de clase. (Moscoso 2)

Los ensayos de la escritora responden a la agenda de los grupos espiritistas en la Isla. En este caso, su obra se suma a los esfuerzos de alfabetización. Desde la teoría de Balsa, esto puede apreciarse como una defensa al ataque de la segunda lógica de dominio cuyo fin es mantener ignorantes a las clases subalternas inculcándoles falsos valores morales e intelectuales como doctrinas indiscutibles. En los ensayos de la líder vemos una lucha clara y directa en contra de la '*dirección intelectual y moral*'. Esta lógica la define Balsa como la "hegemonía propiamente dicha" (18). La argumentación de este dominio hegemónico es la "ideología", la cual se manifiesta en dos niveles: el primero, uno intelectual, en el que un complejo de ideas se promueve y se acepta como doctrina, por ejemplo, los roles de género o el capitalismo como sinónimo de democracia; el

segundo, “la ideología como ‘moral’, en tanto conjunto más amplio de valores, prácticas y representaciones sociales ampliamente compartidos dentro de una cultura” (18); por ejemplo, el cristianismo o la “superioridad blanca”. Esta segunda lógica de dominio se manifiesta a la par que la primera, pues la dirección intelectual y moral queda a cargo de la Iglesia, el Estado y la élite; es decir, en sus acuerdos como aparatos hegemónicos y en sus alianzas con las clases subalternas.

La reacción ante esta lógica de dominio es la creación de un proyecto de instrucción en los espacios de reunión de los obreros y en múltiples puntos de la Isla. Según fueran aumentando los círculos de instrucción, se desarrollaría así una sociedad con fácil acceso a la educación. Para Capetillo, entorpecer el aprendizaje es perpetuar la miseria y la injusticia social. Ella lo advierte como una expresión de violencia por parte del sistema de clases y sus alianzas. Por tanto, obstaculizar la educación equivale a negar derechos básicos y de nacimiento, convirtiéndose esto en un asunto de dignidad humana. En sus textos condena cualquier conducta deshonesta que limite o reduzca la calidad de vida de los demás. Como santa laica, aboga por esos derechos humanos y halla en su proceso de escritura una forma de educar a los pobres y a los trabajadores. La importancia de la instrucción puede deberse a que la doctrina filosófica en sí es un estudio. José Arroyo expone en *El espiritismo libre de sincretismo religiosos* que:

El Espiritismo estudia todos los estados alterados de la conciencia, las posibles alternativas para las dolencias mentales (psicológicas y psíquicas, hormonales, espirituales) sin lanzarse prematuramente a conclusiones al ofrecer algún tratamiento. Las herramientas más comunes utilizadas en el Espiritismo son: la Educación o Autoesclarecimiento, el Pase o Irradiación

Energética, la Terapia de Desobsesión y la Orientación Doctrinaria o
Esclarecimiento. (55)

Toda la obra capetillana parte de la premisa de que la educación es la clave para el desarrollo de los pueblos y que esta no tiene que ser cultivada de acuerdo con un rígido currículum académico (Tinajero 170). Siendo la misma sinónimo de progreso y “la clave de la emancipación del ser humano” (Bird 161) la iniciativa de los trabajadores sobre las lecturas en las fábricas adquiere para la autora tanta fuerza y validez como un programa académico diseñado por una entidad gubernamental. De hecho, todavía más porque comprende que las lecturas no tienen inmersas las ideas del clero ni sus falsos moralismos. Además, ella percibe a los empleados de las fábricas como sus iguales, cosa que no es de extrañar cuando se tiene en cuenta que en el anarquismo la equidad recae en que toda persona es un miembro útil para la sociedad y en el espiritismo en que todas las almas tienen el mismo valor aun si se encuentran en diferentes etapas del proceso evolutivo del alma. Por eso, vemos como recalca en sus ensayos la igualdad humana. Sus compañeros son para la sindicalista espíritus que también buscan la perfección mediante la convivencia y el empleo. Recordemos que una de las leyes divinas del espiritismo es “la ley del trabajo”, cuya creencia enfatiza la importancia de la productividad para lograr espilar faltas y desarrollar la inteligencia. Asimismo, aunque laborar es un proceso natural de todos los seres vivientes, este no puede sobrepasar las fuerzas físicas de la persona porque eso sería equivalente a reducirla y a humillarla.

Siendo espiritista, cree que el trabajo y la educación son el trayecto que permite el avance evolutivo del alma; “por lo tanto, el estudio, sistematizado o no, fue su prioridad y un privilegio al que todos deberían de tener acceso y su lectura en voz alta en las fábricas

era un hecho que hacía posible la instrucción de miles de trabajadores” (Tinajero 171). Aquí discrepamos con Tinajero sobre el punto del estudio sistematizado porque Capetillo como anarquista no creía en la existencia del Estado ni en sus programas académicos, pero a su vez, sabe que implementar un nuevo sistema sociopolítico no es un proceso instantáneo, sino que requiere trabajo, esfuerzos pedagógicos y -por tanto- tiempo. Sobre la preferencia de Capetillo de un modelo educativo alternativo y proveniente de la clase obrera, Walker sostiene:

. . . Capetillo writes about this alternative form of education in opposition to the formal, university education of the upper classes as a way to legitimize her knowledge and intellectual participation. Always aware of the various structures of power that are constantly in play, she addresses issues of access to learning and knowledge and the hegemonically accepted sites of such activities (Capetillo xi).

Si bien coincidimos con Walker sobre cómo las hegemonías de poder controlaban el acceso a la educación y apunta a espacios populares como las fábricas y las plazas públicas como sitios de reunión y de aprendizaje, rechazamos la idea de que Capetillo deseara legitimar con sus escritos su conocimiento, ni posicionarse como figura intelectual. En realidad, Capetillo no actuaba con el interés de ser reconocida, sino que su trabajo siempre lo puso a disposición de los jornaleros y el hecho de por sí de ser lectora en la fábrica implicaba ser respetada por la clase obrera, a tal punto que eran ellos quienes pagaban su salario. Recordemos que, si bien era común ver mujeres trabajando en las fábricas tabaqueras, no era usual tener mujeres ejerciendo la posición de lectora en

las fábricas (Capetillo xvi). “The reader job was among the most prestigious among turn-of-the-century cigar workers in the US and the Caribbean” (Capetillo xvi).

Podemos percibir en sus ensayos la desconfianza que siente la escritora hacia el gobierno como regidor de un sistema escolar, lo que se intensifica con sus experiencias como lectora en las fábricas. El repudio al Estado lo deja claro cuando ella le escribe a su hija sobre el poder del capital y expone que la clase asalariada solo logrará emanciparse si se apropia de los medios de producción, no para absorber el poder público sino para destruirlo y que el proceso de apropiación es uno largo. A su vez, agrega que este se da por “por el sistema cooperativo; y de este modo, cuando hayamos acaparado la tierra y los instrumentos de un modo general, el gobierno queda anulado” (Ramos 98).

Meléndez Badillo reitera la importancia de la fábrica para el movimiento obrero y sus líderes. Sostiene que estos ven las líneas de producción como el espacio donde se acelera el proceso de proletarización al unir grupos que socialmente eran anónimos, que estaban dispersos e incomunicados con personas en su misma situación; se da un desarrollo de conciencia de clases que permite al liderato sindical dirigir un proyecto pedagógico alterno que se gesta en las fábricas y que eventualmente solidifica a la clase obrera (94). Podemos inferir entonces que de esta misma forma ella ve el poder educacional. La ilustración de la clase obrera construida por cooperativismos hasta conseguir la emancipación de las clases subalternas y, eventualmente, la derogación de la enseñanza sistemática estatal. En resumidas palabras, la ensayista sí cree en el derecho a la educación, pero no está conforme con la instrucción que provee por el gobierno porque no la haya beneficiosa para el proletariado. Al contrario, la identifica como una forma de

fomentar la división de clases. Estas ideas las extrae del movimiento anarquista quienes también promueven las lecturas y la organización de sindicatos.

Tinajero explica la dinámica en las fábricas de Nueva York. Indica que al principio se leía literatura de entretenimiento como las novelas de Enrique Pérez Esrich y Luis Val, pero según se amplía el desarrollo político de los tabaqueros, los lectores comenzaron a intervenir en la selección de textos y optaron por los libros de doctrinas sociales y autores como Gustavo Le Bon, Luis Buchner, Charles Darwin, Karl Marx, Frederick Engels, entre otros (177). Entendemos que Capetillo también aprovechó su rol de lectora para ayudar a los tabaqueros a exponerse a una variedad de textos de corte literario, político y filosófico. Entonces, ¿qué leía la ensayista desde la tribuna?

Los intertextos de la obra de Luisa Capetillo sugieren que no sólo leía a anarquistas como Enrico Malatesta, autos de *La anarquía o Federalismo y socialismo*, la obra clásica de Bakunin, sino también ensayos filosóficos de John Stuart Mill y del libre pensador Camilo Flammarion⁴⁹. Sobre decir que en el terreno de la literatura leyó. A Víctor Hugo, Emilio Zolá, George Sand, Eduardo Zamacois, pero sobre todo a Iván Turgenev y a León Tolstoi. (Tinajero 173)

La activista escribía para los trabajadores, para persuadirlos sobre los cambios que requería la sociedad para alcanzar la equidad. Es por esto que encontramos constantes

⁴⁹ En el ensayo “Situación del trabajador puertorriqueño”, podemos apreciar la influencia de la obra del astrónomo y autor Camilo Flammarion en Luisa Capetillo, ya que la líder obrera inicia el ensayo con un epígrafe del autor francés que lee: “La belleza es la forma de la verdad, la verdad es necesariamente bella, y nadie puede impedir que la admiremos” (Ramos 89).

citas y menciones de autores, filósofos, científicos y médicos hombres, pues ella defiende el feminismo, la igualdad y la inclusión desde figuras masculinas socialmente reconocidas y admiradas que apoyan su misma causa. A esto debemos agregar que ella reconoce el poder de la escritura, pero también el de la tribuna. Escribe para los obreros y aprovecha la ventaja que le otorga el puesto de lector, el cual le permitía maximizar la consciencia social de los asalariados y, a su vez, ayudarlos en el proceso espiritual. Entonces, el acto de escribir para ser leída desde la tribuna es también infracción porque la literatura era un arte exclusivo de los intelectuales adinerados. Sobre la iniciativa de los trabajadores en cuanto a la educación en las fábricas, Meléndez Badillo apunta que:

De la misma manera que este sector reclamó y ocupó un espacio que siempre se les había negado dentro del sector comunitario y pedagógico, estableciendo organizaciones de resistencia y de solidaridad con proyectos de ‘redención social’. . . . Dentro de los círculos obreros se van creando los intelectuales orgánicos que representarían la vanguardia, pues serán los que liderarán los debates dentro de la prensa. (91)

Esta vanguardia intelectual, esta resistencia pedagógica es importante porque es otra forma en la que la autora ve la posibilidad de visibilizar e incluir en los asuntos sociopolíticos al campesinado y proletariado, y al mismo tiempo, invadir el mundo literario y periodístico para así recuperar espacio dentro de los poderes políticos y de clase que los rezagaba por entero; en la instrucción hay progreso, no solo social, sino que además espiritual, lo que unifica el interés por la educación que tenían tanto el movimiento anarquista como el espiritista. En general, la prensa obrera (en su mayoría anarco-comunista) presentó resistencia al control hegemónico porque abogó y consiguió

avances sociales para los trabajadores. Estos proponían un cambio de condiciones de vida para la base de la pirámide social. Se organizaron en sindicatos, se apropiaron de la palabra y transformaron el ensayo y el periodismo, incluso, propusieron nuevos métodos de enseñanza.

Al leer sus escritos, incluyendo las obras teatrales dirigidas a los obreros, podemos ver su deseo por dignificar el trabajo mediante la instrucción y la exigencia de trato digno. Por ejemplo, algunas de las peticiones demandadas en sus textos son las jornadas proporcionadas, el salario justo y las pensiones y beneficios por enfermedad o incapacidad física. Sus exigencias responden a las estipulaciones de la “ley de trabajo” del espiritismo. Para la autora, “la tribuna en la tabaquería era el espacio donde podía conciliar sus ideas liberales y su predilección por las letras. Su amplio bagaje cultural se refleja en los textos que dejó escritos: manifiestos, fragmentos, cartas, relatos y obras de teatro” (Tinajero 171).

La práctica de la lectura en las tabaquerías dejó ver el desarrollo de una conciencia de clase por parte del proletariado. También destapó el deseo de acceder a un sistema educativo que les permita vivir mejor y enfrentarse a la nueva realidad de Puerto Rico. El siglo XX obligó a la fuerza laboral a abandonar la industria agrícola y la vida en el campo. El cambio ocurrió de manera abrupta por lo que las clases inferiores terminaron incorporadas en las ciudades y en las fábricas sin ninguna especie de transición para el adapte efectivo. Además, la invasión estadounidense implicó la imposición de un modelo capitalista en el que las manufacturas en las ciudades principales fueron la oportunidad de fuente de ingreso, dejando atrás el concepto de familia como unidad de producción en las haciendas o en el campo y aumentándose así la desventaja que tenían las mujeres en la

sociedad por el tan limitado acceso al mercado de empleos (Platt 4). Sancholuz explica la postura de los discursos nacionalistas, quienes conectaban el concepto familia con la situación política del país:

La comparación del país con una gran familia vertebró la construcción de un discurso conciliador. El ámbito de las relaciones familiares se convierte en un lugar primordial y privilegiado para cimentar una comunidad. Lo nacional y lo familiar se superponen y, por lo tanto, la familia es emblema de la nación. En *Insularismo* la metáfora familiar se correlaciona con el tópico de la búsqueda de una figura paterna simbólica, presente en épocas pasadas, pero ausente en el aquí y ahora de la escritura del ensayo . . . La ausencia del “padre”, del prócer, de la figura rectora y conductora, se relaciona de manera directa con otra imagen fundamental en *Insularismo*: la infantilización del país. Pedreira compara los primeros tres siglos de la historia de Puerto Rico con un “período de lactancia”; el siglo XIX es el momento en que el país ‘niño’ comienza a gatear . . . El lenguaje connotativo usado por el autor apela también a la retórica organicista: el país, como un niño, debe cumplir determinadas etapas de su desarrollo y crecimiento para alcanzar la adultez. Pero esta última etapa, en la visión de Pedreira, no llega a plasmarse satisfactoriamente por la interrupción, el “trauma” o “síncope” con el cual se alude y se nombra a la invasión norteamericana de 1898. (4)

Marcano también comenta sobre el porqué del interés de los escritores hombres decimonónicos en delinear la personalidad del puertorriqueño y cómo relacionan esta labor con las funciones del héroe patriota y progresista.

Luego de la invasión y bajo la protección y monitoreo de los EE.UU., se abriría una oportunidad para Puerto Rico entrar al mercado global y florecer económicamente. Pero este florecer resulta desafiante para el letrado, quien se propone reformularse y así mantenerse como agente mediador válido, tanto para la cultura puertorriqueña, como la norteamericana. El letrado de la época se autoresponsabiliza de mantener la gran familia puertorriqueña unida y de seguir fomentando un poder paternalista dentro de una estructura ya jerarquizada en función del nuevo soberano norteamericano pero que aún le rinde pleitesía a España. (21)

Mientras los criollistas deseaban reestablecer la estructura familiar (la mujer dentro de la casa) y -a su vez- el sistema económico hacendatario, los anarquistas identifican la necesidad de cerrar la brecha de género en las oportunidades de trabajo. El movimiento procuró una educación masiva e inclusiva. Ahora, el proceso de instrucción que suscitó fue uno libre de dogmas religiosos y gubernamentales porque entendían que la pedagogía estatal busca adoctrinar a las personas hasta convertirlas en mansos ciudadanos, mientras que la educación religiosa es represiva, anticientífica y en muchas ocasiones machista, lo que hizo que ambos tipos de enseñanza retrasaran el progreso de la humanidad (Shaffer 77). El espiritismo que propone Capetillo es su deseo por romper con toda forma de sistematización de la ignorancia, desea la asequibilidad a una

formación intelectual tanto para hombres como para mujeres sin importar su estatus económico.

La resignificación del espiritismo es un proceso que ella escribe de forma muy consciente. Sus ensayos revelan que ella divisa su proyecto moral como uno a largo plazo y que los resultados de la aplicación de estos cambios serían graduales, pero a su vez, certeros para garantizar la igualdad de género, la justicia social y la eliminación de las clases sociales. Entonces, su propuesta es un ataque directo a las tres lógicas de dominio. La autora prefiere la calidad sobre la cantidad. Es decir que, aunque sus escritos, la lectura en las fábricas y la propaganda de su proyecto moral lleguen a menos personas que un sistema de educación estatal, sabe que lo primero al menos ofrece la formación moral espiritista, anarquista y socialista que ella defiende. La educación accesible es para la autora otro de los cambios imprescindibles para el desarrollo del colectivo. Sin embargo, sabe que dicha asequibilidad es imposible dentro del sistema de clases que patrocina el gobierno y es muy enfática cuando redacta sobre este punto. Nos propone en sus ensayos la apropiación de la instrucción, que el colectivo implemente un plan de alfabetización concentrado en los espacios de reunión del proletariado, pero al mismo tiempo esparcido por toda la Isla. El apremio de la socialización de la enseñanza es tanto que no solo despliega su carácter autodidacta, sino que además comienza su primer libro con este tema:

La instrucción es la base de la felicidad de todos los pueblos. Instruid bajo el dosel de la verdad rasgad el velo de la ignorancia, mostrando verdadera luz del progreso, exenta de ritos y dogmas. Practicad la fraternidad, para

estrechar los lazos que deba unir a la humanidad de un confín a otro sin distinción de razas ni creencias. (Capetillo 5)

En este llamado que hace la líder obrera, hay varios puntos a señalar. El primero es la solicitud directa a las personas para que se instruyan y acaben así con la ignorancia. El segundo es la urgencia de romper con las tóxicas imposiciones de las instituciones religiosas. El tercero es la petición a ser luz de ascenso, lo que hace referencia a la “ley de progreso” en el espiritismo. El cuarto punto es el fichaje de la fraternidad como valor primario a practicar. Por último, la mención del tema de la igualdad racial, aunque sin elaborar el mismo. Como espiritista, defiende su proyecto moral desde el primer párrafo de su primer ensayo. Cree que en escenarios en los que el contacto social entre los espíritus es armonioso. No obstante, aunque habla de oportunidades pedagógicas igualitarias, la ensayista no profundiza sobre el tema de raza en sus escritos. En ninguno de sus escritos hay un enfoque exclusivo sobre este tema.

En el ensayo “Anarquía y espiritismo” insiste en que la responsabilidad de asegurar la instrucción es de todas las personas y que la educación es un proceso continuo (de toda la vida) porque “nunca se es bastante sabio, siempre algo nuevo aprenderéis y veréis el cúmulo de errores en que está envuelta por sus leyes, la humanidad” (Ramos 104). Capetillo entiende que tanto los anarquistas como los espiritistas comparten el fin común de la ilustración de las masas, con la salvedad de que el compromiso de los anarquistas es más firme o visible. La defensa de la fraternidad universal por parte del movimiento es tal que opina que sus seguidores son capaces de exponer sus propias vidas por el bienestar de sus hermanos y hermanas. Incluso, aunque no menciona el nombre de los autores, invita a los lectores a leer “La filosofía anarquista”, “La conquista del pan”,

“Dios y el Estado” y “La psicología del socialista anarquista”, textos que según ella evidencian este punto (Ramos 104).

La autora reconoce el interés por la educación que tienen ambos movimientos, aunque Anderson nos indica que los esfuerzos de alfabetización tras la Revolución Industrial son también maneras de imaginarse a la nación. La imprenta, la prensa, las industrias y el comercio impulsaron grandemente la alfabetización; las nuevas formas de comunicación en la lengua vernácula crearon un sentimiento de unidad y establecieron nuevas burocracias estatales (125). Es decir, el acceso a la educación pública. Sin embargo, Capetillo vuelve a imaginarse a la nación de una manera distinta, pues ella registra la inercia del gobierno en ofrecer servicios de formación pública. Identifica la apatía del estado como estructura administrativa no solo en la falta de accesibilidad, sino también en la deficiencia de los programas académicos. El currículo escolar empeora luego de la ocupación de la Isla. Estados Unidos ve al magisterio como la herramienta para “americanizar” Puerto Rico; “make the island a bilingual, bicultural resource linking the United States and Latin America. Thus, not only were students to learn trades but also civics (e.g., saluting the U.S. flag each morning), industrial education, and especially English” (Sheffer 78). Teniendo este panorama, no es de extrañar que la activista viera en la escritura una forma de contrarrestar el problema de analfabetismo, que asumiera la responsabilidad de escribir para educar, que se proyectara como santa laica y que fuera lectora en las fábricas. Al estudiar su vida y obra, entendemos que la sindicalista no desaprovecha espacio ni método para promocionar sus ideas.

D. LA ESCRITURA Y LA LECTURA COMO MÉTODOS DE RESISTENCIA AL SISTEMA DE DESIGUALDADES

A pesar de que la autora era trilingüe (también hablaba inglés y francés), ella opta por redactar en español. El multilingüismo la ayudó en su proceso de formación autodidacta, pues “el dominio de tres idiomas le facilitaba la lectura y análisis de textos de otros países, especialmente porque el francés era para la época la lengua que dominaban muchos intelectuales, incluyendo los obreros” (Valle 24). Aunque leía textos en diferentes lenguas, redactó en español. Entonces, el hecho de que ella escogió la lengua de escritura también puede entenderse como un acto de resistencia ante la imposición de la lengua inglesa que significó la invasión norteamericana y la implementación del programa de educación bilingüe que privilegiaba al inglés sobre el español. Incluso, Quintero sostiene que, en la fecha, el tema de la lengua oficial del país fue una polémica político-cultural primaria, en la que la defensa de la defensa del idioma “abría el abanico de la ‘Patria’” (68).

La política educativa del nuevo régimen estadounidense fue muy agresiva no solo por la imposición de la lengua inglesa, también en cuanto a su discurso de la necesidad de transformación de la población “incivilizada”. Esto se reflejó en el aumento de la matrícula de estudiantes en escuelas públicas. Por ejemplo, Juan José Osuna, en el texto *A History of Education in Puerto Rico* apunta que entre 1900 y 1910, hubo un crecimiento de alumnos inscritos que fue de 26, 204 a 93,640 y un alza de 22 por ciento en el número de escuelas establecidas por el gobierno (626, 629). No obstante, Quintero Rivera explica la base de dicha política y sostiene que la misma estaba canalizada en dos sentidos fundamentales.

En primer lugar . . . transformar esa masa de “nativos” (‘ignorant, filthy, untruthful, lazy, treacherous, murderous, brutal and black’)⁵⁰ en ciudadanos; tenía el propósito de generalizar una ideología que legitimara el nuevo régimen, y unos patrones culturales que permitieran su funcionamiento.

En segundo lugar, la política educativa iba dirigida a que estos nuevos ciudadanos fueran ‘profitable’; es decir, a darles la preparación para que sirvieran eficientemente a las nuevas exigencias de la economía en transformación. (57-58)

Esta cita nos revela que la actitud del poder administrativo hacia los isleños era clasista, paternalista y racista. Además, muestra que su interés era instruir para cambiar la mentalidad, cultura y comportamiento del puertorriqueño y así garantizar la implementación y el éxito del capitalismo imperialista (Quintero 59). La situación del tema racial en la época se discutirá más adelante. Sin embargo, es importante tener en cuenta el peso que tenía el asunto de la raza en la política educativa de los invasores. El mismo fue tanto que la práctica era enviar a universidades norteamericanas a los puertorriqueños con deseo de profesionalizarse, “especialmente a las dedicadas a la educación de los grupos étnicos no integrados nacionalmente, principalmente indios americanos y negros” (61). El plan de instrucción pública estuvo acompañado de la expansión del protestantismo en el territorio como parte del interés del Estado por la

⁵⁰ El autor incluye una nota al pie de página en la que indica como fuente a U.S. Senate, *Education in Puerto Rico: In response to a Resolution of April 12, 1900*, Washington, 1900, y especifica que el contenido es, según fue citado por Isabel Picó de Hernández, “Americanización y proletarización”, *La escalera*, 5:5-6, nov. 1971.

transformación cultural del sujeto puertorriqueño, lo que contradecía el modelo sistemático laico que defendía la administración. Sobre este aspecto Quintero expone:

En el régimen español la iglesia católica formaba parte de la administración gubernamental; el catolicismo era la religión oficial. A finales del siglo XIX, el gobierno permitió el establecimiento de templos protestantes, pero sólo para el servicio de los extranjeros prohibiendo expresamente cualquier tipo de proselitismo. Una de las medidas que más prontamente adoptó el gobierno militar a raíz de la Invasión del 98 fue la separación de iglesia y estado; no solo porque esta separación se concebía indispensable dentro de la tradición gubernamental norteamericana, sino además para facilitar el crecimiento del protestantismo, cuyo papel en el desarrollo de una ideología y patrones culturales que facilitaran un ‘mutuo entendimiento’ entre ambos países se consideró de mucha importancia. Tan pronto se consolidó la ocupación norteamericana de la Isla, varias sectas protestantes iniciaron misiones y una intensa campaña de ‘evangelización’... (62-3)

En realidad, el aparato religioso como agente de dominio y de instrucción nunca dejó de existir, sino que pasó de ser católico a ser protestante y de ser hispano a ser anglosajón. Anderson explica la relación entre lenguaje y la nación, entre la gente alfabetizada y sus sociedades imaginadas. El desarrollo y uso de las lenguas vernáculas (antes la *intelligentsia* utilizaba el latín símbolo de lengua sagrada) fue una forma de fortalecer el proceso de imaginarse a la nación, pues el lenguaje en común permite comunicar y compartir una concepción del mundo y -al mismo tiempo- crea lazos de

identidad afines (36). Capetillo no solo usa el lenguaje de los obreros, sino que también acoge el coloquialismo para garantizar la claridad de su mensaje. A diferencia de los autores -canónicos- puertorriqueños como Salvador Brau, Antonio S. Pedreira o José de Diego, ella no adorna su discurso con vocabulario rebuscado, sino que la sencillez de su redacción es lo que le da peso al valor de sus palabras.

Sobre este punto, Carmen Centeno Añeses agrega en el libro *Modernidad y Resistencia, Literatura obrera en Puerto Rico (1898-1910)* que la misma no sólo representó subversión en cuanto al uso del lenguaje, sino también en la asimilación de los géneros literarios:

Las apropiaciones conforman en gran medida a la literatura obrera, proceso que ha sido señalado como subversivo por diversos teóricos de lo poscolonial al referirse particularmente a la “toma” de los lenguajes imperiales de los sujetos de los países colonizados. En el caso de la literatura obrera, la apropiación de la forma es imprescindible para lograr lo que podríamos llamar una usurpación del poder, que en este caso está representado por un artefacto llamado género, sea éste novela, cuento, ensayo, teatro o poesía. En ambos, lenguaje y literatura, la estrategia es la misma. (30)

Además, agrega que:

Negarse a ser representado, a “que sea el otro el que hable por mí” es un acto de subversión, pero es también una postura impugnadora de los que se ha entendido convencionalmente por inteligencia. Supone, entonces, una nueva visión epistemológica. Asumir la palabra propia es negarse al

“aristocratismo intelectual” . . . es objetar la división social en estratos cognitivos. La estratificación social, intelectual y racial en la que se cimentaba la modernidad es puesta en entredicho cuando los subalternos de origen proletario y racialmente mixtos asumen la escritura. Una gran parte de los obreros, como en el caso de Puerto Rico, Cuba y República Dominicana y del mismo Estados Unidos, pertenecían a la raza negra o eran mulatos. (30-31)

El trabajo literario es para la periodista una responsabilidad moral. Nunca deja de ver el compromiso didáctico que representa su participación en las tabaquerías tanto en su rol como lectora que como escritora. La fábrica se convierte así en un espacio pedagógico y de resistencia. Sobre este punto, Walker indica: “The factory was, among other things, a cultural space where artisans -many with anarchist and socialist tendencies- received an alternative education from a very young age. The significance of Capetillo’s role in the tobacco Factory is not to be overlooked” (Capetillo ix). El trabajo literario de la arecibeña representa una voz subversiva por varios motivos. Primero, porque sus escritos narran un discurso e historia alternativa al de las instituciones de poder. Segundo, porque en ellos hay una representación más justa del proletariado. Tercero, porque es en español a diferencia del programa bilingüe que impone el gobierno estadounidense y el cuál sobrevalora el inglés sobre el castellano. Por último, porque sus textos desmonopolizan la educación, la cual es controlada y otorgada exclusivamente por y para la clase pudiente. Para Ramos, la importancia de la escritura en la época consistía en que:

En esta sociedad, la -escritura- en el sentido amplio, que incluye, más allá de la literatura, la administración misma de las leyes y los discursos

estatales- era un dispositivo de control y subordinación social. Trazando los límites de una estrecha división del trabajo, la escritura era uno de los mecanismos del poder que decidía la distancias -y la lucha- entre los grupos señoriales y el campesinado, entre los que podía y no podía escribir. (14)

La decisión de escribir es también resistencia. Recordemos que, en la época, la redacción era una tarea socialmente asignada a los hombres. En especial, el uso de las letras para el despliegue de ideas políticas. En contraste con los autores masculinos, son pocas las mujeres puertorriqueñas que se atrevieron a escribir a inicios del siglo XX. No obstante, ella es influenciada por las ideas anarquistas. Si bien Capetillo se mantiene dentro del modelo europeo en su figura y rol de santa laica, a su vez, su persona y obra quedan siempre a la disposición de la clase proletaria.

Otro aspecto que ubica la obra capetillana como una voz alternativa es el hecho de que ella no escribe novelas. Sommer explica los roles de las ficciones fundacionales del siglo XIX: pacificar a las personas, indagar cuáles leyes y políticas se aplicarían mejor a estas nuevas sociedades y construir así una representación de cómo debían ser estas naciones. No obstante, Sommer agrega que estos textos responden a los intereses de la burguesía, puesto que ellos las redactan. Además, sostiene que estos intelectuales escribieron sus novelas para que fueran leídas por otros letrados, cuyo número se concentraba en la clase dominante. En otras palabras, la representación de los sujetos modelos, costumbres y estándares sociales retratados en estas novelas solo la podemos leer como una comunidad imaginada que únicamente incorporaba a una minoría

burguesa. Dos de los ejemplos que ofrece Sommer son: *Amalia* (1851) de José Mármol y *María* (1867) de Jorge Isaacs.

Aunque Capetillo sí escribe relatos cortos y obras de teatro, ambos géneros ficcionales fueron pensados para ser consumidos por una audiencia analfabeta, tanto desde la lectura en la tribuna en las fábricas como en las representaciones de obras teatrales en plazas principales para los obreros. Es importante apuntar que los estudios sobre su dramaturgia son básicamente nulos, pues casi todo lo que se ha publicado en cuanto a su labor literaria se centra en su ensayística. Vidal Rodríguez ofrece las razones de por qué históricamente se ha manifestado un desinterés por la dramática capetillana:

El teatro de Luisa Capetillo forma parte de la convención de teatro obrero, didáctico y político, que tradicionalmente se ha disminuido bajo clasificación de teatro panfletario de poco mérito artístico. Las herramientas críticas de antaño utilizadas para analizar estas obras no contaban con los elementos suficientes para una apreciación a fondo. De tal suerte que dentro de aquellas ópticas teóricas no se supo valorar el trabajo artístico del teatro de Luisa Capetillo ni del teatro obrero en general. Dicho corpus literario fue estimado, por consiguiente, como documentación para temas de historia. Así, se tendió a reducir su valor estético. Otro mito —este, de alcance internacional— consiste en etiquetar a Luisa Capetillo exclusivamente como icono mundial: una feminista furiosa y revolucionaria sindicalista. Esta percepción obliga a cristalizar su imagen —como les es común a los íconos— y a centrar la atención exclusivamente en esas facetas de la figura pública. (10)

El rechazo a la dramaturgia de la autora vuelve a colocarla en los márgenes de un mundo literario dominado por hombres burgueses. Sin embargo, dicha exclusión no solo se debe a un supuesto desnivel en el manejo de la retórica como arte. Esto tiene mucho que ver con que Capetillo se dirige a las masas, mientras que “la élite latinoamericana escribió romances para una clase por definición privilegiada” (Sommer 30).

Por su parte, el trabajo literario de la arecibeña fue escrito para ser leído por los trabajadores y campesinos, por tanto, la autora los redacta con conciencia social y compromiso hacia las clases en desventaja. Meléndez Badillo explica que Capetillo pertenecía al grupo de anarquistas que creían en luchar en contra del *landlordismo* y el capitalismo; es decir, que la lucha anarquista no era contra los dueños feudales para facilitar el desarrollo del capitalismo, sino que era necesario destruir a ambos, pues no era cuestión de esperar a que los campesinos se convirtieran en proletarios, sino de unir e integrar a ambos grupos sociales en la lucha de clases porque para los anarquistas, el proletariado no era la única fuerza revolucionaria, también estaba el campesinado (72-73). Esto no solo justifica el por qué Capetillo siempre alude a los campesinos, agricultores y empleados manufactureros en sus ensayos, también explica sus viajes y propagandas por la Isla, en las zonas rurales y enajenadas. Esta percepción de la autora sobre ambas clases como la suma de dos fuerzas revolucionarias, hace que ella vea y utilice su escritura como una herramienta con la que puede promover otra posibilidad de vida, una alternativa para la libertad de los individuos explotados y rezagados en la sociedad. El quehacer literario de Capetillo es un acto transgresivo, no solo por el contenido espiritista, socialista, anarquista y feminista en su obra, también por el hecho

que su proyecto moral aboga por la justicia social, o sea que iguala y dignifica a los seres humanos.

Ella asume y se apropia del rol de escritora y redacta a favor de los pobres y en defensa de éstos. Es decir que la líder utiliza la herramienta del opresor para abrirle caminos a los oprimidos. Con sus textos defiende a quienes no tienen voz, a los rezagados en la sociedad; ella presta su conocimiento, palabra y -eventualmente- fama en los sindicatos para exigir dignidad y justicia. Matos Rodríguez señala un punto similar cuando escribe:

. . . Capetillo probably produced the first systematic publishing regarding women's rights and emancipation in Puerto Rico history, she was not in the forefront of one of the more visible feminist crusades of the early twentieth century: female suffrage. This issue captured most of the energies and attention of many early twentieth century feminist in Puerto Rico. Capetillo was on record as a supporter of universal women's suffrage. (Capetillo xx)

Al mismo tiempo, Walker define el trabajo de la autora como “literatura de resistencia” e indica que: “in this context, signifies writing directed not only against dominant culture, but also against restrictive elements within a subculture -in this instance, the working-class and the union organizing” (Capetillo xi). Su figura desacopla en la sociedad al no cumplir con la conducta que se esperaba de una persona con su nivel educativo. También ocurre un desajuste por su alianza con grupos analfabetas. De hecho, comprendemos que la incapacidad de la clase dominante de categorizar y delinear la

figura de la sindicalista dentro de los esquemas y las jerarquías sociales es lo que la llevó al sendero de la persecución, el encarcelamiento y el exilio.

Los anarquistas, además de ser sindicalistas y de apoyar las lecturas en las fábricas, se distinguieron por sus aportaciones al desarrollo de la prensa en la Isla. Muchos de sus periódicos fueron escritos con el fin de iniciar discusiones sobre temas políticos. De hecho, Anderson expone la importancia del periodismo y de la novela como estructuras “que proveyeron los medios técnicos para la ‘representación’ de la *clase* de comunidad imaginada que es la nación” (49). Entonces, podemos indicar un contraste muy marcado entre la literatura obrera de la época, la cual en general, es la presentación de postulados y reformas políticas, una forma de subversión al binomio opresores/oprimidos y la prensa y novelística nacionalista que reafirma fuertemente las jerarquías establecidas. Como resultado, “los proyectos intelectuales de estos escritores y sus textos ampliaron el espacio intelectual del país, impactando a su vez el ámbito cultural hegemónico” (Centeno 218). Aníbal González también coincide con la relación de ambos géneros literarios en el Siglo XIX en Latinoamérica y explica que los rotativos en sus inicios no tenían el carácter objetivo que se les adjudicó hoy. Al contrario, se utilizaba como un espacio para la propaganda y la polémica (6) luego de las guerras de independencia y como un vehículo para presentar modelos artísticos y creativos dentro del movimiento Modernista, por autores que textualizan la modernidad e importan las ideologías de la clase intelectual (19).

No obstante, no solo los modernistas explotaron y profesionalizaron el género periodístico⁵¹, también los obreros cultivaron tanto el ensayo como el periodismo. Ambos géneros fueron utilizados por “los anarquistas puertorriqueños para llevar a cabo sus reclamos, elaborar discursos y propagar su ideal” (Meléndez 2). Por último, los anarquistas en Puerto Rico se inclinaron por formas alternas de educación en masas, ya que no creían en el Estado y, por ende, en el sistema de pedagogía gubernamental. Este punto es una gran diferencia entre el socialismo y el anarquismo, pues el primero defiende una “educación pública y gratuita de todos los niños; abolición del trabajo de éstos en las fábricas. . . [un] régimen de educación combinado con la producción material. . .” (Marx 59), mientras que el segundo propone una instrucción del proletariado para sí mismos como clase sin la participación de una agencia de gobierno. Por eso, los anarquistas tomaron cualquier espacio disponible para educar porque:

Poor, ignorant workers had to be approached and introduced to a new ‘modern socialism’ that would promote in their minds ‘rebellion, a beautiful concept forged in the slave’s mind, with a dose of reason that facilitates intelligence’ in a new ‘modern worker’. Only then would the working masses be able to escape the religious institutions that ‘always oppose all intellectual evolutions’ and that help keep the rich and powerful both rich and powerful. (Shaffer 94)

Al igual que el movimiento, Capetillo vió la lectura en las tabaquerías como una oportunidad de instruir a la clase asalariada. En 1906 comenzó a trabajar como lectora,

⁵¹ Algunos autores modernistas hispanoamericanos que dependieron económicamente de la profesión del periodismo fueron José Martí, Rubén Darío, José Enrique Rodó, Enrique Gómez Carrillo, Manuel Gutiérrez Nájera entre muchos otros.

una posición pagada por los mismos trabajadores de la fábrica. Este hecho confirma lo que postula Anderson en cuanto al origen del nacionalismo como producto imaginario. Él explica que una de las concepciones culturales que permite pensar a la nación es la idea de que la lengua escrita ofrece un acceso privilegiado a la verdad ontológica (65-66). Los tabaqueros, en cierta medida, toman el acceso a esa verdad privilegiada al contratar a un lector para que se la revelara.

Entonces, las fábricas se convierten en un espacio que permite imaginarse a la nación/comunidad. La discusión de textos informativos y de ficción en las manufacturas incluía los escritos de autores locales y extranjeros. “La lectura se daba durante cinco horas y al final de la lectura se debatía sobre el texto leído de mesa a mesa de confección sin interrumpir nunca las labores de los obreros de las tabaquerías” (Vega 60). Esta práctica de corte socialista, anarquista y sindicalista hizo que, en los próximos años, en Puerto Rico se desarrollara una nueva clase obrera que a pesar de no saber leer ni escribir, era educada y hasta cierto nivel ilustrada⁵², pues los trabajadores conocían las obras de Emilio Zolá, Víctor Hugo, Benito Pérez Galdós, Julio Verne, Fyodor Dostoyevsky, Nikolai Gogol, entre otros grandes autores de la literatura universal (Vega 60).

La ensayista cree y redacta sobre el poder de transformación de la lectura y de la escritura. Utiliza las letras como herramienta de lucha a favor de los más desfavorecidos

⁵² La lectura en las fábricas de tabaco también causó cambios en la conciencia social y en las interacciones entre sexos. Por ejemplo, la organización en el proceso de ensamblaje de los despalilladores de tabaco era más equitativa en comparación con la empleados de otras industrias, quienes tenían puestos de trabajo asignados según el sexo biológico y las ideassociales de género. El artículo “Análisis de ‘Mi opinión’ de Luisa Capetillo de Perón” expone que: “La participación de las mujeres en la industria del tabaco cambió los patrones tradicionales del trabajo el hombre y la mujer compartieron posiciones relativamente iguales en el proceso de producción y también de la explotación. Las soluciones propuestas por las principales organizaciones obreras a las condiciones de trabajo, la educación y los derechos de la mujer reflejaban la postura sindical del momento” (Román-Odio 3).

en un Puerto Rico analfabeta. Entonces, más allá de ser un oficio, leer lo interpreta como un acto de oposición al orden y al poder. La selección de textos y la discusión de estos se convierte en una práctica subversiva. Sobre este punto Ramos señala que en las fábricas tabaqueras “la lectura era un acto político. Por mediación de la institución de la lectura entra a Puerto Rico toda una literatura avanzada europea, que contribuyó a la configuración de un discurso libertario, de tendencia anarquista, que distinguió al movimiento sindical de principios de siglo” (27). Así como leer es para la activista una expresión de resistencia, también lo es escribir. Por eso, ella redacta para la clase obrera y campesina, para las mujeres y para todo sujeto que vive en desigualdad social. Mediante su escritura, ella educa y ejemplifica. También, comparte con los trabajadores el significado de una vida digna y cómo lograrla. “Luisa Capetillo escribió literalmente para ser escuchada” (Tinajero 173). La finalidad de sus textos es informar e instruir al proletariado, pues su meta es la creación de un proyecto educativo dentro de un sistema sociopolítico justo, sin división de clases, capaz de ofrecerle a todas las personas la oportunidad de realización intelectual, económica y espiritual.

. . . en su capacidad de escritora y activista obrera, ofrece otra posibilidad para el ser humano, otra forma de desplazamiento, otro curso para su liberación y realización. La ensayista deja palpar el drama moral y la ansiedad del puertorriqueño ante la dislocación que la nueva soberanía trae. Como lectora obrera, unionista y exiliada, Capetillo camina, crea espacios nuevos de enunciación y muestra los cruces entre el sindicalismo, el anarquismo, el espiritismo y el feminismo en Puerto Rico. (Marcano 207)

En su trabajo literario, ella aboga por los obreros y a su vez resalta la importancia de alfabetizarlos, no sin antes dejar claro que esa fuerza laboral también incluye a la mujer; por tanto, su proyecto educativo también acapara a esta. La incorporación de la mujer en el gremio asalariado se dio de manera acelerada en la Isla y al mismo tiempo de forma desigual y sexista (Acosta 30). Capetillo no desvincula los problemas de pobreza de la disimilitud de empleo por género y de la falta de representación en los asuntos sociales; la autora “lucha en dos frentes, como casi todas las sindicalistas feministas. Para ella, la clase y el género van unidos” (Ballesteros 22). Es más, el movimiento feminista en general de inicios del Siglo XX llevó de cierta manera una doble lucha, pues sabían que podía contar poco o nada con la Iglesia o con la mayoría de la élite masculina; es la clase trabajadora la que logra su consolidación en Puerto Rico. “El impulso renovador e igualitario surgirá desde abajo, de la realidad del trabajo en el campo y en el taller. . . . Corresponderá al liderato obrero, a los compañeros de trabajo, emprender la lucha y acoplar la visión sobre la mujer a la realidad que vivía” (Azize 87).

A pesar de que las mujeres se organizaron para tener actividad dentro de los cambios sociales que resultaron de la modernidad, la industrialización y la nueva administración colonial, éstas no eran percibidas como miembros útiles del colectivo y -por ende- se le restringía de ejecutar aportaciones. De hecho, esta dinámica viene de antes, pues cabe señalar que las mujeres tenían poca participación en la producción de bienes y servicios durante los últimos años del coloniaje español; tampoco tuvieron un rol importante en el sistema de producción general, pues la misma no se limita al proceso agrícola o manufacturero en sí, también es aquello que producen los individuos en la sociedad; el fruto de la fuerza laboral es tan importante como la producción de las

condiciones que mantienen el sistema social (Acosta 31). La expansión de la industria manufacturera y del comercio resultó en el reclutamiento inmediato de mujeres en las fábricas, pero también hubo un crecimiento en el empleo de mujeres para las profesiones de maestras, enfermeras, empleadas de oficinas y otros servicios públicos. Sin embargo, los empleos profesionales que se ofrecían a las mujeres tampoco ofrecían condiciones de trabajo justas y equitativas. Es decir, que incluso las mujeres con formación académica eran vistas como sujetos inferiores al hombre que no contaban con esa preparación. “Women’s participation in the production has, then, been viewed as secondary to their reproductive activities; hence their subordination and marginality in the labor market” (Acosta 36).

Los cambios en los roles de género y las jerarquías sociales que provocó la invasión de Estados Unidos hicieron que la identidad del sujeto puertorriqueño se convirtiera en un proyecto nacional. Sin embargo, en este se mantuvo el esquema binario y de subordinación de un género sobre el otro. Como resultado ocurrió una reflexión sobre cuáles son los verdaderos roles sociales de los miembros del colectivo, por lo que muchas mujeres empezaron a organizarse, incluyendo a Capetillo.

En sus ensayos, la escritora explica los retos que enfrentan sus compañeras de trabajo y la importancia de defender sus derechos. Sin embargo, su postura a favor del divorcio, la convivencia y el amor libre no eran aceptadas por todos los grupos feministas. Desde sus inicios, el movimiento se fragmentó en dos. En el país ocurrió un feminismo burgués que aspiraba a tener un lugar de igualdad al lado del hombre basándose en su intelecto versus uno del proletariado, enfocado en las luchas laborales (Batlle vii). El texto *Grupos feministas en Puerto Rico, logros y luchas en busca de la*

equidad del género (1971-2006) clasifica estados tendencias como feminismo liberal y el obrero, el primero como uno liderado por algunas integrantes de la clase dirigente, y cuyo fin era la obtención de oportunidades y derecho iguales a los de los hombres, mientras que el segundo perseguía la reforma de la vida de las asalariadas y su clase (Valdés 12).

Si bien hay cierto desfase entre ambas tendencias, la obra capetillana busca eliminar la brecha causada por la jerarquía de clases y defiende los derechos de todas sin importar su trasfondo socioeconómico. De primera instancia, esto podría considerarse una contradicción pues significa que la sindicalista coincide con una lucha política de un apartado de la clase dominante. No obstante, hay una clara conciencia en su trabajo en cuanto a la posición de desventaja de la mujer en el colectivo. Aquí vemos también la influencia de las ideas marxistas. *El manifiesto comunista* explica la histórica relación entre burgueses y proletarios⁵³, es decir dueños de los medios de producción y los asalariados de estos.

La historia de las sociedades existentes hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores feudales y siervos, maestros y artesanos del gremio, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la ruina común de las clases en pugna. (Marx 31)

⁵³ El texto define como burguesía: “clase de capitalistas modernos, que son los propietarios de los medios de producción social y emplean trabajo asalariado”. Mientras, delinea como proletariado: “clase de los trabajadores asalariados modernos que, privados de los medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir”, según las anotaciones de Frederick Engels en la edición inglesa de 1888. (30)

Norma Valle explica que el compromiso que la autora por la emancipación de la mujer es tal que la líder “evalúa la novela de Roqué, *Luz y Sombra*, opinando que es excelente, aunque da a atender que el texto es más justo a su opinión de la mujer que a las mismas expresiones personales de Roqué”, pues Capetillo coincide con su colega feminista en el tema del sufragio, pero difieren en cuanto a la postura del amor libre (22). Este último tema será el gran impedimento para que se eliminen las brechas y se consoliden ambos grupos feministas. A pesar de los esfuerzos de la autora, no ocurrió la integración de los grupos. Entendemos que esto se debe a la diferencia socioeconómica que los destacaba. En el texto “Introducción al estudio de la mujer”, la sindicalista expone que:

Estando la mujer durante tantos siglos sin más amparo que el matrimonio, sin más guía que la Iglesia, sin más libertad que el dogma tradicional y embrutecedor de la institución clerical, es natural que el cerebro femenino en su mayoría estuviera paralizado dominado por el ambiente de su época . . . Se tenía un concepto indigno del trabajo. Las hijas de los altos funcionarios despreciaban a las de clase media, estas a las obreras y estas otras a las sirvientas y campesinas. En todas partes en donde ha gobernado esa aristocracia decadente, inútil y perniciosa, ha establecido el odio de clase y el desprecio al trabajo, para enfangarse en la explotación, en la usura y en la pereza. (88)

Por último, además de educar, sus escritos hacen un llamado a la subversión, a enfrentar el sistema. Por ejemplo, en el texto “A mi hija” ella le explica a Manuela la importancia de erradicar las instituciones religiosas y cómo estas han fomentado los

monopolios y la división de clases. También advierte que “si los trabajadores no logran destruir los privilegios de castas, razas, jerarquías, y miles de majaderías que nos perjudican como seres humanos, entonces la revolución lo hará” (Ramos 98). La autora insiste en la importancia de escrutar al poder legítimo y hacer juicio sobre cuáles son sus verdaderos intereses porque para que las lógicas de dominio funcionen, se debe mantener un nivel de ignorancia en las clases subalternas y debe haber mucha discreción entre los aparatos represivos en cuanto a sus objetivos reales, de lo contrario no serían efectivas. La autora textualiza: “Buena ocupación la del clero, vivir a costas de la ignorancia femenina” (Valle 89). El señalamiento de las formas de explotación moral de los cuerpos religiosos es directo. Nunca escribe con rodeo ni intenta suavizar sus opiniones, sino que ella redacta con la idea de “llamar a las cosas por su nombre”. Entendemos que esta es una forma de denunciar el abuso de quienes aprovechan su posición de ventaja para beneficio personal o de un grupo selectivo. Balsa expone que “la operación básica es la de buscar presentar (y conseguir luego que así sean ‘vistos’) los intereses particulares de la clase dominante como los intereses generales del colectivo” (24). En la identificación de supuestas condiciones afines entre las diferentes clases es que reside la clave para el éxito del capitalismo en una sociedad. Marx también expone algo similar cuando apunta que: “Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante” (56).

E. ESCRIBIR Y DESCRIBIR LA JUSTICIA SOCIAL EN LA COMUNIDAD IMAGINADA: LA HONRADEZ Y OTROS ACTOS DE AMOR AL PRÓJIMO

En la comunidad imaginada de la ensayista, la honradez es la base para la interacción eficaz entre seres humanos. Ser honesto es equivalente a ser justo con nuestros semejantes. Según ella, la definición del término humildad nada tiene que ver con la falta de capital y de recursos por causa de un sistema clasista. Tampoco es una característica negativa. Al contrario, “es buena y oportuna, cuando nace de un modo espontáneo [pero] cuando la imponen los déspotas, ¡no!” (Capetillo 13). En sus textos ella ofrece ejemplos de fraternidad muy detallados e indica otras formas de amor al prójimo que fomentan la justicia social; ella escribe y describe para condenar así cualquier conducta dispar al bienestar colectivo. El ataque es directo al sistema de clase y a sus promotores. Como resultado, ve en la diferencia de salarios una de las más grandes formas de violencia hacia la humanidad, por lo que no duda en dirigirse y señalar la indecencia de los miembros de la clase pudiente.

No es honroso ni lícito pagar un peso mensual a una sirvienta que tiene a su madre trabajando para pagar la casa donde duerme, la que está sirviendo todo el día a un rico o rica, una hermana según las leyes naturales. Quien dice sirvienta, dice cocinera y demás empleados de esta especie. (Capetillo 6)

En el espiritismo, todas las personas son iguales, pues son almas en diferentes reencarnaciones y etapas de progresión. Entonces, si todas son iguales, ¿por qué unas pasan hambre y las otras viven en abundancia? El espiritismo kardecista explica que el ser humano atraviesa una serie de pruebas que le permite mejorar espiritualmente hasta

alcanzar la perfección. Los espíritus que no han logrado evolucionar van a continuar realizando cosas indebidas, pero avanzan en la medida que reflexionan sobre los daños que cometieron. También sostiene que los espíritus más elevados crecen a través de la prueba que representa lidiar con la mala conducta de los que se encuentran en etapas inferiores.

La malevolencia de los seres que nos han hecho mal en la Tierra ¿se extingue junto con su vida corporal? Con mucha frecuencia reconocen su injusticia y el mal que os han infligido. Pero a menudo también siguen persiguiéndoos con su animosidad, si Dios lo consiente, para continuar probándoos. (Kardec 250)

Los espiritistas, creen que es menester ayudar siempre a los demás a progresar. Adoptar esta actitud, provoca a su vez el avance propio, pues las relaciones humanas y espirituales son constantes. Aunque para Capetillo, hacer el bien no es una responsabilidad exclusiva de los seguidores del movimiento, sino que es la forma correcta de vivir. “¿No saben que el hambre es superior a las leyes y el derecho a la existencia superior a todo, y que conociendo que el actual sistema es un cúmulo de injusticias, más o menos reformadas, por erróneas debido a los ambiciosos egoístas?” (Capetillo 15). Ella cuestiona constantemente a quienes se hacen llamar cristianos, en especial, si aquellos también se identifican como espiritistas. Con severidad crítica a todo individuo que no es honrado y a quienes abusan de los más desfavorecidos. Esto se debe al nivel de consciencia que logra desarrollar sobre el transcurso de la progresión del alma, pues entiende que los seguidores del movimiento tienen que funcionar como facilitadores. O sea que, deben buscar actuar siempre como espíritus superiores, ya que

estos son los que “nos enseñan que el egoísmo, orgullo y sensualidad son pasiones que nos acercan a la naturaleza animal, ligándonos a la materia” (Kardec XXV). Asimismo, la honradez es lo que va a permitir una interacción social armoniosa entre las personas. En el “Capítulo I”, la sindicalista explica que el rechazo de conductas ilícitas y deseos maliciosos para satisfacer nuestras necesidades es lo que garantiza nuestra felicidad porque no se está actuando de forma dañina hacia los demás o hacia uno mismo ni tampoco se están creando vicios (6).

La avaricia se opone a la humildad y dentro de la doctrina es descrita como un vicio que degrada al ser humano (Kardec 91), idea también presente en la *Biblia*. Por ejemplo, en el *Nuevo Testamento* expone que el enriquecimiento es una tentación que termina por volver a las personas en esclavos de sus deseos (1 Timoteo 6:9). Igualmente, cuando indica que no se puede servir a Dios y a las riquezas al mismo tiempo (Mateo 6:24). La crítica hacia el amor a la fortuna es un tema muy recurrente en los textos de la ensayista, no solo porque ve en la avaricia un retraso al progreso espiritual, sino porque también distingue en la acumulación de bienes una actitud opresiva hacia las demás personas. Ser egoísta también se opone al saber ser honrado. De hecho, ella resume el pasaje bíblico sobre el acercamiento del mancebo hacia Jesús en el libro de Mateo, cuando el joven indica ser seguidor de los mandamientos de Dios y le pregunta cómo alcanzar la eternidad. La escritora se enfoca en la respuesta del Nazareno, pues éste lo manda a vender todo lo que tiene y a repartirlo entre los pobres (Ramos 110). Jesús pide honradez al joven para que logre la salvación de su alma, mientras que Capetillo pide honradez para que se logre la salvación del colectivo, de aquellos en necesidad. La autora no ve en la vida humilde la apropiación de la promesa de vida eterna. Lo que divisa es la

forma de interacción humana armoniosa, necesaria dentro de la sociedad. Practicar la honradez crea balance social y asegura las mismas comodidades para todas las personas en la comunidad imaginada.

Capetillo es muy consistente en rechazar el sistema de clases y su rol hegemónico. Además, no duda en tacharlo como un modelo que no responde al cristianismo. Ella indica que: “. . . no es justo que ‘ellos’ sin gran molestia participen de espléndidos sueldos, y que haya gente muriéndose de hambre; y si toman por hambre un bollo de pan lo encarcelan; esto es anti-cristiano” (16). El robo es también presentado como una acción que responde al desbalance económico que crea la jerarquía de clases. Y aunque la sindicalista condena el robo, entiende que este no existiría si se distribuyeran de mejor forma las riquezas, los espacios, los recursos y si no se explotara a los pobres. Entonces, el hurto es más bien el efecto de una causa peor y más dañina. Por el bienestar colectivo, en sus textos defiende la re-adjudicación de los recursos. Marcano entiende que para la ensayista “la expropiación . . . no constituye un robo, sino la liberación de un espacio que siempre le ha pertenecido a todos, un balanceamiento de derechos y de responsabilidades” (220). Por tanto, aunque Capetillo reconoce que hurtar no es una conducta decente, ella entiende que la explotación y el sistema de corrección son más criminales que el acto mismo de robar. Por eso, la falsa moral de la sociedad no tiene base para juzgar a quien para subsistir roba, lo que convierte a los tribunales en un espacio que resulta de la dinámica de la lógica de dominio de dirección intelectual y moral. En palabras muy simples, la escritora sostiene que, si hubiese justicia social, no habría robos.

La postura que toma la autora en cuanto a la delincuencia es muy interesante, pues su narrativa pretende apuntar por qué ocurre el crimen y lo basa en el análisis social sobre la vida dentro de un sistema de desigualdades. Esto se contrasta con otras obras del romanticismo en la que se intenta explicar la psicología del personaje criminal. Por ejemplo, el personaje de Facundo Quiroga, un violento bandido glorificado que intenta explicar los orígenes de su carrera criminal y los mecanismos legales para su reforma (González 47-48). Aunque, cabe señalar que, Sarmiento le adjudica también características positivas a su personaje y estas son dignas de emular. Cerca de su muerte, y en la capital (lo urbano como símbolo de civilización), Facundo opta por los modales y una actitud más calmada, una especie de lucha interna por la transformación. La muerte del personaje es también sangrienta y uno de los factores que lo lleva a la mitificación. A través de la violencia salvaje del personaje, el autor critica al dictador por ser el “bárbaro mayor”. Sobre este punto, González subraya que: “Sarmiento goes on to indicate that Facundo’s ‘natural’, artless violence and brutality were merely the prefiguration of the more systematic, artful, and total violence of the dictator Juan Manuel Rosas” (49). Por su parte, para la sindicalista, la criminalidad no es una cuestión biológica, es resultado de las jerarquías sociales y -por ende- opta por contar los crímenes de las instituciones de poder y no el de las personas.

El sistema de desigualdades es la raíz del problema no solo porque arrincona moralmente a los más desdichados, también por su incapacidad de hacer justicia. En el escrito “A mi hija”, la autora reconoce que en las cárceles habitan “los pobres y los ignorantes, las víctimas de siempre, de todas las explotaciones” (Ramos 96). Para ella, el mundo no altruista permite todo tipo de injusticias y son los pobres los únicos castigados.

Los crímenes que cometen los más rezagados son evaluados por jueces inmorales y mentirosos que protegen la propiedad privada y que castigan con inútiles sentencias a prisión a aquellos que se ven en la necesidad de robar el pan (96). Divisa que los funcionarios de la ley y las cárceles le quitan la libertad al ser humano no por el encierro en sí, sino porque lo disminuye y lo humilla al no ofrecerle la oportunidad de poseer lo esencial para vivir en un mundo que se da paralelamente el despilfarro y el hambre. Es decir, que ella ve al sistema carcelario como un aparato represor del estado hacia los pobres, una herramienta de discrimen institucional. Al mismo tiempo que Capetillo manifiesta su repudio hacia los presidios, también se expresa en contra de la pena de muerte. La describe como un método de justicia infructífero.

En los códigos vigentes de nuestra decadente sociedad está escrita la pena de muerte como medio de corrección. ¡Oh jueces acusadores! . . .

‘Cualquiera que odia a su hermano es un asesino, y vosotros sabéis que ningún asesino tiene en sí vida eterna’. ¿por qué entonces está vigente la pena de muerte? (Ramos 111)

Una de las formas más simples de mostrar amor y respeto hacia nuestros iguales es no asesinando. La activista reconoce esta acción como una ordenanza de Jesús y del espiritismo. Su cuestionamiento no es sobre si se debe o no matar, porque es evidente que el mandamiento equivale a amar al prójimo, sino a que cuestiona la honestidad y la justicia social que supuestamente ejercen las instituciones judiciales y quienes las dirigen a la hora de permitir la pena capital como método correctivo. Si analizamos este punto desde los parámetros del anarquismo, vemos que hay una desconfianza hacia el Estado de su capacidad de ejercer tal castigo en el sentido que, siendo un sistema clasista y

capitalista, los casos judiciales se procesarían en respuesta a los valores del conjunto hegemónico. En otras palabras, el Estado como aparato represivo no consideraría ni aplicaría el castigo -por el mismo crimen- a una persona de clase pobre versus a una acaudalada. Más bien, se opone a esta condena extrema porque comprende que, por su carácter elitista, sería una sentencia exclusiva para los pobres, los ignorantes y los desamparados.

Con esto advierte que la ley no es igual para los ricos que para los pobres y nos ilustra su punto describiendo con detalles distintas situaciones de atropellos cometidos en la época. Las autoridades responden a una moral falsa e imponen en la sociedad ordenanzas deshonestas e injustas que buscan proteger al sistema de clases. Capetillo presenta su perspectiva sobre este punto con preguntas que invitan al lector y al oyente a la reflexión. Ella ofrece ejemplos de escenarios abusivos, pero legalmente avalados. Se cuestiona y nos cuestiona:

¿Por qué esta sociedad no se siente herida cuando realiza un acto deshonesto cometido por altos funcionarios realizado en casas de venta de carne humana? ¿Por qué cuando llevan allí una niña, una infeliz campesina, o modesta hija de padres pobres y la prostituyen, no sienten el ultraje? ¿Por qué cuando un infeliz trabajador cae de un andamio y se inutiliza y luego se ve obligado a pedir limosna, esta sociedad no se siente ultrajada? ¿Y este infeliz no encuentra abogado que lo defienda, y la sociedad no se ofende ni se ocupa? Porque esta sociedad es hipócrita y cobarde. En cambio, se han visto de juicios de crímenes realizados por personas acomodadas, hijos de ricos, y la sociedad ha transigido en no

exigirle su vida igual que a otro cualquiera. ¿Por qué estas desigualdades?

(Ramos 115)

De esta manera nos deja ver que el capitalismo no solo perpetúa la sociedad de clases, sino que también conserva estructuras de justicia que no tiene más objetivo que proteger a la clase acaudalada y sus bienes. Es decir que, según la autora, la honestidad y la justicia social son maleables dentro de dicho sistema. Quienes están en la cima en una colectividad capitalista son quienes dictaminan qué es honesto y qué es justo, pero que, a su vez, quienes justifican actos que no son ni uno ni lo otro. El rigor de los juicios que emiten quienes poseen el poder hegemónico va a depender de la evaluación del capital de quien comete el delito. También, al ser la clase acomodada la que domina el sistema reglamentario, es esta la que impone los ideales de honestidad y justicia, aun en situaciones que no lo son, como lo percibe la autora en la aplicación de la pena de muerte. Quedan entonces subrayados como inmoral la venganza y el asesinato, ya sea por mano del individuo o por el estado, como impedimentos de la progresión espiritual y símbolos de desamor hacia otras personas. Además, descarta las cárceles y la pena de muerte por su incapacidad de ofrecer una verdadera oportunidad de reforma al ser humano. Asimismo, porque no son castigos justos, pues, por ejemplo, si una persona roba un artículo, el sistema judicial no indaga si la persona tiene trabajo, familia o cuáles necesidades la motivaron a hurtar. En un caso así, la periodista propone que a la persona se le otorgue trabajo. La solución de emplear es la vía para la rehabilitación, es una oportunidad para aprender y reflexionar sobre el delito cometido. La corrección de un delincuente, según ella, solo se logra “dándole los medios para sostener a su familia y sus necesidades” (Ramos 109).

También es importante señalar que, dentro de la lógica anarquista, entendemos que el Estado también no solo es incapaz de juzgar y castigar por su carácter elitista, sino que además por sus componentes sexistas, racistas y xenofóbicos, por lo que no se le puede otorgar máximo poder a una institución que no sabrá aplicarla de la misma manera sin delusiones o falsos moralismos. ¿Por qué decimos que es demasiada potestad? El orden hegemónico es violento en su definición. Por ejemplo, al negar la educación o la salud asequible, al permitir la explotación y el monopolio de productos básicos para la supervivencia o al no erradicar la pobreza, se convierte entonces en una organización criminal. La condena capital sería dar licencia a quien reduce los derechos más elementales de los seres humanos.

Además, desde el punto de vista espiritista, la pena de muerte es para ella una reprimenda inútil. De hecho, ella la describe como una expresión de “bestialidad” humana y legal que hay que destruir (Ramos 111). Es un castigo inservible porque no permite la regeneración, la reflexión y el cambio de quien ha cometido una falta. Un sistema de corrección no puede tener como penalidad un método que impide cualquier oportunidad de rehabilitación porque acaba con la vida misma. A esto, la sindicalista agrega que no se puede educar a las personas y exigirles que no cometan un crimen, imponiendo de castigo el mismo crimen cometido (112). A esto debemos añadir que, en el espiritismo, al interrumpirse la vida, también se interrumpe la posibilidad de la evolución, porque, aunque el alma es inmortal, es durante sus vidas encarnadas que logra crecer y progresar.

Incluso, plantea el problema de esta forma de “justicia” legítima como uno que tiene efecto de bola de nieve, pues al morir el espíritu de una forma violenta, se queda

perturbado; entonces, este en sus contactos con el mundo de los vivos puede influenciar de forma negativa para que se tome venganza (113), una acción y sentimiento tóxico que entorpece la evolución espiritual, según lo estipula la doctrina. Capetillo recomienda entonces que se erradique la pena de muerte en los gobiernos y que los jueces utilicen su intelecto para desarrollar un plan de instrucción -individualizado- para quien hizo el mal. “Lo justo sería que este representante de la justicia hiciera reflexionar, meditar y regenerar a este hombre, por medios generosos e instructivos. Esto sería hermoso, humanamente sublime, un hombre elevando a otro hombre, que es su hermano. Es cristianismo en acción” (112).

Otro punto de interés es el cuestionamiento que hace la ensayista sobre la honestidad del sistema de justicia. Ella duda del funcionamiento de este en el sentido que, si una persona sin educación asesina a otra persona, esta comete un acto horrible, pero encuentra que más inmoral es que una persona educada dicte la pena de muerte como castigo al asesino, teniendo el juez instrucción y entendimiento. El funcionario de la ley estaría comportándose de una forma más bárbara y criminal que el enjuiciado mismo. Es para ella entonces una equivocación la pena capital, de las tantas que se cometen a diario en los tribunales, pues este castigo agrava la vida de los familiares que quedan vivos (113).

Por tanto, aboga por su erradicación, mientras que sobre la existencia de las cárceles propone que: “Deben levantarse planteles de enseñanza industrial y destruir las cárceles, mejor dicho, sustituir éstas por aquéllas. La instrucción y el trabajo son la salvación del hombre” (Ramos 109). Ella hace una separación entre obrar mal obligados por la necesidad de subsistencia versus hacerlo motivados por la codicia o por el deseo de

lastimar. Es importante señalar esta diferencia, porque para la arecibeña no es lo mismo robar por necesidad que por envidia.

‘No codiciaras bienes ajenos’ fue escrito con la intención de evitar la envidia, y no por rencor, venganzas o apetitos salvajes, ir a tomar objetos ajenos, con la maligna intención de hacer daño; pero no para satisfacer nada menos que el deber de sostener a todo trance nuestro organismo.

(Capetillo 16)

Para ella, el acto de hurtar puede tener diferentes motivaciones: pobreza o avaricia. La diferencia radica en que la primera responde a la necesidad creada en un mundo de desigualdad e injusticia social, mientras que la segunda, es resultado de la falta de control de sentimientos malignos que responden a lo corpóreo y no al espíritu. Para sostener su punto, la arecibeña vuelve a utilizar un texto bíblico como referencia. No obstante, nuevamente va más allá de citarlo porque brinda también su interpretación del pasaje.

En sus escritos, Capetillo es muy específica en qué se debe hacer y qué no para lograr la justicia social. Como parte de sus recomendaciones para alcanzarla está su invitación directa a la clase acaudalada a tratar con dignidad a sus empleados y a compartir sus riquezas con los pobres. Sin embargo, también ofrece ejemplos de formas de ayudar y beneficiar a los desafortunados cuando no se cuenta con capital. Estas otras formas de socorrer a nuestros semejantes van a estar alineadas con el pensamiento espiritista y la santidad laica. Según Walker, el amor al prójimo en la obra capetillana es su versión del verdadero cristianismo, lo que se percibe cuando la líder obrera expone que: “when humankind can truly understand that concept and do it, then there will be no

borders or distance between anyone and justice can be attained” (Capetillo xiii). Los ejemplos que da la ensayista sobre otras muestras humanismo son acciones que ella misma ejerce como forma de vida. La periodista nunca recomienda a otros actuar de una manera que ella no vive o ejemplifica. Una vez más, es la fraternidad el valor moral que servirá como norte.

. . . hay diversos modos de ejercer el amor con nuestro prójimo, en vez de criticar, instruir y cuando encontramos un hermano falto de estilo y lleno de defectos, no debemos despreciar o burlar ni criticar su torpeza.

Predicad urbanidad, no burlar la ignorancia, enseñad lo que sabéis, poneos en su lugar y pensad que, si no os hubieran enseñado, tampoco sabrías.

(Capetillo 13)

Los sentimientos de envidia y los celos son condenados por la autora. Apunta que la forma de combatirlos no es mediante el involucramiento de aparatos represivos como el gobierno y la Policía, cuerpos que oprimen y castigan los defectos y errores que cometen los seres humanos impulsados por estos dos sentimientos. Como alternativa, ella vuelve a sugerir la educación. Si bien en general la instrucción es para ella el arma de combate contra toda impudicia, en esta ocasión -específicamente- sugiere a los lectores la literatura tolstoyana como herramienta de aprendizaje. Como sabemos, Tolstoi impacta la vida de la sindicalista, quien está convencida de que también lo hará en la vida de todo aquel que explore su obra. Podemos apreciar entonces el valor que tiene la figura del autor ruso en ella y cómo cataloga el trabajo de este como estándar máximo de moralismo. Pasa a ser Tolstoi la segunda figura masculina que tiene como modelo de integridad, después de la de Cristo. De hecho, Valle señala que en este “escritor e

intelectual ruso, Capetillo encontró la justa balanza entre anarquismo y cristianismo.

Tolstoy, quien era un acaudalado aristócrata, formó una comuna anarquista y concedió la libertad a sus sirvientes y siervos” (Valle 19-20).

Otra figura intelectual que marcó a la sindicalista fue el novelista francés Émile Zola. El trabajo literario de este último también lo recomienda, pero para otras áreas de conocimiento: “Para la materia, trabajo, moderación, temperancia y los libros de Émile Zola: suprimiendo las bebidas alcohólicas. Suprimiendo esto tenderemos una generación más sana; no perfecta, pues hay que destruir las costumbres malas heredadas” (Capetillo 27). Sobre esta cita debemos destacar que otra vez es un hombre el ejemplar de la espiritista. Tanto Jesús (en su apreciación cristiana) como los dos autores que nos sugiere son entes masculinos y representativos de la cultura europea.

Esto reitera que la autora no logra quebrar o desprenderse del androcentrismo y el europeísmo impuesto por la hegemonía, aunque -siendo justos- el contexto de la sindicalista es uno en el que era muy difícil para las mujeres publicar literatura, en especial, de corte político. Tampoco había mucha facilidad a textos literarios escritos por mujeres y que a su vez fuesen transgresores del discurso dominante. La autora busca ser esa voz nueva.

A su vez, debemos destacar de la cita que el proyecto moral de la santa laica sí tiene un corte radical en el apremio de la desintegración de costumbres nocivas porque estas en su mayoría benefician a los acaudalados. Es decir que, derribarlas equivale a un cambio en la construcción política y social. Por ende, es una iniciativa para derrocar a las instituciones de opresión. Según Marx, el colectivo necesita transformar el poder político

por el público, es decir, acabar con la violencia organizada de una clase sobre la otra (59), la idea de la autora parte de esta vertiente.

En sus ensayos, ella es muy enfática y abierta a la hora de señalar cuáles son los objetivos que persigue. También con esa misma claridad indica cuáles son los elementos o las herramientas que se deben utilizar (de forma particular y grupal) para lograr esos objetivos. La escritora es consciente de que su proyecto es a largo plazo, pues no únicamente hay que reestructurar la sociedad, sino que también hay que reconstruir el aparato moral y cultural que ha heredado. Su propuesta es la destrucción de ideas incorrectas como el clasismo, el racismo, el machismo, y cualquier otra expresión que no responda ni demuestre amor, igualdad y fraternidad hacia nuestros pares.

Otra de las expresiones de amor hacia los demás subrayada por la feminista es saber escuchar. Para ella, el gesto de ofrecer oído a las personas que se acercan en busca de un consejo es una manera de ayudar a quienes se encuentran en necesidad, pues “. . . no simplemente se hace caridad con dinero; un buen consejo a tiempo con discreción y cordura cambia el temperamento más defectuoso” (Capetillo 14). Vemos entonces que los consejos sobre cómo servir a la humanidad son conductas muy sencillas que bien se pueden aplicar en el día a día, pero que pueden tener una gran repercusión en el avance espiritual. Es decir, una forma de revertir cualquier transformación en la conducta de las personas resultado de la tercera lógica de dominio. Dentro del espiritismo, la doctrina pide que se sea honesto y coherente a la hora de acercarse a los demás. Kardec explica que los espiritistas no deben reprochar a las otras personas sus imperfecciones, pues lo correcto, según él, es que el sujeto espiritista siempre procure tener las cualidades opuestas a los defectos que se perciben en otros individuos. “Le censuráis la avaricia, sed

generosos; el orgullo, sed humildes y modestos la dureza, sed amables; la pequeñez en acciones, sed grandes en todas las vuestras . . . haced de modo que no se os pueda aplicar esta frase de Jesús: ve paja en el ojo ajeno y no la viga en el suyo. (Kardec 382)

Igualmente, Capetillo condena cualquier acto de venganza porque la percibe como una acción tipo efecto dominó que tendrá consecuencias espirituales: “Cuando el orgullo y la venganza caminan delante, le siguen detrás de la deshonra y el castigo” (Capetillo 15). Para ella, el negarse a esta es uno de los sacrificios de la carne que más va a edificar el espíritu. El restringirse a la represalia demuestra a quien cometió el agravio el nivel de superioridad espiritual de quien se abstiene, y sirve como modelo a seguir para el agravante.

Las leyes justas en los pueblos ilustrados siempre prohíben la venganza, la satisfacción por su propia; la generosidad, la grandeza de un alma y el valor, nos conducen a proteger a quien nos ofendió, y entonces nos hacemos superior a él, y aún con esto podremos cambiar la disposición de su corazón, de una manera que, sin recurrir a una moral sobrenatural, conocemos que nuestro interés exige que ahogemos dentro del corazón el espíritu de venganza que todos tenemos más o menos. (Capetillo 15)

Aquí vemos que, para la periodista, hacer el bien, la fraternidad y la justicia social son las prácticas máximas que los seres humanos deben seguir. La superioridad espiritual se alcanza de esta manera. Al mismo tiempo, ser un ejemplo de lo que se profesa auxilia a otros en su evolución espiritual, pues la debilidad primaria de la humanidad es que “siempre se ha precipitado por caminos errados, por excesos de amor propio sin análisis .

. . por una equivocación de lo que es dignidad y honor, que quieren superar las leyes naturales” (Capetillo 82).

Para alcanzar el cambio social que propone, la autora indica que no es necesario creer en dogmas o depender de Dios, haciendo referencia a la divinidad cristiana y a las instituciones religiosas como se explicó en el capítulo anterior. Según ella, el bienestar colectivo debe construirse desde la apreciación individual de los ejemplos que deja el espíritu evolucionado de Cristo hacia el prójimo. Los valores de la justicia social, la fraternidad, la igualdad y el amor son las normas que permiten la convivencia sana y la construcción de un mundo equitativo y digno para todos los seres humanos. Aunque, para lograr esto, la sindicalista subraya la importancia de la organización obrera. Los trabajadores deben unirse y como colectivo exigir sus derechos. A Capetillo le gusta expresarse con claridad, que su mensaje llegue a las personas sin espacios para la malinterpretación, por lo que su redacción es sencilla y sus ideas están ilustradas con ejemplos específicos de lo que se debe hacer o no para alcanzar la construcción de ese mundo justo (comunidad global) al que tanto aspira. El llamado que hace a la fuerza obrera es también directo:

En nuestras manos está poder destruir las injusticias actuales, prescindiendo de Dios. Con las máximas cristianas tenemos para regirnos, y así adoramos a Dios sin templos ni altares, rezos ni letanías. Nuestra conciencia purificando así, de un modo razonable, nuestras imperfecciones: trabajamos por establecer la igualdad y la fraternidad entre todos. Por esto los trabajadores deben unirse bajo la bandera roja de la Federación Libre; para defender sus derechos y disfrutar de un mundo

mejor, más en armonía con la razón y verdadera justicia. ¡Trabajadores a la Federación Libre! (Capetillo 32)

Finalmente, en el texto “Recuerdo a”, la escritora deja ver su visión de cómo deben actuar las personas para que las sociedades sean justas para todos los habitantes. El mandato que ella le da a la humanidad lo presenta de forma llana, casi como un refrán o expresión popular: “lo que no quieras para ti, no quieras para otros” (Ramos 82). Luego, procede a explicar que una regla de convivencia tan sencilla es de beneficio universal porque al entender y seguir el mandamiento, el resultado es libertad, igualdad y fraternidad entre los seres humanos; por tanto, quien lo ignora es un ser indiferente al prójimo, un criminal sin alma.

Capetillo continúa el texto alegando que la falta de comprensión de las leyes naturales y la honestidad en la que se basan estas afecta la convivencia y el desarrollo de la humanidad; la perjudica porque el egoísmo humano (contrario a las leyes naturales) pretende el beneficio personal y no el bienestar colectivo (Ramos 83). El texto concluye con su punto de vista compartiendo una perspectiva bastante utópica sobre cómo funcionaría un mundo en el que las leyes naturales dominan sobre todas las debilidades humanas. En su descripción incluye la familia y el comercio (ambos libres) y el libre albedrío, siempre guiados por dichas órdenes espiritistas. También menciona la reforma de un sistema de educación sin banderas, enfocado en el bien común. La estructura de gobierno es abolida y la supremacía de la fraternidad se convierte en ley. Este mundo lo describe sin fronteras geográficas, étnicas, raciales ni lingüísticas; es un espacio en donde la fraternidad “será el ideal religioso que se establecerá en las escuelas. El interés común

como divisa, como lema de la verdad, por sobre todas las cosas. El único ideal religioso, ‘Amaos los unos a los otros’ imperará en todos los corazones” (Ramos 83).

La descripción que nos hace la arecibeña sobre este mundo que funciona mediante la práctica de la fraternidad demuestra su alto sentido de justicia social y su interés por el bienestar colectivo. Capetillo evidencia mediante su conducta que cree firmemente en el crecimiento espiritual a través de las interacciones o muestras de amor y de justicia hacia nuestros semejantes. Siendo ella consciente de la carga moral de su discurso, decide ejemplificar la honradez. La autora no teme en reformarse y cambiar cualquier manera de actuar o pensamiento que no modele su mensaje espiritista. La líder obrera, incluso nos confiesa que ha procurado dominar en ella “todo lo que tienda a perjudicar a otro aun indirectamente” (Ramos 82). Entonces, es así como se autorreconoce no únicamente como líder obrera, feminista y sufragista, sino también como un modelo moral a seguir, una especie de santa laica que tiene la responsabilidad de guiar y educar en el mundo corpóreo y espiritual a sus hermanos y hermanas.

En resumen, el tema de la justicia social siempre está presente en los escritos de Capetillo, y todas sus inquietudes e intereses van encaminados hacia este punto. La comunidad que se imagina es una sin robos, cárceles, pena de muerte y con acceso a la educación; es decir, un colectivo con garantías básicas de los derechos humanos naturales. Ella entiende que la forma de construir dicho colectivo es siendo conscientes de nuestra interacción con las demás personas. Marx cuestiona y a la misma vez subraya que “con toda modificación en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambian también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre [ser humano]” (56). En palabras más simples y desde el

anarco-comunismo -para la líder- cambiar las circunstancias del oprimido equivale a transformar la conciencia humana y devolverle a cada individuo su dignidad.

Capítulo 4: La santidad laica por la salud e higiene en Puerto Rico

Tanto el movimiento espiritista en Puerto Rico como el anarquista notaron la deficiencia en la salud e higiene de los puertorriqueños. La autora aborda en sus textos el problema de forma alineada con la agenda de ambos movimientos. En sus escritos explica los orígenes del asunto de insalubridad y propone cambios en la conducta diaria que ayudan a minimizar enfermedades que tienen mayor contagio entre las clases subordinadas. Ella cree en su propuesta de reconstrucción moral y entiende que acogerla es una manera de reducir las deficiencias de sanidad pública en la Isla. A su vez, ella relaciona la práctica del espiritismo capetillano con el salario digno. Es decir que interpreta la situación como una dinámica de correlación: a mejor economía familiar, mayor es el acceso a la salud y a la higiene.

En este capítulo se discuten los beneficios sociales que según la ensayista resultan de vivir el espiritismo. El tema se aborda desde la salubridad, tema de alto interés dentro de la santidad laica. Para ello, primero se explica por qué la arecibeña identifica una relación de causa y efecto entre la salud pública y el sistema de clases. También, cómo según ella, los hábitos de aseo de la clase dominante y el salario mísero impiden llevar una vida digna y de crecimiento espiritual, obstaculización que se da mediante el monopolio de productos básicos de higiene y la vaga intervención de los “falsos espiritistas”⁵⁴. Por último, se enumeran las prácticas diarias de salud y limpieza que

⁵⁴ Según indica José Arroyo, la escritora y médium Amalia Domingo Soler utilizó el término “espiriteros” para hacer referencia a aquellas personas que se identificaban como espiritistas, pero realizaban prácticas en desacuerdo con la doctrina, mezclando rituales, símbolos y prácticas animicas de tipo bohíque-afro-católicas. (45)

propone la autora para el beneficio de los asalariados. Todo esto es explicado desde los parámetros del espiritismo capetillano. Para esta parte del análisis se utilizan los textos “Capítulo I”, “Capítulo V”, “Capítulo VII” y “Capítulo VIII” del texto *Ensayos libertarios* y “Recuerdo a”, “Exageraciones (Racismo, higiene y alimentación)” del libro *Amor y anarquía, los escritos de Luisa Capetillo* de Julio Ramos y como apoyo, el texto *Luisa Capetillo Obra completa. “Mi patria es la libertad”* (2008), de Norma Valle Ferrer.

A. LA DEFICIENCIA EN LA SALUD E HIGIENE COMO RESULTADO DEL SISTEMA DE CLASES Y EL DISCURSO HEGEMÓNICO

El tema de la salud pública fue uno de los asuntos de interés social de los grupos anarquistas, quienes basaron su modelo educativo en las teorías del activista catalán Francisco Ferrer y Guardia, quien en 1901 fundó en Barcelona la primera Escuela Moderna. El líder anarquista diseñó un currículo laico que incluía clases de matemáticas, ciencias, estudios sociales, higiene y salud física, todos los cursos libres de connotaciones dogmáticas y autoritarias (Shaffer 77). A su vez, la comunidad espiritista en Puerto Rico también demostró interés en estos temas. De hecho, durante el siglo XX, los grupos espiritistas enfocaron sus esfuerzos en mejorar los servicios de sanidad y fundaron varios hospitales en el país (Núñez 154).

La autora no se aleja de las agendas sociales de los dos grupos, por el contrario, ella coincide en la urgencia de atender el asunto de la salubridad en el país. No obstante, a diferencia del movimiento espiritista, el señalamiento que hace la ensayista sobre las paupérrimas condiciones de salud también incluye la identificación de sus orígenes.

Capetillo las vincula con el salario mísero y con la falta de educación. Nuevamente, da un paso más allá al apuntar la raíz del asunto. Para ella, aunque los espiritistas reconocen las pobres condiciones de aseo a nivel nacional y se interesan en combatirlas, el camino para la erradicación de estas es entender y atacar las causas. Es decir, que comprende que la sanidad es posible si se ataca el jornal mezquino y la falta de educación. En toda su obra, la solución es la misma: identificar la raíz del problema para atacar directamente la causa. Entonces, apreciamos la propuesta del movimiento espiritista en Puerto Rico como una reactiva, mientras que la de Capetillo (seguramente movida por sus ideas anarquistas) la calificamos de proactiva. En su obra la espiritista desarrolla fáciles rutinas de salud preventiva para que el proletariado las incorporara en su día a día.

Las instrucciones y recomendaciones que comparte la autora son muy sencillas, pero capaces de transformar la calidad de vida de quien las adopte. Entonces, ¿por qué es necesario discutir el asunto de la salubridad? La pobreza y la escasez son los sustantivos principales asociados a la sociedad puertorriqueña de inicios del siglo XX. Tanto el acceso a agua limpia como los servicios sanitarios eran escasos, por no decir nulos. De hecho, el tema de implementar programas de salubridad pública, hospitales y campañas de vacunación fueron parte de otros movimientos progresistas y nacionalistas. En realidad, el tema salubrista en la literatura decimonónica estaba atado al discurso de género, ya que los intelectuales pro-modernización se veían como “hombres de ciencia” con el deber de argumentar sobre el cuerpo de la mujer, así como la “responsabilidad nacional” de esta de “mejorar la raza” y dar a luz ciudadanos de bien. Sobre el tema salubrista, Carla Cortez Cid expone que:

Para el discurso higienista la responsabilidad de una “buena raza” recae

principalmente sobre la mujer-madre; que es quien transmitirá la genética y valóricamente las condiciones de una moral aceptable y de un cuerpo sano, lo que depende también de ciertas reglas que toda mujer de familia debe saber cumplir. Los preceptos higienistas circulan en manuales escritos por médicos franceses y españoles principalmente. (300)

Un ejemplo en la literatura puertorriqueña que presenta la idea de la relación salud pública/mujer lo retrata Zeno Gandía en la novela *La Charca*:

– Sí – decía – si ese estómago social se nutriera, la raza mejoraría, las futuras generaciones fueran sanas y robustas, y sobre el restaurado organismo de las nuevas generaciones, vendrían las conquistas de la civilización, de la cultura, de la moral, del progreso; ¡vida, mucha vida! Corrientes expansivas; energía en los dogmas higiénicos y áulicos; no pedir a ese pobre el diezmo tributario, la limosna del hambriento, sino darle pan gratuito antes que mísero...: ¡calmar el hambre, en fin, de un pueblo opulento! (141)

La promoción del racismo disfrazado de campañas salubristas y preocupaciones sanitarias queda retratada en los textos fundacionales, mediante la defensa de ciertos grupos raciales sobre otros. Un ejemplo de esto lo es el cuadro de costumbres *El jíbaro* (1849) de Manuel A. Alonso (1822-1889). Este texto intenta establecer la identidad puertorriqueña y sus tradiciones, rescatando a la figura del jíbaro (algo similar a lo que hace Domingo F. Sarmiento con el gaucho argentino). Originalmente, el término “jíbaro” se utilizaba como un peyorativo (de corte clasista) hacia las personas que vivían en la zona montañosa de la Isla, quienes eran pobres y vivían de la agricultura. Alonso,

construye una nueva visión de este, lo redefine como el hombre de la zona rural que necesita ser instruido, de ahí el título del libro con la palabra *gíbaro* mal escrita. El jíbaro, sujeto criollo blanco o mestizo⁵⁵ (con características fenotípicas mayormente blancas) tiene cualidades que van a representar a Puerto Rico como nación. Alonso lo resume como un ser honesto, sacrificado, humilde y muy trabajador. El rescate del jíbaro lo hace mediante el argumento de que su ignorancia es resultado de su contexto (falta de escuelas y universidad en la Isla) y no una incapacidad intelectual. Por tanto, el discurso de identidad nacional era que, a este hombre mestizo, pero con marcadas costumbres y pasado hispánico, la nobleza de su corazón lo podía hacer dejar el machete para adaptarse a los cambios que la modernidad y la industrialización exigían, solo le faltaban oportunidades para demostrarse a sí mismo y estas se las podía dar el hombre ilustrado blanco⁵⁶, educado en el extranjero.

Curiosamente, hubo aquí un cambio en la retórica criollista, pues es su inicio repudiaron la tendencia de exaltación al sujeto peninsular sobre el criollo, es este mismo trasfondo hispano la base de su discurso nacionalista en el que se justifican su derecho administrativo. Thomas Rothe explica este fenómeno en el artículo: “La mujer en el discurso nacionalista puertorriqueño de la primera mitad del siglo XX: Hitos de la raza de María Cadilla de Martínez” que:

Conocidos como la generación del treinta, los escritores e intelectuales de esa época representan un conjunto heterogéneo en cuanto a propuestas literarias e ideología, que incluye al historiador Tomás Blanco, el poeta

⁵⁵ Dicho de una persona nacida de padre y madre de raza diferente, en especial de blanco e india, o de indio y blanca, según la definición del *Diccionario de la Real Academia Española*.

⁵⁶ Uno de los principales reclamos de los hombres criollos blancos y acaudalados era la necesidad de establecer una universidad en la Isla. Sin embargo, la administración colonial española se negaba a ello.

negrista Luis Palés Matos, la ensayista Margot Arce, el poeta y político Luis Muñoz Marín, entre muchos otros. Pese a su diversa composición, una característica que define a esta generación es la asumida tarea de definir la identidad puertorriqueña (Meléndez 526), la que desembocó en una generalizada exaltación de la herencia española como una manera de oponerse a la imposición cultural angloamericana (Roy-Féquièrre 4). Desde la esfera letrada, el nacionalismo cultural cae en una serie de contradicciones producidas por la situación colonial (230)

La exaltación del trasfondo hispánico -y por tanto, blanco- se repetirá y extenderá hasta mediados del Siglo XX. El ejemplo textual más significativo sobre esto es el texto *Insularismo: Ensayos de interpretación puertorriqueña*⁵⁷ de Antonio S. Pedreira, publicado por primera vez en 1934. Aunque este libro se publicó doce años después de la muerte de Luisa Capetillo, el mismo ha sido reconocido dentro de la academia como la más canónica interpretación de la identidad nacional de la Isla⁵⁸. Fernández Martins

⁵⁷ En adelante, nos referimos a este texto como *Insularismo*.

⁵⁸ Carolina Sancholuz explica en el artículo “Literatura e identidad nacional en Puerto Rico (1930-1960)” el proceso de solidificación del discurso nacionalista dentro de la academia puertorriqueña y sostiene que: “Es a partir de la llamada ‘Generación del 30’ que se institucionaliza la retórica del nacionalismo cultural, a través de una elaboración minuciosa de las imágenes de la crisis que promovía la nueva situación colonial, pero también de las imágenes de las utopías, en libros como *Insularismo* (1934), de Antonio S. Pedreira, el *Prontuario histórico* (1935) de Tomás Blanco, en la revista *Índice* (1929-1931), órgano de difusión ideológica y cultural de los treintistas. . . . La pérdida de la hegemonía de los hacendados decimonónicos a raíz de la invasión norteamericana está en el origen del tema obsesivo de sus herederos directos, los integrantes de la Generación del 30: la búsqueda de la identidad nacional. De la colonia española y de la lucha por el autonomismo, se pasaba rápidamente al ambivalente 1898, al ‘cambio de soberanía’ y al imperio del adversario: la dominación de las corporaciones azucareras ausentistas. . . . Si bien no pueden dirigir el país, los treintistas, mediante su literatura y su crítica, compensan la pérdida de la hegemonía que se produce a partir de la invasión del 98. Las obras literarias que crearon e impusieron en una sociedad colonial han hecho las veces de una constitución nacional; han compensado la inexistencia de un Estado nacional independiente. . . . Tener una identidad equivale a ser parte de una nación, territorio espacialmente delimitado, y que, como lo señala el título del ensayo de Pedreira, coincide con el espacio insular. En segunda instancia, compartir una lengua homogéneamente fijada, el español, ante la amenazadora presencia del inglés. Y por último, la creación de un mito identitario, el jíbaro, campesino blanco en la idealizada vida de la hacienda azucarera, anterior a la modernización industrializadora norteamericana”. (2-3)

describe *Insularismo* como un texto con elementos deterministas y agrega que: “no es fiel a la realidad puertorriqueña, pues menosprecia la condición racial negra e indígena⁵⁹, situándolas como razas inferiores y enarbolando la superioridad blanca, sí postula el eterno y agónico dilema de los puertorriqueños de ¿quiénes somos y ¿cómo somos?” (102). Por su parte, Rodríguez Vázquez analiza el tema de la raza dentro del trabajo literario de Pedreira y sostiene:

El discurso racialista de Pedreira definía y asignaba los lugares de cada grupo étnico dentro de la nación. . . . la “otredad” de los grupos subordinados, incapacitados para esta empresa formativa y a los que solo les quedaba servir de lastre o asimilarse.

. . . Para Pedreira, Puerto Rico gozaba de la ventaja del predominio numérico y cultural de elemento blanco y era cuestión de consolidar ambos aspectos. . . . la “guerra biológica” lo obligaba a defender un proyecto político y cultural elitista y autoritario. De aquí su consolidación de que eran las élites cultas, provenientes casi en su totalidad del sector racial superior, las únicas capacitadas para asumir la dirección de la sociedad y emprender y emprender un proyecto de “blanqueamiento” físico y cultural que diluyese las taras de las razas inferiores. (87)

Rothe también estudia *Insularismo* y apunta que:

Así, según Pedreira, la superioridad racial del blanco español “funda nuestro pueblo” pero luego “se funde con las demás razas” para provocar “nuestra con-fusión”. Esta retórica pseudocientífica e histórica también

⁵⁹ Fernández Martins hace referencia a la genética taína del Caribe, grupo racial que habitaba en la Isla y el cual quedó extinto en los primeros 50 años de la llegada de los españoles en 1492.

busca explicar los orígenes de la masa mestiza, reivindicando la figura del campesino, o jíbaro, como resultado de las generaciones de descendientes de españoles que se adoptaron a las condiciones climáticas del trópico.

(231-232)

Esta cita resume la propuesta del discurso hegemónico puertorriqueño: la reforma nacional recae en la higiene social y en la salud de la genealogía descendente. Claro está, todas estas responsabilidades higienistas son narradas desde el sujeto intelectual masculino. No obstante, la escritora -a diferencia de los criollistas- habla desde su propio cuerpo y sin criminalizar la anatomía femenina. No culpabiliza al sexo biológico femenino del problema de salud pública, sino que busca las causas principales del conflicto en la estructura de jerarquías y desigualdades sociales para luego ofrecer alternativas realistas de salubridad a la situación de los jornaleros y de las mujeres. Para ella, la situación incrementa con la falta de recursos y de educación sobre los buenos hábitos de aseo. Una vez más, la jerarquía de clases agrava a las personas pobres, en especial, a las mujeres. He aquí el motivo por el cual la ensayista desglosa en sus escritos formas de tratar el cuerpo, además expone cómo la educación sobre la salud garantiza una mejor calidad de vida.

El interés por el tema sanitario está muy presente en los textos de ella. En la obra no solo están expuestas sus ideas, sino que podemos apreciar las instrucciones que brinda para vivir mejor. Con sus recomendaciones e instrucciones detalladas, la sindicalista se propone cómo modelo a seguir. Entre las conductas a emular están: el baño diario, el ejercicio, la dieta vegetariana y el no consumo de alcohol. La autora piensa que a través de prácticas individuales de limpieza se puede transformar la salud pública. Es decir,

ejercer buenos hábitos de aseo es para ella un acto individual de fraternidad por el bien del colectivo. Además, cabe recalcar que las prácticas que promueve no solo las asume como una vía para mantener la salud, sino como una forma de ejercer el espiritismo.

Ahora bien, ¿por qué Capetillo atañe el problema de sanidad con el problema de salario mísero y de analfabetismo? ¿Cómo la pobreza y la ignorancia afectan la salud de las personas? Según la autora, ¿es posible un Puerto Rico sin fracasos sanitarios? La perspectiva de la líder obrera sobre la viabilidad que tiene la Isla es positiva. Vislumbra en esta un espacio para la vida digna. La descripción que comparte del país en sus ensayos es la de un paraíso natural. Su opinión se basa no solo en la belleza ecológica y el clima cálido, sino que también ve en Puerto Rico la riqueza agrónoma que concede la fertilidad de la tierra.

Moscoso considera que, en el siglo XIX, la economía de la Isla era semicapitalista, dependiente de la agricultura; un sistema de relaciones semif feudales que contaba con una fuerza laboral mixta de campesinos, agregados y esclavos, quienes, mediante la abolición de la esclavitud en 1873, pasaron a ser personas libres (1). La disolución del sistema esclavista sepultó a la industria azucarera al perder la mano de obra forzada que la sostenía. La caída del azúcar como producto primario hizo que el café se convirtiera en el nuevo producto de mayor venta. Sin embargo, el bienestar económico que dejó la producción cafetalera en la última década del siglo XIX, no alcanzó a todas las personas. Las ventajas económicas que emergieron en dicha fecha excluyeron a los asalariados, pues estos no vieron mejoría en su modo de vivir. La condición física de los pobres estaba constantemente comprometida.

. . . a pesar de las riquezas que la producción de café dejaba a los terratenientes, el jíbaro vivía en la pobreza. Todos los miembros de la familia trabajaban en el café incluyendo ancianos, mujeres y niños. El campesino sufría enfermedades y epidemias como la malaria, la fiebre amarilla y la tuberculosis, a parte la desnutrición, y su promedio de vida era muy corto. También carecía de vivienda apropiada, educación y era ignorante a los conocimientos básicos de higiene. La atención médica era inaccesible y en general se encontraba en una situación desesperada de la cuál era difícil salir. A esto se le suma la pérdida de sus tierras a causa de deudas. Se refugiaba entonces en los juegos, el alcohol y la promiscuidad. La condición de vida era muy precaria. El área rural era considerada por la élite como un lugar de perdición por la dejadez hacia el trabajo, la tendencia hacia los juegos y el licor y la incontrolable inclinación hacia las pasiones carnales. (Batlle 9)

El panorama finisecular que nos describe Batlle no es diferente a la realidad del siguiente siglo y a la ocupación militar de la Isla. En el siglo XX, la economía local era todavía de base agrícola, a pesar de los grandes esfuerzos por industrializar el país. El gobierno de Estados Unidos destinó sus energías para la transformación de la economía agraria a un mercado manufacturero capitalista. La Isla pasó entonces de un “colonialismo mercantilista, orientado al control del comercio. . . [a] un colonialismo imperialista, interesado en el control de la producción del país” (Quintero 15). De hecho, el siglo XX comenzó con la Ley Foraker, aprobada el 11 de abril de 1900. Podemos resumir que el propósito de esta ley fue la reestructuración sistemática de la Isla como

territorio estadounidense y el establecimiento del gobierno militar. Como resultado de la Ley Foraker, el panorama económico de Puerto Rico quedó de esta manera:

El otorgamiento de dicha Ley llevó a que los inversionistas norteamericanos se interesaran por la producción de azúcar y la compra de tierras, a como diera lugar, ya que tendría dicho producto un mercado estable y seguro en los Estados Unidos. Además, Puerto Rico reunía todos los elementos necesarios para su explotación, mano de obra barata, hambre y desocupación. Estos eran los ingredientes perfectos para una ganancia millonaria. Al ocupar las mejores tierras para la caña de azúcar, los productos básicos comenzaron a escasear y a subir de precio, ya que se tuvieron que importar del Norte. (Corrales 107)

Si bien la implementación de la Ley Foraker enriqueció a una minoría extranjera, al mismo tiempo incrementó la pobreza a nivel nacional. Moscoso señala que a finales del siglo XIX e inicios del XX, la clase obrera “no era una clase libre, en el sentido del obrero disponer de su libertad personal y libertad de contratación y movimiento social” (1). Algunos de los motivos por los que aumentó la pobreza del campesinado fueron las escasas condiciones alimenticias y el débil sistema sanitario.

Capetillo denuncia en sus textos el fracaso de los gobiernos en la Isla. Ella reitera que el privilegio hegemónico en vez de erradicar la pobreza, la maximizaba, a pesar de los muchos recursos con los que contaba el país. Declara que, el utilizarlos correctamente garantizaría que ninguna persona pasara por necesidades, condenado así el problema del hambre que arrojaba su patria en la época.

. . . una bellísima Isla a la que besa el poderoso Mar Atlántico y el hermoso Mar Caribe, un bellissimo país con un sol que brilla esplendente y radiante. Una tierra que es tan rica, en donde los frutos crecen de una manera poderosa y mágica, en donde pueden obtenerse ¡tres cosechas en el año! y sin embargo, ¡hay hambre!, ¡el pueblo está hambriento!

(Capetillo 7)

Es sin duda una contradicción para la periodista que en un país lleno de recursos y tierra fértil, las personas se estuvieran muriendo de hambre; por tanto, parte de su reclamo busca crear conciencia de la desigualdad económica que se vivía. Ella entiende que el problema de desnutrición no es un problema de salud que surge de la falta de recursos del país para producir alimento, sino del sistema de clases y de la ambición de quienes se encontraban en la cima de la pirámide social. De esta misma forma Capetillo condena la explotación de la mano de obra por parte de los hacendados, quienes pagaban salarios mezquinos. En sus ensayos denuncia la opresión desde su propia experiencia, lo que ella misma ha atestiguado y compartido con otros trabajadores. Con su redacción hace un llamado directo al sindicato para que noten el abuso al que son sometidos. Como parte de su crítica al sistema escribe:

He visto hombres cortando caña casi arrastrándose, quince horas al día por cuarenta y cinco centavos. En algunas refinerías tiene implementado un sistema de tiendas, en las que están obligados a comprar los hombres que allí trabajan quince o dieciséis horas, pagándoles en pequeños cartones, o latas estampadas redimibles solo en el almacén de la Compañía. (Capetillo 7)

Las largas jornadas de trabajo, el pago mísero que no permitía a los trabajadores comprar alimento y el sistema de tiendas que les pagaba con los productos que tenía en el negocio el hacendado son los elementos de lo que la activista equipara con una nueva forma de opresión. De hecho, la autora define el trabajo asalariado como “esclavitud moderna” (Ramos 76). Su condena surge tras su visita al pueblo de Aguadilla, donde las leyes en ese momento no permitían a los obreros la defensa del salario (Ramos 76). Según explica la líder, estas políticas injustas y las escasas posibilidades de los obreros (en este caso carpinteros) perpetúan así la necesidad y el hambre. Marx expone que el verdadero comunismo (usualmente considerado como utópico) ante todo aboga por:

. . . los intereses de la clase obrera, por ser la que más sufre. El proletariado no existe para ellos sino bajo el acepto de la clase que más padece. Pero la forma rudimentaria de las luchas de clases, así como su propia posición social, los lleva a considerarse muy por encima de todo antagonismo de clase. Desean mejorar las condiciones de vida de todos los miembros de la sociedad, incluso de los más privilegiados. Por eso, no cesa de apelar a una sociedad sin distinción, e incluso se dirigen con preferencia a la clase dominante porque basta con comprender su sistema para reconocer que es el mejor de todos los planes posibles de la mejor de todas las sociedades posibles. (70-1)

Para lograr la comunidad deseada, urge en sus ensayos el desarrollo de una conciencia de clases. Asimismo, es muy enfática en hacer crítica a este sistema porque entiende que el trabajo en las haciendas y refinerías anula la posibilidad de una mejor calidad de vida para los trabajadores. El acercamiento que hace al tema de la pobreza y

de la necesidad siempre es desde una mirada marxista. De hecho, de cierta manera Marx también elabora sobre la relación modernidad-trabajadores.

En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, se desarrolla también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse al detalle, sin una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado. (39)

Además de la explotación y la incertidumbre que genera estar a la merced del comercio, ella entiende que como parte de las modernas estrategias de dominio de la fuerza laboral de los poderes hegemónicos está impedir derechos básicos como el acceso a la comida y a la salud. Sus escritos subrayan cómo a través del control de cosas tan elementales como una dieta saludable se mantiene el esquema piramidal de clases sociales.

En su crítica, la autora también explica el efecto dominó que tiene el control de productos básicos. Es decir, cómo comprometer la salud de un trabajador es también comprometer la salud de su familia. Sus narraciones son siempre desde lo que atestigua en sus recorridos por el país. El desplazamiento que hace alrededor de la Isla es constante y la escritura de sus observaciones también lo es. Centeno Añeses explica que la prensa obrera pretendía mostrar transparencia y realismo, entonces, no es de extrañar que la sindicalista fundamentara sus escritos en su experiencia como testigo ocular, pues “el deseo de documentar la vida cotidiana y de ofrecer una visión propiamente obrera llevó a

los autores proletarios a abrazar el realismo, así como el naturalismo, como estéticas afines a sus propósitos” (118).

Según Capetillo narra cómo va moviéndose de un pueblo a otro, la feminista apunta que no nota mejorías en los hogares de los trabajadores; encuentra una gran contradicción en la estrechez con la que viven éstos a pesar de laborar todo el día, que con sus largas jornadas no les rindiera el presupuesto para arreglar o mantener sus propiedades. Es más, la autora describe las viviendas de sus compañeros como casuchas a punto de derrumbarse: “Vi en aquella tierra con un clima balsámico, con un sol pleno, brillante con una feracidad prodigiosa, vi lo que nunca había visto, numerosas pocilgas, en las que los rayos del sol penetran por las pequeñas puertas quedando el interior completamente obscurecido” (Capetillo 7-8).

La miseria era la norma alrededor de la Isla. Los trabajadores, por generaciones, se quedaban estancados en las mismas condiciones de vida, habitando chozas de paja, bambú, madera podrida, piso de barro y letrinas que no cumplían con los estándares mínimos de salubridad. A este cuadro debemos sumarle que, en estas mismas “pocilgas” se daba también el problema de hacinamiento, el cual agravaba las débiles condiciones de salud y de higiene de los trabajadores, pues muchos compartían casas con la familia extendida o tenían múltiples crías. De ahí el efecto bola de nieve en cuanto a la condición física de los campesinos en el hogar, pasando así de un problema de salud individual a uno de salud pública. La periodista abunda sobre la realidad de la época y expone:

He visto de 10 a 12 personas juntamente en una pequeñísima habitación, no es uno, sino miles los ejemplos. En las épocas de lluvia se guarecen del agua debajo de sus bohíos, pues la forma singular de las casas en las que

penetran numerosas goteras, para volver allí luego a realizar los deberes de vida. Suponed cuán triste es la condición de vida que soportan estos habitantes. (Capetillo 8)

El hacinamiento y las viviendas destruidas de los pobres repercutían en una serie de complicaciones sanitarias. En especial, porque en los primeros cuarenta años del siglo XX el contagio de tuberculosis fue una crisis para el país, a tal punto que, en 1932 se realizó la Campaña Antituberculosa en Puerto Rico. De hecho, como parte de la cruzada, el Dr. José Rodríguez Pastor presentó un informe ese mismo año para el Comisionado de Sanidad de Puerto Rico en el que se enumeran los siguientes hallazgos en relación con el problema de hacinamiento y la salud de los puertorriqueños:

En Puerto Rico la mortalidad por tuberculosis está en relación directa al hacinamiento de [la] población. (Rodríguez 582)

Las condiciones eran ideales para el contagio. Las casas estaban hacinadas en tal forma, que el que no tenía la infección en su casa la hallaba a pocos metros de distancia. El 57 por ciento de las casas no tenían inodoros ni letrinas; el agua escaseaba, y la ignorancia suplía lo que faltaba para hacer de aquel barrio⁶⁰ uno de los sitios más antihigiénicos e inhabitables que pueden concebirse. El 80 por ciento de los niños del barrio reaccionaron a la prueba de la tuberculina. (Rodríguez 583)

El hacinamiento en los hogares es aún mayor que en las poblaciones. . . . en 1930, calcularon 8 personas en cada bohío rural. Estos bohíos constan

⁶⁰ El autor hace referencia al barrio Santo Domingo en el pueblo de Arecibo.

de una sola habitación, a lo más de dos, tan reducidas, que apenas serían suficientes para una sola persona acostumbrada a vivir medianamente bien. Pero, aun así, la infección tuberculosa no se propaga en el campo como en los distritos urbanos, porque el campesino vive aislado . . . El campesino tuberculoso infecta a toda su familia; pero rara vez lleva la infección a casa del vecino. Además, emigra al pueblo en muchos casos, en busca de atención médica, y porque las labores agrícolas resultan demasiado fuertes para su debilitado organismo. (Rodríguez 584-5)

Es evidente que, a la hora de redactar la líder obrera tenía en mente las pobres condiciones de vida del proletariado y sus efectos en la salud. De ahí su detallismo en describir y analizar el cuadro de estrechez que se vivía en Puerto Rico. Si bien la literatura decimonónica describe las condiciones de pobreza en las áreas rurales de la Isla, Capetillo dignifica a estas personas al excluir el uso de la palabra jíbaro. Ella los llama campesinos, trabajadores y obreros. Entendemos que hay un reconocimiento por parte de la autora en cuanto al trasfondo racista local del orden legítimo. De hecho, Anderson explica que “el racismo no se manifiesta a través de las fronteras nacionales sino dentro de ellas” y que “justifican la represión y la dominación internas” (229). Entonces, si bien no redefine el concepto jíbaro tampoco lo incorpora en su discurso por la connotación degradante que históricamente carga la palabra y de esta forma mantiene la dignidad humana que los letrados le han quitado al sujeto obrero. No lo mitifica como el trabajador incansable, capaz de enfrentarse a cualquier vicisitud de la vida, en el cual su valor principal lo es la familia y la patria. Ella no rescata la figura del jíbaro ni sus condiciones míseras de vida para romantizarlas o mitificarlas como los hacen los autores

hegemónicos; por ejemplo, Manuel A. Alonso y Manuel Zeno Gandía en el Siglo XIX y en el Siglo XX, el compositor Rafael Hernández⁶¹ y Luis Rafael Sánchez.

Las descripciones que ofrece sobre la pobreza son también explicaciones de cómo las instituciones de poder perpetúan la misma, y por defecto, cómo prolongan la mala alimentación y salud. Entre las principales razones que nos indica la autora están la escasez monetaria, el salario insignificante y el sistema de tiendas. La líder obrera entiende que es la combinación de estos elementos lo que cancela la posibilidad de un mejor porvenir, ya que el pago que muchos recibían era en cartones o productos enlatados, impidiendo así el acceso a productos básicos. El sistema de tiendas es para Capetillo parte de la esclavitud moderna porque a pesar de trabajar todo el día, toda la semana, los obreros no podían costear gastos de transporte, medicamentos, alimentos de preferencia, vestimenta, etcétera. Asimismo, el uso de cartones limitaba la posibilidad de comprar productos de higiene y alimentos frescos, en vez de enlatados. También, los obligaba a quedarse en la hacienda y a vivir atados a las condiciones impuestas por el terrateniente, pues no tenían dinero en efectivo, sino vales o tarjetas que estipulaban las jornadas y el sueldo generado, cuyo monto equivalía a un crédito a utilizar en la tienda del patrono (García 868-9).

La escasez monetaria era también obstáculo para que pudieran las generaciones más jóvenes poseer una vivienda propia, por lo que el problema de hacinamiento en las deterioradas casas también afectaba a la clase trabajadora. Entonces, Capetillo, a diferencia del movimiento espiritista entiende que no solo hay que construir clínicas y hospitales, sino que era vital atacar el sistema de clases, causa principal de la deficiencia

⁶¹ Autor de la canción popular puertorriqueña *Lamento borincano* (1929).

de salud en la Isla. El esquema piramidal atrapaba a los trabajadores; los condenaba a vivir la pobreza, la mala nutrición, la suciedad y la desigualdad, haciéndose esto más latente en mujeres, pues éstas recibían un sueldo menor al de los hombres. Sobre este tipo de dinamismo dentro de un sistema capitalista, Marx subraya que:

“El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí” (46). La ensayista vuelve a presentarse como testigo ocular y nuevamente, supera a los nacionalistas y al movimiento espiritista al señalar la relación directa entre la pobreza y la desigualdad de género, y por ende, su vínculo con la salud. Ella expone lo que ha observado en referente a la situación de las trabajadoras dentro de la desigualdad de clases: “He visto mujeres y jóvenes obreras recogiendo café, de doce a catorce horas al día, por quince y veinte centavos. He visto peones recibir solamente de quince a treinta centavos por once y doce horas de trabajo” (Capetillo 7).

De hecho, la gravedad del asunto se complica todavía más porque según explica Capetillo, en algunos casos, los trabajadores ni siquiera sabían cuál sería su sueldo. De esta forma se creó una crisis monetaria que maximizaba la vulnerabilidad de los jornaleros y las condiciones precarias de vida. La explotación obrera y la desinformación eran recurrentes en la época. “Viajando por la carretera en varias ocasiones, al preguntarles cuánto salario ganaban, me contestaban que no sabían hasta el momento de pagárseles” (Capetillo 7). El énfasis que hace la ensayista sobre cómo se podía percibir la pobreza extrema y la salud deficiente a simple vista es una de las formas en las que subraya la urgencia de cambiar las condiciones paupérrimas de los pobres. “Nunca en mi vida he visto tantos hombres con sus ropas rotas y niños descalzos y semi desnudos.

Jamás vi tanto ser humano con las señales de la mala alimentación, ni tantas mujeres ni tantos niños con las horribles señales del hambre en sus rostros” (Capetillo 7).

El proceso constante de observación del contexto social del trabajador puertorriqueño es una de las razones principales por las que la autora decide escribir, puesto que veía en la escritura una herramienta para ejercer responsabilidad moral de decir la verdad que otros escritores y pensadores en mejor posición y talento silenciaban (Ramos 78). En sus textos, la mención de estas atestiguaciones es constante, es su manera de reiterar la reflexión que hace del cosmos material y su relación con el cosmos espiritual. Por ejemplo, Capetillo explica cómo la desnutrición y las jornadas excesivas de trabajo (las dinámicas del mundo corpóreo) afectan a las madres trabajadoras y a sus hijos (la progresión espiritista).

La madre se encoleriza con facilidad, azota de un modo estúpido y salvaje a los hijos, y les atrofia el cerebro; debido a la insuficiente alimentación y al excesivo trabajo, y como no puede atender a sus hijos, pues para ganar el alimento, necesita estar pegada toda la semana a la batea, mojada, sucia, escuálida, y sus hijos van aquí, y más allá, sucios y rotos, con frases mal sonantes, no van a la escuela, pues la madre no se atreve a enviarlos descalzos y sucios y no puede con lo que gana. . . . (Capetillo 9)

En su rol de santa laica, ella es muy insistente al recalcar que el sistema de clases es la raíz de la deficiencia sanitaria en la Isla, pero también la causa de la ignorancia popular. La correlación que establece entre estos dos problemas es muy simple: la instrucción de los individuos solo es posible si estos poseen salud y para tener salud, los individuos deben educarse. Nunca desprende un concepto del otro. Gozar de los dos

implica entonces, una mejor calidad de vida, y por ende, una mejor espiritualidad. La pobreza y la mala nutrición dañan la armonía que debe haber en el hogar y cualquier posibilidad para llevar una vida espiritual sana que permita el crecimiento moral. Cualquier elemento o sistema que le impida al ser humano la sanidad y el aprendizaje, es entonces para ella un mal social, un elemento tóxico para el progreso espiritista.

B. LA SANTIDAD LAICA Y LA IMAGINACIÓN DE UNA COMUNIDAD EN CONTRA DE LA FALSA SALUD E HIGIENE DE LA CLASE ACOMODADA Y EL SALARIO MÍSERO

La autora define el trabajo asalariado como la innovación del sistema esclavista. Lo muestra como una práctica inmoral que necesita eliminarse si se desea crecer espiritualmente. Expone que el jornal es un elemento tóxico porque es un sistema que no garantiza prosperidad económica ni bienestar social. Al contrario, los trabajadores quedaban atrapados dentro de un esquema que no les permitía costear los gastos para buscar un mejor empleo. Tampoco tenían los recursos para moverse a otro pueblo para encontrar mejores precios en el mercado, ni siquiera tenían la posibilidad de escoger los productos de higiene o alimenticios de su interés o la frescura de lo que iban a consumir.

Dentro de su rol como santa laica, ella señala el sueldo mezquino como un impedimento al avance espiritual y como el obstáculo a derechos básicos. A su vez explica que, al carecer el ser humano de los más elemental para vivir, su crecimiento espiritual se ve entorpecido. Capetillo no sólo critica a la clase adinerada por los hábitos de explotar y de mal pagar el trabajo de los obreros, sino que, además deja claro que su estilo de vida es dañino para el crecimiento moral de los trabajadores. En sus ensayos

condena las prácticas sanitarias de la clase pudiente y las cataloga como falsas, malos ejemplos que desinforman a las personas. Al leer los textos de la autora, podemos notar que los ricos se hacían llamar “gente civilizada”, pero Capetillo deja ver que el civismo de estos se limitaba a un nivel superficial. En pocas palabras, las personas adineradas reducían su higiene al factor moda.

Nuevamente, su crítica la sustenta con ejemplos específicos de conductas de sanidad erradas que habían sido impuestas en la sociedad de forma inequívoca. Dice que estos individuos se cambiaban la ropa exterior, más no la interior; que se perfumaban, pero no se bañaban (Ramos 181). También agrega que los adinerados vestían corbata y sombrero, mas no se lavaban el pelo, y quienes, además, comían sin moderación (181). Al leer sus ensayos, es evidente la indignación que siente la escritora hacia la falsa higiene de estas personas porque estas se creían mejores que los pobres. Sin embargo, la ensayista reitera que la supuesta superioridad la medían desde un aseo a base de perfumes y cremas, que obviamente, solo acaudalados podían comprar; en especial, cuando el pago del trabajo asalariado que ofrecían era insignificante. Capetillo los desmiente como modelo a seguir: “Se acercan a uno estas personas y tienen un olor extraño, a pesar de su corbata y de su cuello alto. La mezcla de los polvos de la barbería con el sudor de la fábrica, combinan una especie de ‘perfume’ que indigesta” (Ramos 181). La situación sanitaria la descifra como una dinámica de extremos polares. Ella comprende que la clase trabajadora desconocía cómo llevar una buena higiene y la clase acaudalada creía conocer cómo hacerlo, agravándose así la salud pública.

Como la clase alta medía la higiene según el capital que les permitía obtener lociones y bálsamos, Capetillo también usa como base la riqueza para juzgar la conducta

de estos sujetos. Ella desmiente la moral de la clase adinerada al contraponer su costumbre de mal pagar a los trabajadores versus la conducta de no escatimar ante los lujos. La idea impuesta al colectivo era que la limpieza y la sanidad se alcanzaban a base de cremas costosas. Como ejemplo de esta falsa moralidad, la sindicalista compara y contrata dos situaciones: uno, la de las mal nutridas madres trabajadoras que no logran atender bien a sus hijos por el exceso de trabajo y quienes, por no tener dinero suficiente, no pueden enviar a sus hijos a la escuela; dos, la de la mujer adinerada que vive y se desborda en lujos y quien, aun teniendo los medios para ayudar a mujeres trabajadoras en la situación descrita anteriormente, prefieren no hacerlo. Con esta comparación de escenarios, ella cuestiona el valor del dinero. También, rechaza a quienes ante este cuadro se hacen llamar cristianos, pero se ciegan frente a la necesidad ajena con tal de no compartir sus recursos. En su discurso arremete contra toda falta de solidaridad, esto incluye sueldos mal pagados y precios abusivos.

Y aquella señora olvidando estos detalles trata de pagar de 10 a 12 centavos por un saco, y no repara cuando va a las tiendas y compra anchos y finos encajes de dos, tres y cinco dólares, y pomos de buen perfume de Tinaud o Rigaud para su “toilet”. Ah humanidad verdugo de ti misma; ¡qué irrisión! Y van a los templos a rendir adoración a imágenes, culto pagano. (Capetillo 9)

La vida opulenta es entonces para la autora una mala ejemplificación de la moral, de la figura de Jesús, de la fraternidad y, adicional, un mal ejemplo de lo que debía ser una buena rutina higiénica. Teniendo todas estas imperfecciones, la clase dominante no podía ser modelo de la asalariada. Ante la falta de conocimiento popular sobre hábitos de

higiene adecuados, Capetillo se motiva a escribir sobre el tema. De hecho, ella llega a redactar en sus cartas consejos de aseo personal a su hija y estos consejos van a dejar ver las reformulaciones que le hizo la autora al espiritismo kardecista. Es importante tener en mente que el padre de la niña la internó en el colegio de monjas La Inmaculada, en el pueblo de Manatí y que fue allí donde Manuela recibió las cartas de su madre, las cuales, en ocasiones, llegaban a sus manos con oraciones tachadas, puesto que su contenido era considerado como correspondencia obscena por parte de las religiosas (Valle 29). Este acontecimiento dentro de la familia de la líder obrera, de primera instancia, parecería ser una contradicción a su propio discurso, pues teniendo tan fervientes posturas anticlericales, permite que el padre de su hija interne a la menor en un colegio de monjas. No obstante, esta permisividad debe abordarse desde varios factores que ocurrían en la época.

Primeramente, a finales del Siglo XIX no había muchos colegios para las niñas. Si bien en 1799 se establecieron en la capital los primeros colegios para la instrucción de las menores (Miller 353), “en 1897 existía solo una escuela rural para niñas” (376). El segundo factor es que la autora, siendo también una asalariada, la paga que recibían las mujeres era muy mínima como para sostener a los hijos y a sí misma. De aquí también su lucha por el jornal justo. El último aspecto por considerar es que el padre de Manuela era el alcalde y éste contaba con un poder socioeconómico del que carecía la autora. No queda claro si la matrícula de Manuela en el colegio La Inmaculada responde a las presiones del padre, pues basándonos en sus expresiones, la escritora desfavorece este tipo de separación familiar. La periodista rechaza que sean separados los hijos de la madre tras finalizar una relación. También indica que ha visto cómo hombres proceden a

ocasionar daños emocionales al forzar a la mujer a confiar la educación de sus crías a “entes de opiniones y conceptos erróneos, por terquedad de un padre que quiere imponer su voluntad por sobre las conveniencias de sus hijos, que debe dejar al lado de su madre, hasta los 12 o 14 años, y no buscar pretexto para privarlos de influencia tan benéfica” (Valle 94).

En las recomendaciones a su hija podemos ver por qué sus cartas causaron revuelo. En estas, ella trata de contrarrestar la desinformación sanitaria y, a su vez, rechaza los falsos moralismos impuestos por las instituciones religiosas sobre el cuerpo desnudo: “Manuela shower naked every day, not weekly, and without a tunic covering her body, a procedure established by the school” (Valle 29). Sin duda, el llamado que hace la ensayista sobre desobedecer el reglamento del colegio está también relacionado con su desaprobación al clero y sus figuras. En su obra, la crítica a la élite es reiterativa, así como el rechazo a su nefasta pulcritud. Otros señalamientos del aseo de los ricos que expone son: no cepillarse la boca, fumar tabaco, no ir al dentista, no hacer gimnasia y no cambiarse la ropa interior con frecuencia, según su criterio, conductas contrarias para “llamarse o creerse civilizado [pues para serlo] hay que ser limpio”, porque “la civilización, el progreso moderno descansa sobre la higiene” (Ramos 181).

La pulcritud es importante en el espiritismo porque es una forma de mantener la salud. Si recordamos el origen del espiritismo, su base era de corte científico y -de hecho- el magnetismo animal, tenía como meta principal la sanidad de las personas. Entonces, el tema de la salud es de gran importancia en el movimiento. Por esto, eventualmente, según va evolucionando el espiritismo en la Isla, se da la práctica de sesiones de sanación con médiums, fomentada a su vez por el interés de los espiritistas por la salubridad colectiva,

lo que incluye la atención médica de los pobres, ancianos y discapacitados, proyectos de desarrollo de hospitales, y lo que en el día a día se combinó con la inclusión de la medicina alternativa y casera en la doctrina espiritista, pues:

. . . el espiritismo en vez de permanecer como un movimiento solo de la clase media, empezó a ser practicado por la comunidad puertorriqueña no privilegiada para resolver sus problemas de salud. Este grupo de puertorriqueños empieza a practicar un espiritismo que no es el que predicaba Kardec en sus libros ni el que practicaba la clase intelectual puertorriqueña, sino que integran al espiritismo elementos de la medicina folklórica conocida por ellos. Es decir, integran al espiritismo ideas del catolicismo popular, el curanderismo, la medicina de plantas y otras prácticas de sanación popular. (Núñez 156)

Es importante señalar dos particularidades que destellan en el trabajo de la autora. La primera, la periodicidad que exige para que sean efectivas las prácticas de sanidad. La segunda, la forma en que introduce el asunto. Capetillo presenta el tema como hábitos diarios (incluyendo desinfectarse las manos) y no como hábitos semanales o bisemanales, según se acostumbraba en la época. La regularidad que ella propone (aunque hoy nos parezca lógica) en realidad era una recomendación muy revolucionaria en la fecha. A su vez, la ensayista hace su argumentación explicando el racismo y el discrimen que vivían los chinos que se habían mudado a la Isla. Ella explica que a los asiáticos se les catalogaba de gente atrasada por el largo de su cabello y su lengua materna; sin embargo, la autora ve en estos inmigrantes grandes habilidades: “pero no se han fijado en su laboriosidad, en su perseverancia para vencer dificultades, en su higiene personal, y sus

diferentes virtudes” (Ramos 181). Ahora bien, más interesante aún es el hecho de que ella tome una postura antirracista tan abierta y clara a favor de la comunidad china en la Isla, la cual en la fecha era una minoría muy pequeña en comparación con la comunidad negra y mulata.

Es más, el *Informe sobre el Censo de Puerto Rico de 1899* lee: “el número de chinos es tan pequeño que no hay necesidad de tomarlos en cuenta. Su presencia en la isla es esencialmente voluntaria” (32), aunque más adelante, el mismo informe⁶² es más específico en el conteo bajo la subcategoría “Raza y sexo”. En esta, la distribución poblacional se divide de la siguiente manera: 294,195 hombres blancos y 295,231 mujeres blancas para un total de 589,426 personas blancas; 29,122 hombres negros y 30,268 mujeres negras, para un total de 59,390 personas negras; 148,878 hombres mestizos y 155,477 mujeres mestizas, para un total de 304,355 personas mestizas; y 66 hombres chinos y 9 mujeres chinas para un total de 75 personas chinas (62). Esta diferencia numérica entre grupos raciales explica el discurso nacionalista hegemónico puertorriqueño en el que se definía a la nación como una mestiza con exaltación a su pasado hispánico blanco.

La sindicalista trata muy poco el tema de razas en su obra, esto puede deberse a la misma razón por la que no trata el tema de la independencia de Puerto Rico, y es que, en el espiritismo, no solo todos los seres humanos son iguales sin importar su etnia y nacionalidad, sino que además son semejantes sin considerar en qué etapa de la escala de progresión se encuentran. También vemos la influencia del marxismo en la arecibeña,

⁶² Benedict Anderson explica en *Comunidades imaginadas* cómo y por qué las categorías del censo de gobierno se volvieron exclusivamente raciales después del periodo colonial y su uso como artefacto de construcción de la identidad. (250)

pues este destaca de los comunistas que estos “se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por alguna parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad” (47-8).

Las ideas de la periodista persiguen un proyecto global, pues su visión de mundo justo era uno a escala macroscópica, a diferencia de los intelectuales puertorriqueños contemporáneos a ella, quienes eran en su mayoría nacionalistas con proyectos enfocados a nivel local. Este punto se pone en diálogo con las afirmaciones de Anderson en cuanto a los límites de la nación. El británico-irlandés expone que:

La nación se imagina *limitada* porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad. Los nacionalistas más mesiánicos no sueñan con que habrá un día en que todos los miembros de la humanidad se unirán a su nación, como en cierta época pudieron pensar los cristianos, por ejemplo, en el planeta enteramente cristiano. (25)

Capetillo prácticamente no habla de raza en su obra, pero sí se imagina a la humanidad enteramente espiritista. Un ejemplo de esto lo hallamos en el relato “La humanidad en el futuro”. Desde su título se puede apreciar la manera global en la que la autora se imagina a la comunidad. Asimismo, es importante señalar que el personaje no es un individuo, sino el Comité de Huelga Revolucionario. Es decir, que el personaje principal del cuento es un sustantivo colectivo. En el texto ella narra los motivos por los

que los trabajadores en una convención determinan irse a la huelga en protesta a las condiciones de salario mísero. Además, explica cómo estaban organizados los trabajadores a través de cooperativas establecidas para lograr ejecutar el paro de labores de una forma sostenible, sin que los obreros pasaran necesidades, ayudándose unos a otros motivados por el deseo genuino por la igualdad (73). Al grupo de trabajadores, se le une la comunidad, quienes habían previamente pactado en protegerse, respetarse y ayudarse los unos a los otros. Así que la comunidad reformada, solidaria y comunista se mueve para “asegurar el triunfo de la huelga, con el esfuerzo común, en beneficio de todos en general” (74). En cuanto a la percepción de la huelga como herramienta de lucha en los textos de la sindicalista, Centeno Añeses indica:

La revolución es para ella una forma de instaurar un origen más equitativo. . . . La huelga general se hará para exigir derechos usurpados y nunca como venganza. . . . La meta es que todos tengan sus necesidades satisfechas, que haya abundancia para todos, que los niños tengan ropa y zapatos y que la instrucción sea para todos, en fin, que no haya analfabetas. En su sociedad utópica tampoco habrá policías ni gobierno (207).

Tanto la organización de la huelga como la comunitaria se dan mediante comités en los que no hay puestos permanentes. Al contrario, es importante que todos los miembros de la comunidad roten en sus roles y participaciones para que en un momento dado todas las personas tengan la experiencia de dirigirlos. En otras palabras, los comités rotativos como sustituto del Estado, y por ende una comunidad apolítica. Igualmente ocurre en los puestos de trabajo, pues según señala la autora en el relato, esta es una

forma de garantizar que todos desarrollen múltiples habilidades, que nadie se obsesione con un puesto y que se proteja al cuerpo humano de “posible atrofia del organismo” (73), haciendo referencia a las líneas de ensamblaje en las fábricas que requieren movimientos repetidos.

Otra evidencia sobre este punto en el relato es que al vencer el personaje del Comité de Huelga Revolucionario sobre sus explotadores no los someten a un castigo violento, sino que en un gesto de superioridad moral se les ordenan integrarse a la comunidad y ser productiva dentro de ella. Además, agrega: “Ya veis, no procedemos como vosotros, que a fuerza de quemar gentes impusisteis los dogmas de la iglesia, y cuando lo hicisteis, fue en nombre de Jesús, y por orden divina. Nosotros no tomamos el nombre de Jesús, esta es una obra humana de redención universal” (77).

La caída de las ideas religiosas hegemónicas simboliza en el relato “un pasado muerto” (78). De igual manera, ocurren otras transformaciones significativas en la comunidad imaginada; por ejemplo, la eliminación de la moneda, la rotación de oficios, la construcción de escuelas y hospitales en antiguos edificios religiosos y de gobierno, educación de las personas e impresión de libros, entre otras cosas. El éxito de la huelga y del comité que la dirige es tal que el mismo se gana la admiración local y extranjera; se convierte en un modelo a seguir. He aquí el punto más interesante a destacar en este cuento y que comprueba la visión de la comunidad en espiral que visualiza la autora. Capetillo culmina el relato de la siguiente manera:

Las sociedades obreras nos felicitaron, y los hombres altruistas, nos ofrecieron visitarnos, y otros ofrecieron venir a vivir con nosotros. Pero dijimos que debían iniciar en su país, iguales procedimientos, que era

difícil: y era más glorioso para ellos. Que no aceptamos forasteros, y que de cualquier país, podían venir, pero como no podíamos hacer lo propio, resultaba muy pequeño el país para tanta gente” (78-79).

Este último fragmento del cuento nos revela cómo la autora percibe las dinámicas de transformación colectiva que promueve con su proyecto moral espiritista. El valor de la fraternidad que inicia entre un grupo de trabajadores se expande a la comunidad en el proceso huelgario. El verdadero anhelo por la justicia social y la solidaridad son una espiral que se abre hasta alcanzar a otras sociedades obreras. El motivo por el que indica que pueden visitar a esta comunidad (limitada únicamente por la geografía física, pues la moral se extiende en proporciones internacionales) es por la incapacidad geográfica que impide albergar a todas las personas en dicho espacio. Entonces, las fronteras simbólicas de la nación no son las mismas que propone Anderson, sino que los límites de la comunidad imaginada es la humanidad misma como el todo. A través del texto, la autora invita a los lectores de otros lugares del mundo a utilizar el modelo de organización social que ella presenta. Además, nos comunica con este final la importancia de que la moral espiritista se disperse, pues de quedarse concentrada en un sitio, no se lograría el bienestar común universal. Al final del cuento, todo queda organizado “para bien de todos los humanos, y en nombre de la fraternidad universal” (79).

Las ideas plasmadas en “La humanidad en el futuro” responden a la visión del espiritismo capetillano. El hecho de que se vigile por la igualdad y la justicia social, que se trabaje como colectivo para el beneficio del otro, que se garantice la dignidad humana y se cubran las necesidades básicas incluso en momentos difíciles como la huelga son parte del discurso que ella defiende. También, la necesidad de que este modelo sea global

recae en la creencia de la reencarnación, establecer este sistema en cada sociedad obrera sería equivalente a pavimentar el camino a la evolución de los espíritus en vidas futuras. Su enfoque es la movilidad ascendente espiritual, mientras que sus pares intelectuales proponen un sistema de movilidad social posible mediante el blanqueamiento racial y la asimilación de la cultura occidental. El discurso de Capetillo no incluye a unos pocos. Tampoco el crecimiento de la persona depende de sus rasgos físicos. Si bien el hecho de que la sindicalista mantenga una visión macrocósmica podría explicar sus silencios en cuanto al tema de raza, entendemos que esa referencia directa carente en su discurso es una debilidad en su proyecto moral. Primeramente, porque siendo una voz contestataria al discurso dominante, no toma una postura abierta que defienda a un grupo marginado no solo en cuanto a clase social, sino también por su genética. Segundo, porque es un error no hablar de raza en una comunidad que surge del mestizaje y que por este mismo motivo los autores hegemónicos aprovecharon el hecho para invisibilizar a los negros mediante el discurso “todos somos una mezcla racial”, desacreditando así las luchas, el discrimen y la experiencia de las personas negras en la Isla.

Su visión del bienestar común global busca ser incluyente, pero creemos que esa universalidad realmente no aporta a mejorar las condiciones de vida de los afropuertorriqueños, porque -socialmente- el trato que reciben la mayoría de las veces no es el de aceptación e integración. Ahora bien, el silencio de la autora en cuanto al tema racial se puede percibir como una debilidad, más no se puede interpretar como un desinterés por los mulatos o los negros. Otra posible explicación a este silencio la ofrece Centeno Añeses cuando indica que:

. . . llama la atención al considerar la mezcla de razas existente en Puerto Rico y el sincretismo de su cultura, pero resulta comprensible si lo vemos a la luz de que había transcurrido poco tiempo desde la abolición de la esclavitud y todavía no se había iniciado la revalorización de las culturas africanas y de otras minorías que se elaboró de forma abierta en los años veinte. . . . Las referencias en lo literario a la mezcla racial como símbolo de nuestra cultura recién comenzaban a surgir, pues lo criollo era definido como aquello que se había adaptado al nuevo ambiente geográfico. (225)

Como se mencionó anteriormente, no queda claro el porqué de los silencios en cuanto al tema de razas en la obra capetillana, aunque sí podemos abordar dicha carencia desde diferentes posibles interpretaciones. En este caso, -como se ha explicado- entendemos que siendo la doctrina espiritista el núcleo de su propuesta y trabajo literario, el tema de la raza no lo elabora porque su discurso es de carácter inclusivo: todas las almas son iguales y pueden reencarnar en cualquier cuerpo y en cualquier parte del mundo. Como seguidora del movimiento, el espiritismo hace que la meta de su propuesta sea de corte universal. Sin embargo, Walker entiende que esto tiene que ver con su estadía en el extranjero y las experiencias que vivió en diferentes ciudades de los Estados Unidos. Es decir que el carácter globalizante de la obra capetillana resulta, según Walker, del impacto que tuvo el auto exilio en la escritura, en el activismo y en la vida personal de la líder obrera, puesto que los textos que redacta en el extranjero nos permiten apreciar que su proyecto, a diferencia de sus compatriotas, no era nacionalista y esto nos revela que su visión de patria estaba más cerca de una comunidad imaginada de trabajadores regidos por la igualdad y la autonomía (Capetillo x).

Esta idea se relaciona también con las posturas de Anderson en cuanto al proceso imaginarse a la comunidad. Él incluye la experiencia del viajante a la hora de pensar las posibles formas o concepciones de la vida humana. Aunque el británico-irlandés hace referencia a las exploraciones geográficas del conquistador europeo en el Nuevo Continente, entendemos que el resultado de las peregrinaciones es el mismo: la traslación como una experiencia que construye significado y que requiere interpretación (85-86). Al mismo tiempo, debemos agregar que dentro de la corriente marxista se debatía el asunto de la nación, pues a los comunistas se les acusaba de “querer abolir la patria, la nacionalidad”, pero el economista alemán sostiene que “los obreros no tienen patria. No se les puede arrebatar lo que no poseen” (55).

Partiendo de estas premisas, podemos interpretar entonces que la ensayista no encuentra suficiente relevancia en el concepto nación, al menos no como es definido por Anderson. Mas bien, ella ve el concepto como un elemento fragmentador y no globalizante, retórico en vez de real, porque los obreros realmente no se lucran del término patria. Lo que ella quiere para Puerto Rico es lo mismo que desea para los demás países del mundo, de ahí ese final del relato en el que invita a que se aplique el mismo sistema de justicia social en otras sociedades obreras. Pese a que sus traslados geográficos -dentro y fuera del país- son clave en su trayectoria de visualizar a la comunidad, su orientación no se concentra en establecer identidades dentro de las fronteras geográficas. Al contrario, sus desplazamientos los utiliza de una forma más simbólica; la comunidad imaginada de Capetillo tiene como bisectriz el viaje que implica la vida misma desde el nacimiento hasta la muerte y su continuidad es la reencarnación.

Entonces, para lograr apreciar el valor del espiritismo capetillano hay que comprender que el proceso de reconstrucción social que ella propone, piensa e imagina es uno a escala macroscópica (a nivel internacional). En el relato “La humanidad en el futuro”, la autora culmina con un final feliz, todas las personas de la comunidad viven en condiciones óptimas y en armonía. Esta proyección de alegría es también parte de las novelas románticas. Aunque Capetillo trabaja el género cuento, podemos ver repetido el interés de cómo imaginarse a la sociedad tan característico de las novelas fundacionales. Sommer explica que las novelas románticas mostraban “el ferviente deseo de felicidad doméstica que se desbordó en sueños de prosperidad nacional materializados en proyectos de construcción de naciones que invistieron a las pasiones privadas con objetivos públicos” (23). Luego, agrega que: “en las fisuras epistemológicas que la historia deja expuestas, los narradores podían proyectar un futuro ideal” (24).

Capetillo también se imagina un futuro perfecto. Sin embargo, aunque la activista escribe mayormente sobre la situación de los marginados en Puerto Rico, en realidad sus ideas anarquistas y espiritistas perseguían metas globales. Capetillo quiere bienestar económico, prosperidad, educación y salud para todas las personas, sin importar su raza o procedencia. El objetivo es la integración de la sociedad a escala mundial, idea que está tan marcada en el proyecto educativo de ella que, Allan West Durán nos explica que la autora no hace referencia en su libro *Mi opinión* al “colonialismo” y utiliza el término “imperialismo” una sola vez, para explicar el dominio de los ricos sobre los pobres dentro de una sociedad de clases, mas no con relación al dominio político de un país sobre el otro (63-64).

De la misma manera, West explica que el nombre de Puerto Rico solamente aparece mencionado dos veces en la obra de Capetillo, una vez en el prefacio, junto a la fecha y firma y, la otra vez, para hacer referencia a un cirujano militar que vivió en la isla, pero en ninguna de las dos ocasiones “se refiere a Puerto Rico en un contexto político ni mucho menos colonial. A la inversa, la palabra madre aparece más de sesenta y cinco veces y el vocablo amor más de ciento sesenta” (West 64). Es acertado interpretar que el trabajo literario de la arecibeña no es una lucha anticolonialista directa, pues no hay una postura denunciante clara y explícita al estilo de la ensayista. Algunos líderes políticos, como en el caso de Capetillo, veían en el espiritismo un movimiento que facilitaba la reforma moral y, por ende, la política y la cultura, lo que incluye el sistema de clases. La única manera en la que podemos leer el trabajo de la autora desde una mirada anticolonialista es desde la abolición de las jerarquías. Es decir, los distintos sistemas de aprovechamiento y violación. Para Marx, la pirámide de clases y el imperialismo son un asunto de causa y efecto, y entendemos que para la puertorriqueña también. El filósofo alemán indica que: “En la misma medida en que sea abolida la explotación de un individuo por otro, será abolida la explotación de una nación por otra. Junto con el antagonismo de las clases en el interior de las naciones desaparecerá la hostilidad de las naciones entre sí ” (55).

El contraste en número de repeticiones de vocabulario clave nos deja ver el desinterés de la periodista por un proyecto antiimperialista e independentista. También es necesario mencionar, que en general, la prensa obrera, no abordó el coloniaje como problema.

. . . el status no es un tema que aparezca a menudo en los escritos obreros de la época; era un problema de importancia secundaria, no era el problema alrededor del cual se reunían. Por otro lado, el status no es un “issue” sobre el cuál había unanimidad en el movimiento; todo lo contrario, había grandes discrepancias que llevaron a agrias discusiones en asambleas⁶³. (Quintero 145)

Es por esto que el objetivo de la propuesta capetillana es más bien uno integrador en el que se lograra ser simplemente ciudadano del mundo, con igualdad de libertades y derechos, dirigidos por el amor y la fraternidad. Es un proyecto bastante ambicioso, que requiere una alta inversión de esfuerzos humanos, trabajo y tiempo. En palabras más simples, es un proyecto que necesita individuos saludables. Para la autora era necesario que fuese a nivel global porque en el espiritismo, las reencarnaciones no se dan en un lugar específico. Es decir que una persona que en esta vida es cubana o chilena, en la otra vida puede ser marroquí o búlgara. Siendo anarco-comunista, la lucha obrera la percibe entonces como un asunto mundial y no nacionalista. Si bien los reclamos del proletariado varían por región, incluso en un mismo país, la solidaridad con estos debe ser siempre la misma. De hecho, *El manifiesto comunista* culmina con el siguiente llamado: “¡Proletarios de todos los países, uníos!” (75). La obra capetillana es también una invitación internacional a los sujetos oprimidos por la búsqueda de la igualdad y la emancipación.

⁶³ El autor hace referencia a la Asamblea del Partido Socialista de 1919.

Otro aspecto importante por considerar en cuanto al proyecto moral de interés global de la puertorriqueña es que, según Kardec, las interacciones entre los espíritus no necesariamente tienen que ser locales⁶⁴. La autora no solo avala la igualdad de las almas tanto entre el nativo y el extranjero, pues su origen nacional no es de importancia, sino su clase social. El proletario debe siempre velar y ayudar a los demás proletarios porque sus necesidades, sufrimientos y opresiones son las mismas. El apoyo que se requiere no es meramente sociopolítico, también es espiritual. Esto implica que las interacciones entre las almas pueden transcurrir, incluso sin estas conocerse por cuestiones de diferencia de ciudadanía o de tiempo y espacio de encarnación. Kardec explica que:

Dos personas que se conozcan ¿pueden visitarse durante el sueño? -Sí, y otras muchas que creen no conocerse se reúnen y se hablan. Tú puedes tener, sin sospecharlo, amigos en otro país. El hecho de ir a ver, en el transcurso del sueño, a los amigos, parientes, conocidos y personas que pueden seros útiles, es tan frecuente que lo hacéis vosotros mismos casi todas las noches. (211)

Por tanto, en el espiritismo, el mundo debe estar construido de una forma que permita la progresión del alma. Asimismo, las interacciones y el progreso entre los encarnados deben siempre manifestarse, sin importar el país o contexto, pues son las acciones hacia los demás lo que va a permitir avanzar en la escala evolutiva. Además, no es un error señalar que el origen mismo del espiritismo es uno globalizador, pues como

⁶⁴ El espiritismo establece que la existencia corporal no se da únicamente en el planeta Tierra, un espíritu puede reencarnar en un cuerpo en otro planeta. La pluralidad de los mundos habitados es el cuarto orden de la doctrina. El mismo también explica las dinámicas de comunicación entre los espíritus con el mundo material por vía de la figura del médium.

ya se explicó, la aceptación de la doctrina fue un fenómeno a nivel internacional. Por último, los espiritistas ven a los demás seres humanos como hermanos y amigos, sin importar su nacionalidad y hasta puede haber visitas entre sueños o comunicación de espíritus que están ubicados en diferentes partes del mundo.

La idea de hermandad global es también defendida por Capetillo, pero ella divisa que la fraternidad y la progresión espiritual están limitadas por el sistema de clases. Las restricciones responden a los impedimentos económicos y a la explotación que ejerce la clase acaudalada sobre el proletariado. Una de las formas de entorpecimiento de la comunidad que ella se imagina es la negación a derechos básicos de salud. Como santa laica ella no solo denuncia al sistema de clases, sino que apunta de forma específica al salario mísero y a las falsas prácticas de higiene de los ricos como grandes males sociales que dañan cualquier dinámica de fraternidad y armonía universal. Aunque asegurar el acceso a la salud e higiene era vital para lograr la modernización, la forma en la que asumieron el discurso de la urgencia de cambio no siempre fue radical, pues no todos buscaban la reestructuración social. Los intelectuales del fin de siglo que carecían de una propuesta de cambio global para la crisis de la utopía liberal, por lo general rechazaban el socialismo y vieron la respuesta en la regeneración moral del individuo (Oleza). Esto se contrapone con la propuesta de cambio de carácter internacional de Capetillo. Norma Valle elabora que dicho interés y la amplitud de conocimiento de carácter global de Capetillo no es más que el resultado de su compenetración con el anarquismo internacional, actitud bastante común entre correligionarios del movimiento anarcosindical (17).

En los ensayos de la autora podemos ver que, si bien reconoce la necesidad de la regeneración moral del individuo, ella enfoca la urgencia del cambio en los miembros de la clase acomodada. La inmoralidad de los ricos recae, según la escritora, en su actitud avara y de negación ante el prójimo. “El que posee más de lo necesario, es un egoísta. Hay que enseñarlo a practicar la fraternidad” (Capetillo 23). Basándose en las diferencias tan marcadas en la calidad de vida de los adinerados versus la de los jornaleros, la ensayista defiende una propuesta educativa que tiene base en sus ideas espiritistas y anarquistas. A través de la narración de sus constantes observaciones, ella denuncia los efectos de un sistema que perpetúa la pobreza. En sus textos, ella se detiene a evidenciar las causas y a los causantes de este desbalance colectivo a nivel material y espiritual. También, nos explica cómo la conducta humana de la clase acaudalada deja al descubierto la fragilidad de la moral cristiana. Un ejemplo de esto se puede apreciar cuando Capetillo escribe:

. . . y nos llamamos cristianos; y observamos en un balcón una gran señora envuelta entre finos encajes y perfumada, por no pagar a un miserable carbonero 15 centavos por saquito de carbón. Supongamos que no valga ni diez el saco; pero, ¿de dónde vienen estos infelices? Así es que ellos no se fijan en el carbón, se recuerdan que tiene que llevar provisiones de telas para proveer a la familia y si lo da más barato, no le alcanzará. (Capetillo 9)

Entonces, el salario es para la líder obrera una forma de esclavitud moderna, un sistema hipócrita que se finge de libertad, pero que no le permite el progreso real a la clase trabajadora, manteniéndola de generación en generación en pobreza e ignorancia

académica. La industrialización ha sido entonces otro proceso de deshumanización, nuevas configuraciones de la explotación. Sobre este punto Marx indica:

El precio de toda mercancía, y como tal el precio del trabajo, es iguala su costo de producción. Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el trabajo, más bajan los salarios. Más aún, cuanto más se desenvuelven la maquinaria y la división del trabajo, más aumenta la cantidad de trabajo, bien mediante la prolongación de la jornada, bien por el aumento del trabajo exigido en un tiempo dado, la aceleración del movimiento de las máquinas, etcétera. (40)

El problema del jornal refleja para la ensayista el poco valor que tiene la vida humana dentro de un sistema capitalista, en el que, según ella, el egoísmo vence a la fraternidad. Este conflicto social empeora con la falta de acceso a la tierra, lo que se manifestó como norma en toda América Latina. Cole indica una diferencia en la manera en la que los comunistas se acercan al campesinado para ideas convergentes la estrategia que generan los grupos socialistas.

Los comunistas, cuando se dedicaron a principios de la década de los veinte a controlar las fuerzas revolucionarias en América Latina, comprendieron, en cierta medida, la importancia clave del problema de la tierra e hicieron lo posible por ponerse a la cabeza de la revuelta campesina y estimularla donde se diera la oportunidad. Trabajaban, sin embargo, sobre la base de una teoría que asignaba al proletariado industrial la dirección necesaria de las fuerzas revolucionarias y estaban dispuestos a otorgar a los campesinos sólo una posición subordinada bajo

su dirección. En su mayoría ciudadanos, tendían no sólo a despreciar al campesino, sino a considerarlo como un reaccionario potencial cuando mejorara su suerte. Aunque lograron impulsar algunos levantamientos campesinos dispersos, no aventajaban a los socialistas en una política agraria positiva y, a falta de ésta, tendían a destacar principalmente las demandas de supresión de la discriminación racial, como parte de la cruzada anti-imperialista, más que las cuestiones económicas relacionadas con la distribución y el desarrollo de la tierra. (Cole 275)

La autora no hace distinciones entre estos dos grupos, tal vez haberlo hecho le hubiera dado mayor claridad a su propuesta en cuanto a su postura sobre el tema de desigualdad racial. Lo que sí logra apuntar la activista son las ideas en común de los espiritistas, anarquistas y comunistas. Estas ideas convergentes las aprovecha para promover su proyecto moral, invitando a los trabajadores y campesinos a apoyar el sindicato. Su mensaje lo complementa garantizándoles que la organización les daría las condiciones laborales que los patronos les habían negado. Ella insiste en sus textos que el salario justo implica para el proletariado “más abundancia en sus hogares, menos horas de trabajo, más instrucción” y que al tener esto, los trabajadores estarían “menos expuestos a cometer errores” (9). Esta idea la vuelve a reforzar en el ensayo “Recuerdo a”. En el mismo, Capetillo se dirige a los jornaleros y les expone que la esclavitud no había acabado, sino que se había transformado: “antes os mantenía el amo, privándoos de vuestra voluntad; hoy os deja libre la voluntad, pero os priva de los medios de poder utilizarla. La misma esclavitud con distintos procedimientos” (Ramos 77). Como parte de su santidad laica, ella se opone a cualquier forma de servidumbre impuesta, y aunque

para la fecha en que escribe la abolición de la esclavitud había ocurrido, ella ve el sistema de clases y en la desigualdad de género como dos formas legales de explotación.

Al explorar la obra capetillana sabemos las condiciones de vida de los trabajadores y los problemas de nutrición e higiene que la anarquista imputa. Ahora, ¿cuáles son las propuestas de la santa laica para luchar contra este sistema de opresión laboral y cómo sus propuestas se relacionan con el espiritismo? Primeramente, Capetillo hace un señalamiento directo al monopolio de artículos de primera necesidad que existía en aquel entonces. De esta misma manera, cuestiona el diseño incoherente del aparato legal de fiscalización en la Isla. La autora expone cómo el sistema ha sido diseñado para entorpecer el proceso de denuncia, casi como si estuviese creado para que la gente no se querellara. En otras palabras, ve el monopolio como un secreto a viva voz. Según declara en sus ensayos, los foros de denuncia requerían que se probara la existencia de este y para probarlo, el denunciante debía formar “parte del arreglo: ser cómplice” (Capetillo 17). El problema de esta exigencia, según lo indica la autora, recae en dos puntos: el primero, que moralmente esto implica una traición, pues para presentar el escrito firmado por los monopolistas, tendría que sustraerlo a base de mentiras, engaños y fraude; segundo, que legalmente expone el denunciante su libertad, puesto que al dar también su firma es castigado por el delito de monopolio (Capetillo 17). En otras palabras, la forma legalmente disponible comprometía la propia moral del acusador y lo exponía al cautiverio, era un sistema de crimen protegido.

Como respuesta a tan absurdo proceso, la sindicalista cuestiona en sus textos la ley y a quien la redactó. “¿Esto es ley y justicia? No la veo ni con cristal de aumento, esto mejor parece dejar amplia salida a los explotadores, a las injusticias y hacerse la ley

cómplice del mismo delito. ¿Habría sido algún monopolista el autor de ese artículo que constituye una ley?” (Capetillo 17). Para empeorar la situación del monopolio, Capetillo narra el fracaso y la traición que recibió la iniciativa de los miembros de la Fraternidad Social y Benéfica, un grupo que hacía propaganda en Puerto Rico a favor de la clase trabajadora, y cuyo grupo “se ofreció con las mejores inteligencias filosóficas y altruistas para combatir estos monopolios de todas clases . . . pues tiene bases donde se hace imposible el monopolio por sus fines fraternales”, ya que dicho ente tenía como meta destruir al egoísmo (Capetillo 17). La Fraternidad Social y Benéfica era una cooperativa que hacía propaganda en la Isla y que tenía ideas anarquistas sobre el bienestar común, mas según la ensayista, a pesar de que las personas le expresaban a la autora admiración por las ideas que defendían los miembros de la fraternidad, muchas personas veían las ideas del grupo como utópicas y temían contribuir con donaciones monetarias para el desarrollo de la fraternidad (17). La negación de dinero por parte de quienes se hacían llamar espiritistas era para la escritora causa de enfado porque no había congruencia entre lo que estas personas profesaban y lo que hacían. Una vez más, ella es muy directa al señalar a los culpables de la perpetuidad del monopolio, pues la iniciativa anarquista fue detenida por opositores que tildaban a la fraternidad de ser un partido político y esos detractores no eran más que personas que se identificaban como practicantes de la doctrina.

Parece mentira que hayan contribuido a paralizar esta gran obra, los mismos que debían haber contribuido a levantarla, y cuando los principales iniciadores expusieron las bases hermosas de esta sociedad; negáronse a contribuir con su indiferencia mal intencionada, y miles de

dudas, sin motivo justificado, pues el que los trabajadores (que son os más necesitados, y a quienes beneficiarían mucho las cooperativas) estuvieran inscritos en la sociedad, no era motivo para decir que la sociedad por haber introducido a Iglesias se convertiría en un partido político . . . muy lejos de figurarse lo que esos señores interpretaron; y se llaman espiritistas, es decir, que tratan de seguir mejor que los demás las máximas de Cristo. ¿Dónde están esas prácticas cristianas? (Capetillo 17-8)

Recordemos que el espiritismo en Puerto Rico no fue bien visto en sus inicios, en especial, por aquellos que estaban involucrados en el campo de la política. Muchos grupos espiritistas funcionaban de forma secreta porque el gobierno español pensaba que éstos estaban afiliados a grupos revolucionarios (Núñez 154). El descontento de la Corona hacia cualquier grupo que atentara contra la débil administración colonial fue latente, con castigos que privaban la libertad de quienes practicaban la filosofía kardecista. Además, “los periódicos del país publicaron artículos en donde el espiritismo se describía ‘como un cáncer social abominable’ y causante de enfermedades mentales” y la Iglesia Católica negaba a los espiritistas servicios sacramentales como el bautismo o el matrimonio (Núñez 154). Esta dinámica de rechazo se extendió desde mediados del siglo XIX hasta el siglo XX y como efecto, muchos espiritistas buscaron desvincularse de cualquier asociación política revolucionaria. Esto explica la falta de apoyo a las propagandas de La Fraternidad Social y Benéfica y al líder espiritista Rosendo Matienzo Cintrón, quien según la autora tenía como fin levantar a los obreros (Capetillo 17).

La periodista manifiesta en sus escritos la similitud de pensamiento que comparte con esta cooperativa y con el liderazgo de Matienzo Cintrón. Se fija y narra la conducta

de políticos y personas acaudaladas, en especial, la de los supuestos espiritistas. La autora observa con detenimiento a los seguidores de Kardec y crítica desde su experiencia directa con estas personas. En el trato y compartir que conlleva, Capetillo no ve las características de la santidad laica en estos sujetos porque advierte que, en vez de pretender el bienestar común, lo entorpecen. Sus acciones individuales están desintegradas del colectivo y, por ende, son también una piedra en el camino de la progresión, lo que es para la autora un delito moral grave porque estas personas tienen el conocimiento de la doctrina. Ante tan absurdo cuadro, la ensayista se atreve a acusar de calumniadores a los espiritistas que se opusieron al proyecto de La Fraternidad Social y Benéfica; llamándolos difamadores de “hombres con conducta intachable, de un proceder altruista, de sentimientos generosos, de ideas luminosas” y haciendo referencia al líder Matienzo Cintrón (Capetillo 18).

Las constantes observaciones y anotaciones que hace sobre los diferentes contextos de los jornaleros son también un reflejo de su ideal espiritista, pues el movimiento siempre buscaba avalarse mediante la ciencia y el método científico, aunque no siempre lo consiguió. Las anotaciones de lo que presencia revelan que -a pesar de también ser espiritista- ella no se ciega ni defiende acciones que a su entender no aportan al progreso de la clase trabajadora. Ella no teme apuntar cuáles son las fallas del movimiento espiritista y de sus miembros en Puerto Rico. Una vez más incluye la figura de Cristo como modelo a seguir en sus textos, pero cuestiona a los llamados cristianos por su forma de interpretar las máximas de Jesús. Para Capetillo, es contradictorio ser espiritista y a la vez oponerse al bienestar común. Por tanto, separa la figura del Unigénito de la institución religiosa por la incapacidad de la Iglesia de realmente llevar a

sus seguidores a ejercer la fraternidad. La autora vuelve a recalcar la creencia de seguir a la figura de Cristo, pero sin las percepciones institucionalizadas.

Asimismo, considera que los ideales anarquistas por defender la fraternidad, la igualdad y el bienestar común son superiores a los ideales del espiritismo kardecista. Ahora bien, ¿por qué la autora denuncia la oposición de algunos espiritistas a la implementación de sistemas que beneficiarían a la clase asalariada? ¿Por qué señala la negación del monopolio por parte de algunos miembros del movimiento como un problema de salud pública? La respuesta nos vuelve a llevar al tema de clases, pues - como explicamos anteriormente- aunque el espiritismo llegó a la Isla mediante la clase pudiente, que buscaba el desarrollo político-social del país, estas no necesariamente sentían un interés por los problemas y las necesidades que enfrentaban los jornaleros.

. . . el espiritismo en Puerto Rico se inició como un movimiento de clase media dirigido por puertorriqueños intelectuales y de orientación académica. Ellos se interesaron en el espiritismo atraídos por su sistema filosófico el cual proveía una doctrina orientada al desarrollo social y moral del individuo. Sin embargo, otro grupo de puertorriqueños, generalmente de la clase pobre, se interesaron por el espiritismo por diferentes razones. La clase pobre puertorriqueña encontró que el espiritismo ofrecía apoyo a valores pertinentes a sus vidas tales como el sufrir con resignación. (Núñez 155)

Esta diferencia en motivación para seguir la doctrina espiritista creó sin duda una división entre los practicantes. Capetillo se refiere al grupo de detractores como “fariseos de siempre, traidores y egoístas con sus hermanos” (Capetillo 18). La autora no concibe

como personas espiritistas a nadie que se oponga a un proyecto social que garantice acceso a productos básicos de higiene.

C. SUGERENCIAS PARA LA VIDA SANA EN LA OBRA CAPETILLANA: LA ALIMENTACIÓN, LA RELACIÓN CON EL MEDIOAMBIENTE, EL EJERCICIO Y EL BAÑO DIARIO

La autora reconoce que hay falta de educación en referente a cómo llevar estilos de vida sanos y que esto a su vez agraviaba el problema. Como solución Capetillo escribe rutinas de salud e higiene preventivas que el campesinado y el proletariado podían practicar sin dificultad en su rutina de vida, propone la dieta vegetariana, una relación armoniosa con el medio ambiente, el baño diario y el no consumo de alcohol como sencillos hábitos diarios que benefician la salud de quienes las practican. Ella veía en la escritura una herramienta educativa, pues sabía que sus textos serían leídos y discutidos en las fábricas. Capetillo escribió artículos para periódicos obreros, columnas, cuentos didácticos y obras de teatro con el fin de llevar y hacer entender su mensaje (Capetillo xxxii). Todo esto, por supuesto, paralelo al proyecto moral espiritista que nos presenta la líder unionista. Es importante añadir que todas las sugerencias sobre mejores prácticas de salud e higiene eran practicadas por Capetillo, de hecho, eran parte de su modelaje como santa laica.

Al reconocer la falta de acceso a la salud que vivían los puertorriqueños en la época, podemos apreciar cómo la autora toma su rol de santa laica y se muestra ante los lectores como un modelo confiable a seguir para tener una mejor higiene. A su vez, un

mejor entorno para el progreso espiritual. Para lograr exponer un estilo de vida ejemplar, la autora es muy detallada en sus escritos sobre qué hacer y qué no hacer. Una vez más, comparte su experiencia y enlista aspectos de su vida diaria que reflejan un estilo de vida sano. Entre los hábitos de aseo y dietética, Capetillo trabaja el tema de la alimentación vegetariana y la relación con el medioambiente, el ejercicio y el baño diario y el no consumo de alcohol.

Ella escribe pensando que sus textos pueden funcionar como guía para sus lectores, convencida de que pequeños cambios en las rutinas diarias podrían traer excelentes beneficios sanitarios a las personas y a sus familias. La mayoría de sus indicaciones son específicas y los temas los trabaja a profundidad, con ejemplos concretos que ha experimentado o leído, y en ocasiones, ambos. Por ejemplo, el tema de la menstruación lo trabaja poco, pero cuando lo hace en el texto “Sobre la honestidad”, sustenta siempre sus ideas con conocimientos o investigaciones en el campo de la medicina. En este caso, ella utiliza la publicación de un artículo médico en la revista *Salud y Fuerza* en Barcelona. El mismo fue escrito por el doctor Drysdale y la activista utiliza el texto para sostener la idea de que las mujeres precisan conocer su cuerpo urgentemente, pues muchas no entendían siquiera cómo funcionaba el ciclo menstrual y esto complicaba su estado anímico y peso saludable cuando tenían ciclos irregulares (Valle 133). Este tema lo desglosa poco, mas hay otros temas de salud como la higiene, a los cuales le dedica múltiples páginas de desarrollo.

De esta misma forma, en sus textos encontramos consejos de nutrición. La autora expresa llevar una dieta vegetariana, que mucho tiene que ver con la visión espiritista de tener una consciencia sobre la acumulación de méritos en el proceso de progresión

espiritual y la importancia de vivir en armonía con los seres vivos y el medioambiente. No obstante, llevar una dieta vegetariana no es un requisito mandatorio dentro del espiritismo y Capetillo, en esto coincide con Kardec. Capetillo expone que el consumo de carne debe limitarse a situaciones en las que la salud de la persona no se comprometa por falta de la proteína animal, pero si la persona rebosa de salud, bien “puede con legumbres, leche y huevos alimentarse perfectamente y gozar de buena y quizás de mejor salud” (Capetillo 21). Por otro lado, la doctrina kardecista es menos restrictiva. Cuando Kardec pregunta a los espíritus si el ingerir carne va en contra de la ley natural, la respuesta que Kardec dice recibir es la siguiente:

En vuestra constitución física, la carne nutre a la carne, de lo contrario el hombre se debilita. La ley de conservación impone al hombre el deber de mantener sus fuerzas y su salud, para dar cumplimiento a la ley del trabajo. Por tanto, debe nutrirse según su organismo lo requiere. (317)

Es decir, el espiritismo le da prioridad a cualquier ley que acelere el proceso de crecimiento espiritual. Llevar una dieta carnívora u omnívora no retrocede al espíritu, además, no considera el consumo de carne como un factor dañino al cuerpo como lo es el alcohol en la doctrina. En el espiritismo, la dieta a llevar es bastante flexible, básicamente, permite a las personas consumir todo aquello que nutra el cuerpo y que no sea un perjuicio en la salud humana (Kardec 322). Por tanto, la idea que tiene Capetillo sobre el efecto de consumir carne (conservación de mal olor) durante la separación de la materia y del espíritu, es más bien una idea o interpretación de la autora sobre la dieta y nutrición del sujeto en la doctrina o una idea que adopta del artículo que leyó en la revista espiritista *El Buen Sentido*, cuya mención hace Capetillo sin ofrecer detalles de la

publicación. Ella únicamente expone que dicho titular publicó un artículo sobre el consumo de carne (21). Por otro lado, en el libro de Kardec no se menciona que haya conflicto entre el consumo proteico animal y la ascendencia del espíritu, sino que presenta al vegetarianismo como un acto meritorio cuando este es ejercido con fines morales.

Abstenerse de comer carne, u otra cosa, como expiación, ¿es meritorio? - Sí, si uno se priva por los demás. Pero Dios no puede considerarlo una mortificación cuando no hay en ello una privación seria y útil. Por eso afirmamos que aquellos que sólo hacen un vano simulacro de privarse son hipócritas. (Kardec 317)

En el *Viejo Testamento* aparecen restricciones alimenticias en referente a la carne de cerdo. Es mas, esta restricción es parte de lo que se considera el pacto de Dios con el pueblo de Israel, pues fue Jehová quien le prohibió al pueblo su consumo por considerarse un animal inmundo⁶⁵. La restricción de la carne de cerdo no es exclusiva del judaísmo, también es parte del islam y del hinduismo y hoy por hoy, esta restricción sigue siendo practicada en cada una de estas religiones. La percepción cultural que se tiene del cerdo como animal sucio permanece en el *Nuevo Testamento*. Una de las menciones es cuando a la otra orilla de Galilea, Jesús despoja una legión de demonios del cuerpo del gadareno y los demonios le piden permiso para habitar dentro de los cuerpos de los cerdos (Mateo 8:33). Otra mención de este animal se da en la parábola del hijo pródigo, quien se va lejos de la casa de su padre hacia una provincia apartada y allí se

⁶⁵ La prohibición aparece en varias ocasiones en la Biblia. Véase Levítico 11: 7-8 e Isaías 65:4.

gasta todo su capital y termina viviendo en condiciones infrahumanas (Lucas 15: 15-16). Asimismo, en el *Nuevo Testamento*, el consumo animal es también un tema de discusión. El apóstol Pablo, expone sobre la ingesta de la carne sobrante que había sido ofrecida a los ídolos paganos, la cual se vendía en los mercados. “De todo lo que se vende en la carnicería, comed, sin preguntar nada por motivos de conciencia” (1 Corintios: 25). Al leer los evangelios, sabemos que Jesús no fue vegetariano. Es más, fue él quien ejecutó el milagro de multiplicar el pan y los peces para alimentar a toda una multitud. También, durante la última cena, Cristo comió cordero con los doce apóstoles (Lucas 22: 7). Vemos entonces que, en el espiritismo hay ideas nuevamente, provenientes de la Biblia, casi todas basadas en la figura del Mesías como ejemplo. Capetillo, a diferencia de Jesús, opta en llevar una vida vegetariana, porque encuentra en ella un estilo de vida sano y armonioso con otros seres vivos. Según ella, esto le permitirá en la muerte una separación sutil entre la materia y el espíritu.

En la Biblia, el tema de la dieta alimenticia también va dirigida a mantener una armonía con el prójimo. “Porque uno cree que se ha de comer de todo; otro, que es débil, come legumbres. El que come, no menosprecie al que no come, y el que no come, no juzgue al que come; porque Dios le ha recibido” (Romanos 14: 2-3). Para los espiritistas, los sacrificios voluntarios sobre placeres baladís se consideran en relación con la base de su fundamento en referente al beneficio del colectivo. La dieta de la sindicalista es para los espiritistas un acto voluntario, pues la doctrina no condena el consumo de carne, solo exige que el acto consciente de privación sea con fines honestos.

¿Hay, entre esas privaciones voluntarias, algunas que sean meritorias? -Sí:
la privación de los placeres inútiles, porque desliga al hombre de la

materia y eleva su alma. Lo meritorio es resistir a la tentación que induce a los excesos o al disfrute de cosas inútiles; quitar parte de lo que nos es necesario para dar a aquellos que no poseen bastante. En cambio, cuando la privación voluntaria no es más que un vano simulacro, constituye una irrisión. (Kardec 316)

Entonces, la pregunta a hacernos es, ¿por qué Capetillo sugiere que se lleve una dieta vegetariana, cuando esta no es obligatoria dentro del espiritismo? La respuesta está en la “ley del trabajo”, pues para que el espíritu progrese, la persona debe trabajar y para trabajar, se debe contar con un buen estado de salud. El trabajo tiene mucha importancia dentro del movimiento, no es de sorprender entonces su interés por obtener un trato digno y justo en las fábricas y en las haciendas. Según la arecibeña, el jornal no es la forma de ganarse el pan de cada día, sino un modo de mantener la salud y de no tener malos pensamientos (Capetillo 22). Su cuarto libro *Influencias de las ideas modernas* (1916), Capetillo lo enfoca en consejos que benefician el diario vivir de los jornaleros.

She dedicated a good portion to recommendations that would enhance her reader’s lives. These include vegetarianism and meditation, inspired in the far East. She condoned drinking and smoking only in moderation, and advised young people that instead of seeking a life of luxury, ribbons and lace, they should exercise and follow a regime of personal hygiene. (Valle 54-5)

Capetillo expone en su obra que come frutas, pan, queso y galletas, que almuerza en el Restaurante Vegetariano del Sr. Arguelles y que madruga todos los días (incluso si por alguna razón se amanece hasta la una o dos de la madrugada) jamás duerme hasta

después de las nueve de la mañana (Ramos 182). El interés de la autora en madrugar y disfrutar de la naturaleza, lo explicaremos luego de abundar más sobre su dieta alimenticia. Sobre qué debemos comer, indica que ella eliminó la leche de su dieta por no parecerle muy limpia (Ramos 183), esto parecería una contradicción en un país que la posesión de animales domésticos es para muchos campesinos una de las formas de alimentarse. Sin embargo, no debemos olvidar que Puerto Rico estaba sumergido en la pobreza extrema y los hábitos de limpieza en los hogares eran nefastos. Esto se combinaba con las altas tasas de analfabetismo, la desinformación, la mala nutrición del ganado y la leche sin pasteurizar correctamente. La autora sabe que la situación aumentaba las posibilidades de contraer enfermedades como Salmonella, bacteria E. Coli y Listeria. Entonces, ella exhorta a que no se ingiera leche que no esté bien tratada. Sin embargo, otros alimentos que ella admite ingerir son las patatas, aceitunas, pimientos dulces, y cuando le apetece un postre, flan o dulce de casquillo de guayaba (Ramos 184). La ensayista, a su vez agrega que, el pan es un alimento esencial para ella cuando no logra conseguir comida vegetariana hecha (Ramos 184), ya que en la época los restaurantes vegetarianos eran mínimos.

Retomando entonces el punto de la importancia de madrugar, en el texto podemos apreciar cómo el amanecer y la naturaleza son parte de la rutina diaria de Capetillo: “me gusta levantarme temprano porque la mañana es muy bella y como gran admiradora de la naturaleza, me gusta contemplarla y aspirar la brisa matinal” (Ramos 182). En el texto “Fuerzas naturales”, la autora describe la conexión íntima que siente hacia la naturaleza y el mundo exterior. Expone el deleite que le causa el mar, la belleza de la luna y la importancia del sol, el cual se encarga de calentar y nutrir el cuerpo humano y de hacer

crecer a las plantas; “de modo que no hay nada de extraño en que los antiguos lo adorasen, aun sin comprender la poderosa influencia que ejerce en nuestro planeta y en nuestra vida” (Ramos 179). Debemos recordar que, dentro de la doctrina espiritista, la naturaleza es un espacio de conexión y crecimiento espiritual, ya que el panteísmo está incluido en la doctrina kardecista; el medioambiente es estimado como agente revelador de la superioridad de Dios. De esta misma forma, es un agente que facilita la meditación, por lo que observarlo permite un acercamiento a posibles revelaciones. *El libro de los espíritus* explica que las leyes divinas han sido siempre reveladas a los seres humanos, ya que “están escritas en el libro de la naturaleza” y que, mediante esta, han podido conocerlas (281). No obstante, el espiritismo cree en la mediación, mas ejercer una vida basada solo en contemplaciones sin ejercer el bien, sigue siendo vivir de forma desperdiciada. Quienes llevan una vida meramente contemplativa, como monjes y ermitaños, realmente no avanzan en la escala evolutiva del espíritu porque:

. . . no hacen mal, tampoco hacen bien y son inútiles, y dejar de hacer bien es ya un mal. Dios quiere que se piense en Él, pero no quiere que solo en Él se piense porque ha señalado al hombre deberes a cumplir en la tierra. El que se consume en la meditación y en la contemplación nada meritorio hace para Dios, porque su vida es completamente personal e inútil a la humanidad, y Dios le pedirá cuentas del bien que no haya hecho. (Kardec 293)

Entonces, no es insólito que la escritora incluya en su rutina diaria tiempo para la apreciación de la naturaleza, aunque solo sea una breve porción de su día, ya que sus prioridades siempre recaen en ayudar a los demás. Para ella, tener una buena relación con

el medioambiente es importante para el progreso, pero reitera que las formas que más adelanto traen son el trabajo y el servicio a las personas en necesidad. La dieta vegetariana que lleva la autora es una opción voluntaria que, si bien no es mandatorio llevarla en el espiritismo, ella percibe la práctica como una forma de mantener conexión con el hábitat. Hay un respeto de parte de Capetillo hacia los animales, los estima como seres vivos. La autora ve en los seres humanos las imperfecciones de los animales, pero no deja claro si su vegetarianismo y valoración hacia los animales responden a sus ideas sobre la reencarnación, así como ocurre en algunas culturas asiáticas. Mary del Priore expone que:

A definição kardecista de reencarnação não teve qualquer ligação como o Oriente . . . Nem com interesse que grupos intelectuais demonstravam, nessa época, pelo budismo e hinduísmo. Kardec retomou teses que a ligavam a crenças druídicas e, portanto, francesas, que nada tinham a ver com o estrangeiro. A reencarnação poderia acontecer na terra ou em outros mundos, mas nunca fora do reino humano. Encarnar em animais era uma hipótese ‘orientalista’ que ele achava ridícula. O espiritismo visava ao ‘progresso individual e social’ e desejava instaurar nas relações humanas um regime de transparência generalizada que poria fim à hipocrisia e à mentira. (56)

Considerando esta explicación, y el propósito de que la creencia en la pluralidad de existencias sea una nueva oportunidad de moldear y enmendar las debilidades del espíritu, nos atrevemos a decir que el vegetarianismo de la autora estaba desligado a la creencia de la reencarnación en animales y que este nada tenía que ver con la pluralidad

de vidas, sino que era motivado únicamente por asuntos de salud, lo que dentro del panorama de la época, era una alternativa entre las pocas opciones sanitarias disponibles. Las prácticas de nutrición y el aprecio hacia el ecosistema son parte de su ejemplaridad como santa laica porque busca compartir medidas sencillas de aseo y dietética que los pobres y trabajadores podían incorporar en su día a día. La feminista entiende que una buena dieta vegetariana podría otorgarles una mejor condición física para enfrentar la carga laboral. También, porque su sacrificio voluntario de excluir el consumo de carne y de madrugar para meditar en la naturaleza son en el espiritismo privaciones desinteresadas que nutren el crecimiento del alma.

Otro aspecto importante sobre la alimentación expuesto en sus ensayos es el rechazo a la ingesta de alcohol. En el espiritismo kardecista, el consumo ilimitado de alcohol no está permitido porque se percibe como un detractor espiritual; se sugiere la ingesta prudente. Como mencionamos anteriormente, Capetillo indica oponerse de lleno al consumo de alcohol, no solo por sus efectos en la salud, sino que también por su carácter adictivo. Ella ve en esta bebida un agravante del cuerpo y del espíritu; es tan dañino ingerirlo que este tiene la capacidad de paralizar la evolución espiritual. La activista sostiene que: “Para el espíritu ascender, no debe ingerir alcohol ni comer carne sangrienta” (21). En la doctrina espiritista, el ingerir alcohol sin control es un obstáculo para el progreso espiritual porque interfiere durante la muerte del individuo en el proceso de separación del alma y la carne. Según expone la sindicalista, “está probado que el mal olor del alcohol y la carne se conserva después de la separación de la materia y el espíritu y no permite elevar el espíritu y se queda irresistiblemente hasta buen tiempo así” (21).

En *El libro de los espíritus*, Kardec explica el alcohol y sus efectos negativos en el progreso espiritual del individuo. Antes que nada, es importante señalar que la influencia del alcohol no excusa al ser humano de las conductas erradas o censurables que comete, puesto que la decisión de ingerirlo es voluntaria y como el ebrio se priva voluntariamente del uso de la razón sin más fin que responder a los placeres, consumirlo es entonces equivalente a una doble falta (Kardec 355). El alcohol al no ser un alimento o un remedio es para los espiritistas un líquido tóxico al cuerpo humano, ya que este le hace perder el juicio y crea una dependencia en el cuerpo espiritual. Es decir, que el espíritu también se ata a la necesidad corpórea impuesta de tomar alcohol. La necesidad urgente de consumirlo tiene como consecuencias conductas desaprobadas por el espiritismo. Por ejemplo, crímenes, discusiones verbales o riñas físicas y otras injusticias o agresiones hacia el prójimo. También, la persona que está embriagada, al perder el juicio, pierde a su vez tiempo y oportunidades para el crecimiento espiritual. Además, la embriaguez imposibilita o disminuye la capacidad de ayudar a los necesitados, porque no se tiene un estado claro de conciencia. Por último, el alcohol inhabilita a la persona para trabajar, y por tanto, la progresión del alma.

A no ser por el trabajo, el hombre permanecería en la infancia de la inteligencia. Por eso sólo debe su alimento, seguridad y bienestar a su trabajo y actividad. Al que es demasiado frágil de cuerpo Dios le ha concedido la inteligencia para que supla con ella su debilidad. Pero se trata siempre de un trabajo. (Kardec 302)

Entonces, para los espiritistas, el alcohol, -además de dañar a los órganos vitales y al sistema digestivo y nervioso- impide que el espíritu domine al cuerpo y, por ende,

entorpece la progresión, puesto que evidencia el poco control que tiene espíritu sobre lo corpóreo y su débil conciencia hacia el prójimo. Asimismo, este reduce su capacidad de trabajo y como resultado, de crecimiento espiritual, pues para que un espíritu progrese, este no puede tener vicios. Cabe señalar que, en Puerto Rico, muchos practicantes e instituciones espiritistas también veían en el consumo de alcohol una forma de deteriorar la salud e impedir la evolución del alma. Incluso, se manifestaron a favor de la prohibición del consumo de alcohol. “De hecho, la Federación de espiritistas se unió al Partido Socialista, a las logias masónicas, a las asociaciones de maestros y a la liga Femenina con el objetivo de promover la prohibición del consumo de licor en Puerto Rico” (Herzig 66).

Como santa laica, Capetillo no lo consumía y es muy enfática en orientar a las personas a que tampoco lo hagan, no solo por su carácter adictivo, sino que también por ser un inhibidor de la razón. Cualquier mala acción que se realice bajo la influencia del alcohol no está justificada por la intoxicación porque la persona es quien toma la decisión de beber a pesar de conocer sus efectos en el cuerpo humano. El hecho de que el alcohol sea un producto capaz de empujar a las personas a malas conductas por no estar en juicio es una falta al propio cuerpo humano y a las demás personas, pues son los demás quienes tienen que lidiar con la persona borracha. Para la periodista, consumir alcohol es un acto desconsiderado que atenta contra la salud individual y colectiva. He aquí el motivo de que la autora recalque la importancia de la moderación y pide que la misma se tenga presente en todo porque “es la base de la salud; el juego pernicioso, el licor, el alcohol, la carne sangrienta, perjudica nuestro espíritu” (Capetillo 21).

Como último punto, otra de las formas en las que podemos percibir la santidad laica de Capetillo en su obra es su invitación a los demás a ejercitarse. Recordemos que los trabajadores tenían largas jornadas de trabajo y ninguno tenía acceso a practicar deportes (ni a nivel recreativo ni profesional). Capetillo busca instruir de forma simple a sus lectores sobre cómo ejercitarse dentro de las limitaciones en las que vivían. También, porque advierte que el ejercicio físico ayuda a la mente y, como consecuencia, permite una mayor espiritualidad. Siendo su estilo de vida un modelo a seguir, la autora no escatima en describir con lujo y detalle su rutina de ejercicios. Capetillo no solo indica que hace gimnasia, sino que además es muy específica en indicar cómo lo hace. El propósito es ayudar al lector a hacer esta rutina de ejercicios siguiendo sus instrucciones.

. . . hago un poco de ejercicio o sea gimnasia sueca, que consiste en abrir y cerrar los brazos varias veces, ladear el cuerpo sosteniéndose en una sola pierna levantada, los brazos y uniendo las manos en lo alto y volverse ya de uno u otro lado. Luego, colocar el cuerpo recto, y bajando los brazos hasta tocar la punta de los pies con la punta de las manos, manteniendo las piernas unidas sin doblar las rodillas, esto es muy lentamente hasta que se obtenga hacerlo con facilidad, duración algunos minutos cada vez hasta llegar a veinte minutos, este ejercicio es muy bueno hasta para el catarro nasal, pues al bajar la cabeza la sangre se agolpa, cuando se mantenga bajada la cabeza. (Ramos 183)

Percibimos que el detalle con el que explica su rutina de ejercicio responde a su interés de educar a la clase obrera. Recordemos que Capetillo publicaba mayormente en periódicos obreros y que sus libros los dirigía también a este grupo. Es por este motivo

que la autora no se limita a decir que es importante ejercitarse, sino que admite que ella los hace y explica cómo para que los lectores puedan incorporar la rutina en su día a día. Con este mismo detalle, la líder comparte cómo bañarse correctamente. Ella explica los cambios que le hizo a sus hábitos de higiene e indica que, al momento de bañarnos, lo primero que hay que hacer es mojarse los pies; luego, con una toalla y jabón, friccionar la piel para limpiarla; enjuagarse utilizando las manos para presionar la piel con suavidad y que solo debemos acostarnos en la ducha si ésta está limpia y blanca, si las rendijas tienen sucio o están negras, no porque puede conllevar al contagio de enfermedades (Ramos 183).

Las instrucciones que da Capetillo son muy fáciles de seguir y se pueden incorporar en el diario vivir, aunque no todas las casas contaban con ducha o bañera en esa época. Capetillo busca ofrecer un modelo detallado a emular, pues desea que la mayor cantidad posible de personas adopte estas prácticas de ejercicio y baño para lograr reducir así el contagio de enfermedades entre los trabajadores y sus familias, quienes vivían en hacinamiento. Capetillo escribe sobre el tema sin más deseo que el bienestar común, lo que nos confirma su compromiso espiritista. Al mismo tiempo, cabe señalar que en la época, las pocas escuelas para niñas que existían en Puerto Rico no contaban con un curso o programa de educación física, pues esta materia era exclusiva para los niños. De alguna manera, sus detalladas explicaciones sobre cómo ejercitarse en casa responden también a esta falta curricular.

Entonces, a modo de resumen, Capetillo identifica problemas de desinformación en prácticas básicas de nutrición y aseo. Por eso, propone la instrucción como remedio a un sistema que ella califica como esclavitud moderna. Una vez más, ve en la formación

de la clase obrera el camino hacia el progreso, por lo que como santa laica no se limita en ofrecer sus propios consejos sobre alimentación y sanidad, siempre acorde con las creencias espiritistas.

Capítulo 5: La mujer en el espiritismo capetillano

Los cambios que provocó la invasión de Estados Unidos hicieron que la identidad del puertorriqueño se convirtiera en un proyecto nacional, en el que la mujer se mantenía como sujeto subordinado y esto dio paso a la reflexión sobre el rol social de la mujer, por lo que muchas mujeres empezaron a organizarse. Capetillo escribe sobre la posición de desventaja en la que estas se encuentran y cómo son las más afectadas por el sistema de clases. Sin embargo, aunque escribe y defiende sus derechos, las ideas que plasma en sus textos sobre el derecho al divorcio, la sexualidad femenina, la convivencia, el amor libre no eran ideas aceptadas por todos los grupos feministas porque en la época ocurrieron al mismo tiempo dos movimientos feministas: uno burgués versus uno del proletariado. Estas dos variantes causaron una gran brecha en la lucha social de las mujeres, ya que las obreras se enfocaban en exigir mejores condiciones laborales, mientras que las burguesas aspiraban a tener un lugar de igualdad al lado del hombre basándose en su intelecto (Batlle vii). El espiritismo capetillano busca eliminar esa brecha entre clases sociales y defiende los derechos de la mujer sin importar su trasfondo socioeconómico.

En este capítulo expondremos tres temas; el primero, por qué la autora defiende los derechos de todas las mujeres -incluyendo a las burguesas- a pesar de expresarse en contra de la clase acomodada; segundo, por qué el matrimonio, el derecho al divorcio, la maternidad y el amor libre son temas principales que defiende la autora con relación a la lucha feminista; y tercero, la importancia de la educación sexual de la mujer y la sexualidad humana dentro del espiritismo capetillano. Para este análisis se utilizarán como base los textos contenidos en la sección “Mujer, moralidad burguesa y sexualidad”

del libro *Amor y anarquía. Los escritos de Luisa Capetillo* (1992), de Julio Ramos. Estos textos son “La mujer en la época primitiva”, “Moralidad y matrimonio”, “Sobre la educación sexual de la mujer”, “Una cuestión importante para las madres”⁶⁶, “El hombre y la mujer”, “Sobre el deseo” y “Jorge Sand y los historiadores de la mujer” y como apoyo, el texto *Luisa Capetillo Obra completa. “Mi patria es la libertad”* (2008), de Norma Valle Ferrer.

A. EL ESPIRITISMO CAPETILLANO POR LA LUCHA FEMINISTA INCLUSIVA

Uno de los cambios socioculturales con los que inició el nuevo gobierno del siglo XX fue la incorporación de las mujeres en el mundo laboral. Muchas dejaron el seno doméstico para asumir una posición en el proceso productivo industrial, ya fuera para manipular textiles, despallillar tabaco o elaborar sombreros de pajas; los empleos peor remunerados en la época (Vélez 9). A pesar de las necesidades económicas del país, el salario que se les ofrecía no era equitativo al de los hombres. Ni siquiera cuando trabajaban en la misma fábrica, en el mismo puesto y poseían la misma experiencia laboral. Tampoco había leyes que regularan el trabajo de la mujer y que le ofreciera garantías y seguridades dentro de la fábrica. Por ejemplo, Acosta indica: “Naturally, most women workers directed their attention to the subjects of wages and hours. They realized their wages were three to four times lower than those men working in comparable jobs due the inferiority ascribed to their position as workers” (53). Entonces, quienes tenían el poder administrativo y económico del país no tenían interés en ofrecerles una

⁶⁶ En adelante, nos referiremos a este texto como “Una cuestión”.

incorporación digna al mundo laboral, aunque, vale señalar que las condiciones de los hombres en las fábricas también eran pésimas. Solo que una vez más, todo se agravaba para las obreras. El cuadro general de la época en cuanto a las mujeres y el movimiento feminista era el siguiente:

. . . la modernización y mecanización de la industria . . . incorporó tanto a niños como mujeres principalmente en las etapas sindicales de la preparación de la hoja para la producción de cigarro. . . . No es casual en ese sentido que las primeras articulaciones del feminismo en Puerto Rico se dieran en las fábricas de cigarrillos y en la prensa proletaria bastante antes de que se consolidara el movimiento sufragista en la década del veinte.

(Ramos 29-30)

El movimiento feminista en Puerto Rico se da entre contradicciones. Primero, porque la lucha por sus derechos como asalariada fue lo que dio pie eventualmente al sufragio; segundo porque si bien a la Iglesia y la élite masculina no les interesaba contribuir a la causa feminista, al mismo tiempo, curiosamente, fueron hombres criollos y privilegiados quienes trajeron el feminismo desde Europa y los Estados Unidos a la Isla. Las ideas de progreso de la mujer llegaron a través de “intelectuales puertorriqueños y españoles de avanzada como Eugenio María de Hostos, Salvador Brau, Alejandro Tapia y Rivera y Manuel Fernández, quienes defendieron la educación de la mujer como paso indispensable para el cambio de su posición social en desventaja” (Vélez 7). De entrada, esto parecería ser una contradicción, puesto que eran hombres pertenecientes a la clase con poder. Anderson describe la complejidad del sujeto criollo, quienes disponían de ciertos medios políticos y culturales, pero quienes a su vez eran una comunidad colonial

explotada por el Imperio; una dualidad entre ser aliado y amenaza contra el poder (100). Con esto quiero decir que, si bien algunos letrados puertorriqueños durante los siglos XIX y XX abogaron por mejores condiciones de vida para las mujeres, esto no quiere decir que ellos renunciaron a la posición de ventaja que les otorgaba el sistema de jerarquías ni que lograron convencer a la burguesía de procurar la igualdad de género. Al fin de cuentas, el discurso hegemónico de la nación “se convierte en un producto de ingeniería social por parte de astutas élites intelectuales que buscan preservar y adelantar sus privilegios políticos y económicos” Duany 13).

Los autores hombres que hablaron del feminismo no renunciaron a su posición de poder. En general, estos pensamientos no fueron aceptados por quienes poseían el control político y adquisitivo, pero sí se popularizaron bastante el tema en la clase obrera que integraba a la mujer como jornalera. Aun así, no todo el proletariado estaba a favor del movimiento feminista. Hubo grupos que atacaron a las que lideraban la lucha por la emancipación e incluso, “en los propios periódicos obreros se publicaban artículos en contra de la participación laboral de la mujer ante el temor de que éstas desplazaran a los hombres de sus puestos” (Centeno 203).

Con todo y esto, el deseo de transformación se mantuvo activo en la Isla y en otras partes del mundo, incluyendo a Norteamérica. El cambio de dominio colonial esparció con mayor facilidad las noticias y los acontecimientos de la lucha por la emancipación de la mujer en los Estados Unidos. Las implicaciones socioculturales fueron tantas que algunos académicos como Sarah V. Platt entienden que la invasión norteamericana consolidó el movimiento feminista en Puerto Rico (4). El suceso, inspirado en las líderes estadounidenses, motivó a las mujeres puertorriqueñas

trabajadoras a organizarse y hasta crear uniones exclusivas para mujeres en las que exigen igualdad de salario, el derecho al voto y equiparación jurídica (Azize 40-41). De hecho, ya como líderes, “subieron por primera vez a la tribuna obrera, en 1901, agitando a las obreras en nombre de la bandera del trabajo organizado” (Vélez 9), aunque, ya desde finales del siglo XIX estas “se habían integrado a las uniones obreras’, marchaban, piqueteaban y hacían huelgas para conseguir mejores condiciones de trabajo” (10).

Es importante señalar que Capetillo, tras publicar su primer libro, comienza a laborar como líder sindicalista y huelguista, por lo que en decide hacer su primera gira alrededor de la Isla organizando trabajadores y campesinos en busca de mejores oportunidades y derechos para la clase trabajadora. Norma Valle explica la importancia de la huelga para la arecibeña.

La huelga general, según ella, deberá iniciarla un grupo o comité que vaya convenciendo a los diferentes gremios y sindicatos; luego a los capitalistas, hasta que se desarrolle una comunidad grande, a base de comunas, que intercambien productos de consumo y servicios, para que no haya nadie que tenga demasiado y otros muy poco. (19)

En 1909, Capetillo participa de la “Cruzada del Ideal” organizada por la FLT. La relación de Capetillo con esta organización fue estrecha, ya que un año antes, ella había luchado para que la federación apoyara el derecho al voto de la mujer sin distinción de clase social, acto que hoy día la destaca en Puerto Rico como la primera sufragista universal del país y como reivindicadora del movimiento por exigirle a la organización que respaldara el sufragio femenino universal y no solo de forma restringida como pretendían las mujeres acaudaladas y algunos sectores más conservadores del

movimiento (Ballesteros 22). Ahora bien, aunque la FLT apoyó el sufragio femenino y la lucha por los derechos de la mujer, pocas mujeres lograron ocupar posiciones de liderazgo dentro de la organización (Acosta 63). El derecho al voto femenino fue aprobado de forma parcial en 1929, esta exclusividad, según Marx es parte del funcionamiento del sistema de clases. De hecho, él apunta que “cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada del correspondiente avance político de esa clase” (33). No fue hasta 1936 que se eliminó el requisito de alfabetismo de la votante, y aunque el sufragio conllevó a la creación de leyes y promoción de reformas educativas y laborales que incluían a las mujeres, esto no alteró el sistema patriarcal ni mejoró radicalmente la calidad de vida de las puertorriqueñas (Acosta 55).

También es importante señalar que las mujeres de la alta sociedad no solo deseaban el derecho al voto, también exigían acceso a una mejor educación, a tener mejores oportunidades para desarrollarse intelectualmente, ya que los oficios profesionales disponibles para mujeres eran mínimos; básicamente, eran enfermería y magisterio. Ambos oficios relacionados a las labores en el hogar que socialmente se les habían impuesto a las mujeres. El poco alcance a carreras profesionales también se debió a la tardía fundación de una institución de educación superior, pues la primera Universidad de Puerto Rico se inauguró en 1903. Luisa Capetillo también defiende el acceso a la instrucción, aunque no se enfoca únicamente en las mujeres, sino que lo defiende como derecho natural del ser humano. A su vez, escribe y exige igualdad de derechos para estas en otros ámbitos como el divorcio y la capacidad de estas para ejercer cualquier función en la sociedad. Su trabajo como feminista se destaca en que, a diferencia de otras participantes dentro del movimiento, ella defiende un proyecto

igualitario y sufragista inclusivo, y no parcial con beneficios solo para las mujeres alfabetizadas y burguesas. La líder si bien apoya el sufragio, no escribe sobre este tema. De hecho, Matos Rodríguez considera que ella: “failed to address the issue of female suffrage in most of her writings” (Capetillo xx).

Entonces, si Capetillo defendió el derecho al voto, si participó en la Asamblea General de la FLT en 1908 y se proclamó a favor del sufragio femenino, ¿por qué este no es un tema en su obra literaria? Matos Rodríguez entiende que se debe a la influencia del anarquismo en la líder obrera y sostiene que: “Capetillo, influenced by anarchist beliefs in the ineffectiveness of voting, concentrated her efforts on organizing strikes and disseminating propaganda” (Capetillo xx). Sin duda, estamos de acuerdo con Matos Rodríguez, con que los motivos tienen raíz con sus ideales anarquistas, pero la exclusión del asunto del sufragio va más allá de una estrategia de dónde concentrar los esfuerzos.

Capetillo cree en las votaciones como una cuestión temporal, necesaria en el mundo mientras se llega a completar la transición del sistema capitalista-democrático al anarco-comunista. En realidad, la autora no le ve finalidad al voto porque eliminando al estado, así como lo propone el anarquismo, no habría necesidad de ir a las urnas para escoger líderes de gobierno. Ella entendía que, si se acogía su proyecto moral espiritista, el valor de la fraternidad, la empatía, la justicia, se elevarían tanto en la sociedad que los seres humanos lograrían llegar a vivir en armonía de forma natural y lógica, un sistema basado en el amor, el respeto y el trato digno hacia los demás. La arecibeña prefiere entonces enfocarse y redactar en su proyecto moral espiritista metas que sean permanentes, aunque estas sean posibles únicamente a largo plazo. Por eso, la autora escribe sobre otras necesidades que tenían las mujeres en la época y recalca la urgencia

de que estas sean atendidas. Por ejemplo, ella se mantiene firme en la necesidad de la implementación de un sistema educativo accesible que tome en consideración la maternidad y las relaciones de pareja. En este fragmento del capítulo explicaremos la defensa de Capetillo sobre los derechos de todas las mujeres y por qué la autora entendía que la lucha necesitaba ser inclusiva.

Como mencionamos antes, la sindicalista identifica a la mujer como uno de los sujetos más vulnerables en la sociedad, ya que esta era víctima de la falsa moral de las religiones institucionalizadas y del gobierno, pero también del sistema político en el que dicho grupo carecía de participación y de representación. Esto hacía que sus derechos y garantías fueran muy limitadas y este desbalance afectaba a todas, de una manera u otra, sin importar su capital. Podemos decir que esta visión refleja sus ideales comunistas, pues Marx expone que:

Para el burgués, su mujer no es otra cosa que un simple instrumento de producción. Oye decir que los instrumentos de producción deberán ser utilizados en común, y naturalmente, no puede menos que pensar que las mujeres correrán la misma suerte de socialización. No sospecha que se trata precisamente de acabar con esa situación de la mujer como simple instrumento de producción. (54)

En el ensayo “Hogar ‘doméstico’ actual” la arecibeña recalca que el concepto mujer ha sido desformado, con el fin de esclavizarla y torturarla; ella sostiene que se le ha “injuriado y pervertido y luego se proclama por las cuatro partes del globo que la mujer es inútil, que no es una capacidad, que solamente sirve para placer porque es lo único que da por sí, que no ha creado ni inventado, ni soluciones ningún problema” (Valle 102). La

autora comprende la hipocresía del discurso patriarcal, en el que la mujer es delineada y limitada por el sujeto hombre y a la misma vez juzgada. Compara constantemente la situación de la mujer con la del esclavo por la carencia de libertad⁶⁷, pero al mismo tiempo por poseer un “patrón” que la domina y explota, de tal manera que ni siquiera en el espacio doméstico el cual se le ha asignado como propio, tiene libertad. Algo similar sobre estas mecánicas de opresión las explica Lucía Guerra en el libro *La mujer fragmentada: historias de un signo*, pero su comparación es mediante los términos colonizador y colonizado.

Pero tras el ideologema de la complementariedad en la pareja Hombre-Mujer, subyace una estructura de poder que parcialmente se asemeja a aquella establecida entre el Sujeto colonizador y el Otro colonizado. Con la importante diferencia de que, en el caso de la mujer, se trata de un ser colonizado que, en su función primaria de madre y esposa es también un Otro amado con el que generalmente se comparte también un étnico y los mismos valores de una clase determinada. (19)

Así como lo indica Guerra, las relaciones Hombre-Mujer son construcciones de valores colectivos que imitan un sistema de utilización. En sus escritos, Capetillo denuncia tanto este modelo de aprovechamiento como la doble desigualdad que viven las

⁶⁷ Esta comparación también la hicieron otras escritoras de la época. Por ejemplo, la cubana Gertrudis Gómez de Avellaneda en la novela *Sab* (1841). En esta, se rompen las categorías de raza, género y clase social en la construcción de los personajes. Asimismo, hay una comparación directa entre ser mujer y ser esclavo, la autora resume que en la sociedad patriarcal las mujeres son esclavas del matrimonio o del convento, una posición más opresiva que la del esclavo, pues este es libre con la muerte (véase el capítulo “*Sab c’es moi*” en *Ficciones fundacionales* de Doris Sommer para mayor detalle). De esta misma manera, vuelve a utilizarse esta comparación o dicotomía entre sujetos *opresor-oprimido* en la segunda ola del feminismo a mediados del Siglo XX. Por ejemplo, la francesa Simone de Beauvoir en el libro *El segundo Sexo* (1949) utiliza la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo para explicar el desbalance en las relaciones hombre-mujer.

mujeres: la de clase y la de género. El trabajo en general de la ensayista está totalmente interconectado. En ningún momento la autora deja de ver cómo se relacionan y se apoyan entre sí las diferentes formas de subordinación e injusticia latentes en la sociedad. El patrón constante de interconexiones en los textos de Capetillo hace que Radost A.

Rangelova describa a la autora de la siguiente forma:

. . . this work positions her not only as a Puerto Rican, but also as a Latina and international thinker and activist who steps outside the traditional understanding of the relationship between space, gender, sexuality and labor, and who, with her own work, serves as a bridge between the spaces of island and metropolis, between labor right and women's right and between Puerto Rican and other Caribbean workers in spaces like the factory, the tribune, and the newspaper. (138)

En sus textos podemos ver su perspectiva integradora y universal en la que las mujeres no quedan rezagadas dentro de su proyecto moral. Ella comprende que, para lograr una sociedad con igualdad social, las mujeres debían tener el mismo trato, participación y oportunidades que los hombres. Es decir, que ella reconoce que las mujeres de clase acomodada, a pesar de tener capital, igual se mantenían en posición de desventaja en el colectivo. Por tanto, siendo el espiritismo capetillano un proyecto moral que busca eliminar cualquier forma de opresión, el proyecto es también feminista y emancipador de la mujer. Su propuesta integradora defiende la lucha feminista en su búsqueda de armonía universal, y en miras a la sociedad global imaginada. Nuevamente, para lograr erradicar las injusticias sociales hacia la mujer, lo primero que hace Capetillo es identificar el origen de la desigualdad de género. También explica cómo los roles de

género han sido impuestos por hombres con mando religioso y administrativo, y quienes en su discurso moralista han imposibilitado la participación de estas en el colectivo.

En el ensayo “La mujer en la época primitiva”, Capetillo hace un recuento histórico de la situación de desventaja social, económica y política que ha vivido la mujer por siglos. La autora explica cómo se le concedió como su entera responsabilidad el espacio doméstico y la crianza de los hijos, en un discurso que la idolatraba como la reina del hogar, pero que realmente lo que hacía era esclavizarla dentro del seno familiar; su progreso o estancamiento en la historia de la humanidad siempre varía, ya que está sujeto a “los países, las épocas y las costumbres” (Ramos 189). Luego, la autora explica cómo en la Era Medieval europea ya se había solidificado un imaginario romántico en el que la mujer representaba el amor y por quien el hombre debía sacrificar su honor y vida, mientras que en otras civilizaciones asiáticas poseía mayores libertades. En la edad moderna, según la autora, los derechos que recibió la mujer no dejan de hacerla “esclava, no en inteligencia ni en el trabajo, sí por el sexo” (189). Debemos señalar que la autora, cuando utiliza el término “el sexo” está haciendo referencia al biológico, dentro del sistema sexual binario normativo de la época. Es decir, hombre-mujer y masculino-femenino. Por tanto, el análisis que realizamos sobre sus textos se mantiene dentro de este sistema sexual binario de inicios del siglo XX.

La líder obrera menciona que hay un trato distinto hacia la mujer basándose en la diferencia de su sexo biológico, a pesar de que la mujer ha demostrado tener las mismas capacidades para el desarrollo intelectual, destrezas de liderazgo y habilidades para el oficio que poseen los hombres. La ensayista reconoce el potencial para el trabajo físico, intelectual y creativo de estas -de hecho- piensa que, si a las mujeres se les permite

desarrollar sus capacidades, podría llegar a desarrollarse incluso más que los hombres por la perseverancia que muestran en temas y actividades de interés.

En consecuencia, es posible interpretar que cuando la ensayista menciona que la mujer podría llegar a ser superior al hombre, ella entiende que el resultado del desarrollo racional de las mujeres no es una cuestión biológica, sino sociocultural, en la que pudiendo desenvolverse tanto o más que los hombres, se les ha entorpecido históricamente el camino. Estas no logran llegar a ese nivel de crecimiento o progreso por dos razones: la primera es que en vez de invertir el tiempo en el cultivo de capacidades, las mujeres han tenido que pasar mucho tiempo (invertir siglos) defendiéndose, discutiendo y dudando las características de inferioridad que le han adjudicado los hombres; segundo, explica que la mujer tampoco desea ser superior al hombre para no herirlo, sino que “busca ser generosa con quien ha de compartir los honores, las glorias y el amor” (190).

Sobre este último punto debemos señalar que ella trata de explicar que es un acto de generosidad de la mujer intentar ser igual y no superior al hombre, y esta explicación puede ser resultado de su búsqueda por el balance y la armonía universal. Además, porque en el espiritismo la igualdad de las almas es lo que realmente importa y no el cuerpo en el que se reencarna. Sin embargo, el hecho que admita que las mujeres se inhiben a desarrollarse como líderes obreras, como profesionales, como intelectuales, como artistas, artesanas, escritoras, etcétera, deja ver la fragilidad de la masculinidad dentro del sistema sexual binario, en el que un hombre puede resultar herido de que su pareja sepa más de aritmética, astronomía o música que él.

Su denuncia es que el nivel de fragilidad de la percepción colectiva -e impuesta- del concepto masculinidad es tan extremo que las mujeres se abstienen del conocimiento por miedo. No obstante, ese temor ciertamente es hacia el sistema social, cuyo repudio sería instantáneo por haberse atrevido a superar lo que hasta esa fecha había alcanzado el hombre en diferentes campos y no por la inseguridad de creerse capaces. En realidad, tanto el movimiento espiritista como el anarquista ofrecían autonomía a las mujeres, aunque el segundo presentaba una lucha más activa y organizada que el espiritismo kardecista que igualaba las almas y ofrecía participación en las sesiones, pero sin dejar de describir y asignar roles a la mujer dentro de las debilidades que se le imputan en el patriarcado.

En el texto “El hombre y la mujer”, Capetillo explica que los roles de género son “fórmulas sociales” que la mujer ha tolerado a causa de la supuesta endeblez que se le ha adjudicado históricamente (199). Estas fórmulas son realmente maneras de control y dominio sin importar la clase social, pues las restricciones son establecidas por hombres con falsa moral, quienes realmente buscan establecer roles de género opresivos, monitoreo de la conducta y la represión sexual de las mujeres. Son ellas víctimas del sistema opresor, sin importar su clase. Los mecanismos de restricción, según la autora, los han diseñado hombres religiosos célibes, moralistas, egoístas y explotadores. Es decir, resultado de las lógicas de dominio: “la alianza de clases” llega al acuerdo de la necesidad particular del poder de implementar la idea de la jerarquía de género, lo cual logra mediante la lógica de “dirección intelectual y moral”; es decir, utilizar la escuela, la prensa, la Iglesia, literatura y otras plataformas para difundir los roles de la dicotomía hombre/mujer y así tener el resultado de una “hegemonía estructurada” en la que el

discurso de “superioridad masculina” es aceptado como norma. Es por esto que, la activista reconoce que el poseer capital no emancipa a la mujer, ya que esta sigue siendo esclava de un sistema que la reduce basándose en su sexo biológico.

Las instituciones religiosas tuvieron gran participación en la propagación de la idea de inferioridad de la mujer ante el hombre, ya que la estigmatizaron, declarándola fuente de maldad y perversidad, la responsable de la expulsión del paraíso, lo que se impregnó en el pensamiento cristiano y la redujo no solamente ante la figura del hombre, sino que además limitó su participación dentro del orden de la Iglesia (Azize 52). Sin embargo, estas ideas, además de haber sido perpetuadas por las instituciones religiosas y los gobiernos que se bandean con ellas, Capetillo también indica que estas han sido a su vez promovidas por hombres intelectuales. En el texto “Jorge Sand y los historiadores de la mujer”, la autora cuestiona la peyorativa representación de las participaciones y aportaciones de las mujeres en la historia. Ella expone que las mujeres que han sido cultas e inteligentes, se les presenta en los libros como viciosas prostitutas.

Para Capetillo, los textos no le hacen justicia a la labor de las reinas, emperatrices, mujeres inteligentes y de alta moral que la academia rezaga y difama. También indica que “los historiadores no han tenido otro motivo para exagerar la conducta de las mujeres de otras épocas que la preponderancia de los hombres y el ser ellos los legisladores, historiadores y cultivadores de todas las ciencias, artes y literatura” (204). Es decir, que para ella los hombres intelectuales en la academia se han valido de su posición privilegiada para mantener un sistema de poder y control, a tal punto que han distorsionado cualquier figura femenina que pueda servir como modelo o representación positiva para otras mujeres. Los hombres que controlan la academia se aprovechan para

ser ellos quienes dicen la historia, dejando en las figuras de estas solo un deseo de reivindicación. En los libros, las mujeres con alta moral son mal representadas, mientras que hombres con reputaciones o conductas a repudiar son elevados, casi redimidos por las exaltaciones que les hacen los historiadores. Curiosamente, este argumento que ofrece la activista también explica el proceso de canonización de los discursos nacionalistas con ideas de jerarquías de grupos y la exclusión de discursos subalternos más inclusivos como el de ella misma.

Aquí vemos un reconocimiento por parte de la autora de la necesidad de acceso a la educación para las mujeres. Para ella, la igualdad entre géneros no se puede alcanzar en un sistema que no reconoce las aportaciones de las mujeres en la historia de la humanidad y que le niega la oportunidad de tener modelos a seguir al mentir sobre los logros y las reputaciones de grandes figuras en la historia. Según ella, los hombres privilegiados desean mantener la creencia de inferioridad de la mujer porque es así como justifican la negación de sus derechos, los atropellos y la esclavitud a la que las han sometido, pues reconocer esto equivaldría a ser culpables de crear un sistema moral de subordinación. La autora culmina este texto haciendo un rechazo a la historia mal dicha y las malas representaciones de la mujer. Se niega a aceptar la deformación de quienes fueron importantes para el desarrollo de la humanidad y considera injusto que se les tilde en los libros de viciosas por el simple hecho de haber ejercido su derecho a la libertad.

Asimismo, reclama que los hombres se han beneficiado de la “ley del embudo”, en la que ellos han podido disfrutar de su autonomía sin miedo a ser socialmente juzgados o repudiados; es decir, la parte ancha del embudo. En el texto, “la mujer en la época primitiva”, su percepción del ataque constante y las malas intenciones de parte de

hombres en posiciones de ventaja sobre las mujeres hace que la autora les recomiende a estas que no toleren nunca malas habladurías sobre cualquier mujer y que a quien “lo haga en presencia de un grupo de nuestro sexo, debemos aislarlo si continúa haciéndolo; y de igual modo con la joven o vieja que se atreva a criticar a otra mujer, en lo que atañe a sus libertad de sexo, de la cual es responsable” (190).

Es importante señalar aquí dos aspectos; uno, que la lucha debe ser solidaria, incluso cuando se habla mal de compañeras que existieron en otra época. Esta solidaridad va de la mano con la creencia de la reencarnación del espíritu. Una mujer desacreditada por historiadores, puede que no esté su cuerpo, pero su espíritu sí, y se debe ser fraternal con este, el cual ha sido atropellado por la moral machista, por haber tomado forma de mujer en una de sus encarnaciones. Otro punto por señalar es que, aunque la autora no lo menciona, ella reconoce el proceso de internalización del machismo al decir que tampoco a las mujeres se les debe permitir hablar mal de otras mujeres. Vemos que la autora es consciente que el discurso minimizante sobre esta y sus aportaciones también puede venir de otras mujeres. Claro, son ideas machistas internalizadas porque son los hombres privilegiados quienes construyen este discurso, son ellos quienes restringen la libertad y quienes se aseguran de que el discurso sea repetido por mujeres para causar así autocensura y crítica sobre las pocas oportunidades que tenían estas en ese entonces.

El proyecto moral del espiritismo capetillano entiende que defender solo a las mujeres del proletariado mantendría el sistema de opresión machista. Además, porque las exigencias de las burguesas no eran injustas o descabelladas. Ellas deseaban tener acceso a la educación, derecho al voto ya representación política. La educación es en sí vital para los seres humanos y, por ende, imprescindible para construir una mejor sociedad dentro

de su ideario espiritista. Bird Soto explica que el proyecto de la periodista busca la erradicación de tiranías externas (gobiernos colonizadores) e internas (de autocolonización); es decir, las construcciones sociales de desigualdad e injusticia que han normalizado dinámicas de opresión a nivel de clase, raza/etnia y género (70). Bird Soto agrega que:

. . . dentro de la tiranía interna se encuentra la relegación de las mujeres a un papel de sumisión y de subordinación al poder patriarcal; un poder que permite y mantiene el silenciamiento de voces como la de Capetillo, mientras pretende anular la contribución de las mujeres al ámbito socio-político de un país. (70)

Al igual que Bird Soto, entendemos que Capetillo recalca en su obra qué instituciones y elementos dentro de la sociedad perpetúan la injusticia. Ahora, a pesar de que la líder obrera reconoce el problema de la desigualdad de género y sus orígenes en el colectivo, por momentos la autora no logra desprenderse de ideas provenientes del discurso de género normativo. Ella subraya y avala derechos de las personas, pero se queda dentro del discurso heteronormativo de la época, lo que evidencia que, a pesar de ser una mente con ideas avanzadas y modernas para su tiempo, su cultura se queda arraigada en ella. En este trabajo utilizamos la definición de heteronormatividad que provee Rangel Bernal: “. . . heteronormatividad es una ideología que se ha constituido a lo largo de los siglos como el régimen social, cultural y político que condiciona de manera ubicua nuestro entendimiento y agencia con respecto del sexo y la sexualidad” (272). A esto, Rangel Bernal agrega que, una explicación de cómo opera ese régimen, cuya finalidad es construcción de roles de género e ideas de diferenciación sexual,

narrativas del cuerpo, el matrimonio y la familia, códigos con los que además de regular las prácticas sexuales, establece jerarquías y coacciones que reducen a las mujeres y al homosexual, dejándolos subordinados en relación con el hombre y con lo heterosexual (272).

Sobre la heteronormatividad y su función reguladora en la sociedad, Marco Vaggione añade que: la heteronormatividad es un elemento común del patriarcado que como parte de su ejercicio de dominación sociocultural crea la definición tradicional de la familia y limita la sexualidad humana dentro del espacio del matrimonio y la describe como una función principalmente reproductiva, adscribiéndose así en la sociedad mediante la intervención de la Iglesia, una de las instituciones que avala la moralidad y legalidad de la sexualidad como un mero acto reproductivo (16). Esto significa que, dentro de una sociedad patriarcal, cualquier modelo o conducta sexo-afectiva que no responda al modelo heteronormativo es repudiada por las instituciones de dominio, principalmente por las religiosas. Otra forma de articulación hegemónica inter-oligárquica.

No obstante, siendo objetivos y justos con la obra de Capetillo, su postura heteronormativa era lo lógico a suceder en un contexto en el que se consideraba que la esencia de la sexualidad humana era meramente reproductiva (punto de vista de corte científico) y en el que cualquier otra forma de relación sexo-afectiva ni siquiera era considerada como una alternativa. Dentro de una definición tan cerrada y limitada sobre la sexualidad humana, es poco probable que se pudiera pensar en el acto sexual como placer, en la masturbación o en la homosexualidad. Lo mismo sucede cuando la autora expone sobre asuntos de género, aunque la autora defiende condiciones de igualdad para

las mujeres, en sus ejemplos, sigue cayendo una responsabilidad mayor en las mujeres que en los hombres en referente a la crianza, la familia y los cuidados del hogar. Por ejemplo, en el texto “La mujer en la época primitiva”, Capetillo añade que el amor es a lo que más aspira la mujer al punto que prefiere ser “la gloria de su amado, que ser una gloria científica o artística” y que en ese aspecto la mujer supera al hombre, en el hecho de que le “preocupa más ser amada que admirada” (Ramos 189).

Evidentemente, Capetillo reconoce el problema de la poca participación de las mujeres a la hora de escoger con quién tener una relación amorosa. Esta falta de participación tiene resultados negativos en múltiples aspectos en la vida de las mujeres, pero en especial, por la infelicidad que les causa estar en un matrimonio con una persona con la que no se desea tener ningún tipo de intimidad. Sin embargo, aunque Capetillo hace crítica a la imposición de los roles de género y a la coartación histórica de libertades que ha sufrido la mujer, quedan en ella residuos del discurso de género dominante y normativo. Entendemos que la autora intenta ilustrar sobre el derecho a escoger pareja que se le negaba en ese entonces a las mujeres, incluso previamente en ese mismo texto expone que las mujeres que se han atrevido a ser ellas mismas quienes deciden con quien tener una relación amorosa han sido desacreditadas en la sociedad y han recibido calificativos injustos como “mala y viciosa” (189).

A su vez, la autora mantiene una generalización de que el amor es el mayor interés de todas las mujeres, incluso sobre la ciencia o el arte, y esta generalización es sin duda parte de la construcción social sobre la definición y descripción del concepto “mujer” que se tenía a inicios del siglo XX. Capetillo es una voz adelantada a la mentalidad de su época, pero por momentos podemos todavía ver los efectos del discurso

dominante y heteronormativo en sus textos a pesar de tener una consciencia de género mucho más elevada que otros intelectuales de su generación. El simple hecho de que incluya el tema de la sexualidad femenina en sus textos, ya esto le da un carácter revolucionario y único, pues ninguno de los intelectuales contemporáneos a Capetillo se atrevió a escribir sobre ética sexual ni tomaron posturas radicales en las que la sexualidad de la mujer pasó a ser una prioridad política en el movimiento obrero y primordial en cualquier agenda radical de la época (Capetillo xxx).

B. EL MATRIMONIO, EL DIVORCIO, LA MATERNIDAD Y EL AMOR LIBRE COMO TEMAS EN EL ESPIRITISMO CAPETILLANO

El matrimonio es un asunto doblemente conflictivo para Luisa Capetillo. Primeramente, porque este es un rito que responde a doctrinas impuestas por las instituciones religiosas que históricamente han fomentado una moral falsa a través de sus dogmas. Segundo, también es problemático para ella por la poca participación de la mujer antes y durante el matrimonio. La primera exclusión de la participación u opinión de la mujer se da en el proceso de selección de esposo. En la época, los padres de la joven soltera eran quienes escogían la pareja sin consultar los deseos de la muchacha. Esta costumbre, según la autora, terminaba por esclavizar a la mujer dentro de una relación que no deseaba, con un esposo que no amaba o que no la amaba o respetaba como es debido. En pocas palabras, para ella el matrimonio era una forma de opresión hacia las mujeres porque era básicamente la única opción -o meta que debían tener- en la vida y para colmo, el proceso estaba estructurado de una forma que las destinaba a la

infelicidad. Peor aún, las condenaba a ser infelices en sus propios hogares, en el único espacio asignado para mujeres casadas dentro del patriarcado.

En el texto “Moralidad y matrimonio”, Capetillo cuestiona la ética de la tradición nupcial porque esta coloca en todo momento al hombre en una posición de ventaja sobre la mujer. Además, porque en el matrimonio, las instituciones religiosas le asignan a la mujer un rol pasivo y de obediencia hacia el hombre. Ella entiende que esto induce al desinterés del marido en saber si su esposa se siente complacida, si desea realizar alguna meta o tiene opinión sobre un asunto. Para la líder, la mujer dentro del matrimonio pasa a ser una compañera silente, una silueta borrosa sin ningún derecho o albedrío. Es decir, que el casamiento le quita humanismo a esta porque se basa en desigualdades; es un sistema binario de permisos y prohibiciones, deslealtad y fidelidad, voluntad y encierro, opinión y silencio. En este sistema binario, la mujer tiene siempre la peor parte (la parte estrecha del embudo). A ellas les toca soportar sin quejarse todo tipo de agresiones sin la posibilidad de liberarse de quien las maltrata. Por otro lado, los hombres pueden casarse y mantener una libertad absoluta dentro del modelo matrimonial auspiciado por el patriarcado y las religiones hegemónicas.

Capetillo expone que en la sociedad no es mal visto el hombre casado que tiene un estilo de vida en el que sale a bailar, al teatro o jugar al casino sin su esposa. Este puede dejar a su cónyuge sola en la casa, negarle atención y tiempo y ejercer actividades de ocio sin ella con la tranquilidad de que no será juzgado por la sociedad. Incluso, puede hacer estas actividades con otras mujeres sin que se le penalice porque la ética hegemónica es permisiva con los hombres y rígida con las mujeres. En otras palabras, la Iglesia y la falsa moral que esta ha implementado (en su lógica de dominio de dirección

intelectual y moral) en la sociedad dice que está mal el adulterio, pero en realidad justifica las conductas sexuales de los hombres, protegiendo su integridad, mientras que a las mujeres las condena y desacredita su reputación. Capetillo nota que realmente es una condena escrita la que hacen las religiones judeocristianas, pues no percibe una verdadera repercusión o condena moral hacia el hombre. La doble moral con la que se miden las acciones de los hombres versus la de las mujeres parece irritar a la arcebeña. La autora cuestiona por qué las libertades que permiten al hombre desentenderse de su esposa, causándole decepción, soledad y amargura a las mujeres no son conductas repudiadas dentro del colectivo. Encuentra inconcebible que se justifique cualquier acto que reduzca la vida de las mujeres a “noches interminables, esperando, siempre esperando...” (Ramos 191).

En este texto, la autora se expresa en plural, se incluye a sí misma y nos deja saber su propia experiencia, pues ella también sufrió decepciones amorosas. Asimismo, el matrimonio es repudiado por la autora porque éste condena a la mujer a la espera y al encierro; o sea, que el mismo es una costumbre que apoya maneras falsas de amar. Es hipócrita porque es una constante agresión a los sentimientos y la integridad de esta, porque no le permite ser y porque siendo el casamiento el supuesto objetivo principal en la vida de una mujer, esta no tiene participación en las decisiones del hogar y recibe residuos de caricias y atenciones. Reclama cómo al hombre casado se le tolera que haga actividades con otras jóvenes para enamorarlas mientras la esposa se queda en la casa. En contraste con esto, una señora que sienta interés por otro hombre que no sea su marido es vilmente juzgada por el colectivo. Dentro del sistema de desigualdad de género se espera completa lealtad de las mujeres aun cuando su compañero de toma el permiso de tener

relaciones extramaritales. Capetillo escribe: “¿Acaso es justo que ese hombre pueda serle infiel, sin que nadie le crea culpable, y aún así tener derecho para exigir fidelidad?” (192).

Curiosamente, en las sociedades patriarcales, la mujer engañada termina siendo culpable de las faltas que comete el hombre, pues se le cuestiona qué hizo mal en sus roles de género asignados para que este se viera en la necesidad de buscarse una amante. Las fallas de los hombres son responsabilidad de la mujer y esto es injusto para la autora, empeorándose la situación con el hecho de que las agraviadas no podían siquiera contar con el derecho al divorcio. Si bien el gobierno colonial estadounidense aprobó el mismo en 1900 por causa de adulterio por cualquiera de las partes, este aún era mal visto en la sociedad. En especial, para la mujer divorciada, quien era menospreciada y abandonada sin recursos para valerse por sí misma. El matrimonio era entonces una relación de dependencia; la mujer necesitaba del hombre para subsistir ya que no tenía poder económico, acceso a la educación y las posibilidades de oficio eran escasas.

La licencia al hombre para llevar una vida de placeres carnales fuera del matrimonio, según Capetillo, es causa suficiente para que la esposa desee el divorcio, pues la mujer no tiene por qué tolerar maltratos ni pesares, mucho menos adherirse a una falsa moral que la perjudica y la acusa constantemente. La tradición nupcial es descrita entonces por la autora como una situación de esclavitud en la que la mujer no posee autonomía, ya que estando casada no tiene opciones reales para deshacerse de un cónyuge que le da penurias y mala vida. Aunque el discurso ético hegemónico le indique a la mujer que debe conservar el matrimonio, Capetillo entiende que por orgullo y dignidad esta debe liberarse de esa relación tóxica.

De hecho, indica que una esposa que vive una situación de engaños y malos tratos puede entonces sentir interés por otro que sí se comprometa a tratarla con respeto y cariño. El casamiento es para la periodista una forma de opresión dentro de las sociedades patriarcales y la mujer no puede apoyar un sistema que permite que su compañero falte a la fidelidad, pero que a su vez, admite que exija lo que no ofrece. Incluso, defiende a la mujer que tiene un amante digno, sano y pulcro, y quien por ello es criticada y juzgada violentamente. Nuevamente, en su falsa moral, el hombre siente asco por el querido de su mujer, más no escatima en tener relaciones sexuales con prostitutas. Capetillo escribe: “A él le repugna que su amante pertenezca a una persona distinguida, culta e higiénica, y no tiene reparos en ir donde mujeres que la brutalidad de los tiranos ha empujado, a pertenecer a muchos, y que recogen enfermedades y aún enfermándose desaira a la que continuamente le espera, y vuelve a serle infiel” (193).

Sobre este punto debemos señalar tres cosas. Primero, nuevamente la presencia del tema de salud e higiene que tanto le interesaba a la autora y el cual se explicó en un capítulo anterior. Segundo, que el trabajo sexual no es descrito por la autora como una situación viciosa de la mujer, sino como resultado de la desigualdad de clases y de género dentro de la sociedad. Norma Valle expone que, en la Isla, en 1876, se reglamentó la prostitución, ordenanza que reprimió con mayor grado a quienes la ejercían y que la ensayista -al igual que muchos anarquistas de otros países- “se identificaba con las mujeres oprimidas y despreciadas por la sociedad” (25).

En efecto, en el texto “Una cuestión” Capetillo favorece la ley en Estados Unidos que prohíbe las casas de prostitución porque entiende que la injusticia social y la desigualdad de género es lo que lleva a las mujeres a ejercer un oficio en el que reciben

un trato cruel y despreciable. Además, entiende que, si todas las personas tuvieran verdaderamente los mismos derechos y libertades, las mujeres no se verían en la necesidad de prostituirse, así como los hombres no tenían que incurrir a esa ocupación por falta de oportunidades. La prostituta es para la activista “una explotada más que debido a su condición se ve en la necesidad de vender su cuerpo, hecho que no la distaba de ser una compañera más en la lucha” (Meléndez 149). Tercero, la doble moral dentro del colectivo puertorriqueño en cuanto a la infidelidad y el matrimonio.

Ahora bien, cuando Capetillo se expresa sobre el matrimonio, hace referencia a este como una costumbre. Recordemos que el espiritismo capetillano no reconoce ningún rito proveniente de religiones institucionalizadas. De hecho, en el texto la líder obrera escribe una nota en la que indica que el casamiento no requiere de la sanción legal de un juez o la de un cura; únicamente necesita que dos personas de ambos sexos se amen (190). Una vez más, Capetillo mantiene sus ideas sobre el matrimonio y las relaciones de pareja dentro del marco heteronormativo de la época. Lo que sí es bastante atrevido es que en el texto llama estúpidas a las mujeres que no se animan a separarse del esposo infiel, otra evidencia de que la voz de la autora puede ser muy adusta sobre las cosas que no aprueba como moralmente correctas.

Bird Soto explica que Capetillo es más severa con la mujer que con el hombre, pero que el juicio que emite es contra quienes se conforman con la subordinación, su severidad busca resaltar a falta de raciocinio, la ignorancia e inmadurez que responde a la educación recibida o a la no recibida (171). Sin embargo, el tono de Capetillo sobre la aceptación de cualquier práctica, moral o tradición que promueva la desigualdad y la injusticia social es más áspero aún. Si bien la feminista considera “estúpidas” a aquellas

que aceptan las imposiciones de género del sistema patriarcal, ella también arremete contra los hombres que favorecen la normativa de género e impiden la educación de la mujer porque el espiritismo capetillano rechaza toda conducta de violencia.

El trabajo literario de Capetillo enfatiza la importancia de la educación de la clase obrera, incluyendo la mujer, y cómo el acceso a la educación garantizaría una mejor calidad de vida. “Luisa Capetillo developed the idea that a woman who had to work outside the home and at the same time take care for the house chores could continue to develop fully as a human being” (Acosta 62-3). Recordemos que las demandas de la industria manufacturera y los cambios políticos y socioeconómicos que enfrentaba la Isla llevaron a la mujer al mundo laboral, dándose así una reorganización de los roles de género en la sociedad y un cuestionamiento sobre la desigualdad de la mujer en la misma, cambios que los poderes hegemónicos pretendían ignorar y explotar para su propio beneficio.

La autora ve el cambio y logra señalar el daño que le ha hecho a la mujer la exclusión de su participación en todos los aspectos comunitarios, limitándola únicamente al hogar y a la crianza de los hijos. Entonces, cuando Capetillo lee o escribe, lo que hace es validar a la figura de la mujer como profesional, como ser productivo y como intelectual. Con su redacción, la autora reconoce la capacidad que tiene la mujer, pero a su vez denuncia la falta de oportunidades y de reconocimiento a las que se enfrenta a diario. Por ello, su proyecto moral indica quiénes componen la fuerza laboral y recalca que las mujeres también son parte del colectivo, su importancia dentro del mismo y -que en su mayoría- la mujer pertenece a la clase pobre y trabajadora; por tanto, es imprescindible que se incluya a esta dentro del proyecto de reconstrucción moral. Ella

entiende a la figura de la mujer como una de las más vulnerables dentro de la sociedad de clases, al ser rezagada, maltratada, carecer de representación política, tener menos acceso al trabajo y a la educación y recibir un salario más mísero aún que las moneditas que recibían los hombres.

La verdad es que, la activista está respondiendo al discurso hegemónico. Barceló Miller expone en el artículo “Nociones de género en el discurso modernizador en Puerto Rico, 1870-1930”⁶⁸ que la perspectiva de los nacionalistas en cuanto a la figura de la mujer. En el artículo expone que la visión de los letrados hombres en el discurso decimonónico era que la mujer tenía toda la responsabilidad de alfabetizar a los hijos. El rol de “la buena crianza” se le otorgaba exclusivamente a la mujer, quien es descrita por los criollistas como la auxiliar del esposo y como madre “al servicio de la patria” (4). Azize también ofrece perspectiva sobre este punto en el libro *La mujer en Puerto Rico* se expone lo siguiente:

La Iglesia institucional y algunos miembros de la sociedad masculina perpetuaron el ‘encajonamiento’ de la mujer en su rol de esposa y madre. Sin embargo, los cambios socioeconómicos tendían a integrarla al proceso productivo del país. . . . El modelo de la esposa y madre virtuosa, entregada al cuidado del hogar y a la crianza de los niños no se ajustaba a la recolectora jornalera, costurera, despalilladora... a la mujer obrera que abandona la labor doméstica para ganar un jornal. Ni la Iglesia . . . ni la élite masculina muy vinculada a la clase propietaria del país, engranan con

⁶⁸ El artículo se enfoca en el estudio de la obra de los puertorriqueños Alejandro Tapia y Rivera, Salvador Brau, Eugenio María de Hostos y Nemesio R. Canales.

la problemática de la mujer trabajadora. Al contrario, se distancian de ella” (Azize 87).

Es decir, que estos proliferan en sus textos que el hombre es quien impone el orden y la mujer es quien lo acata y se encarga de que el resto de la familia haga lo mismo. Barceló hace referencia directa a Salvador Brau y dice que a pesar de que éste califica a la mujer como “el alma de la familia” y “elemento de prosperidad”, la impresión de participación (activismo) que nos da no es más que una fachada que esconde la idea de la mujer en servidumbre del proyecto masculino en el espacio doméstico y en los exteriores, pues el papel del esposo era llevar la jefatura en el hogar (4). Igualmente, Barceló explica que Alejandro Tapia y Rivera, si bien le otorga a las mujeres el rol de ciudadana, este la mantiene dentro del patriarcado moderno. Es decir, como transmisora de los valores de la sociedad moderna, llevando así “a la esfera pública de la domesticidad” los valores tradicionales otorgados a la mujer como ternura, compasión y maternalismo (6).

El artículo culmina con el análisis de la visión de Nemesio R. Canales, quien cuestiona la utilidad y capacidad de organización de frentes cívicos y filantrópicos (fuera del hogar) compuestos por mujeres (9) y resume que los nacionalistas deseaban reorientar las relaciones de género, no con el fin de buscar la igualdad entre sexos, sino en colocar a la mujer como coadyuvante para la construcción del hombre moderno (11).

Contrario a esto, Capetillo saca a la mujer del espacio hogareño (y se saca a sí misma al trabajar y viajar dentro y fuera de la Isla para defender sus ideas, nuevamente en relación con la santidad laica). Propone que ésta se adiestre en un oficio para que sea útil, productiva e independiente. Ella incluye a la mujer, pero no como meramente el ente

transmisor de valores morales a los hijos, sino con el deseo y la responsabilidad de educarla para que logre así ser proveedora y participe dentro de las fábricas, la familia y de la sociedad; además, les ofrece la oportunidad de crecer en la escala evolutiva espiritista.

Su proyecto moral pretende erradicar todo aquello que no conlleve a la igualdad, la fraternidad y la justicia social; propone un proceso de educación y de reformulación cultural, de desaprendizaje de estereotipos y conductas opresivas y el aprendizaje del bienestar común con el fin de encontrar el balance y la armonía universal. El texto es culminado por la ensayista con una defensa explícita sobre el derecho al divorcio sin desconectarlo del derecho a la educación. La autora vuelve a interconectar la desigualdad de género con el asunto de clases e indica que la mujer tiene derecho a separarse del marido infiel sin perder su libertad (193). El asunto del matrimonio y el divorcio es un tema que requiere reeducación social, ya que considera necesario romper con toda moralidad previa para lograr así adoptar una en la que las relaciones amorosas sean respetuosas y equilibradas. Bird Soto indica que la educación que Capetillo propone es una en la que se logre “desencajar a la mujer del molde generalizado por la normativa de género sexual que se ha construido para la ‘mujer’. Su propuesta pone . . . la educación como una herramienta de liberación y cambio” (167). Comprende la necesidad de proveer instrucción a las mujeres, pero también la urgencia de re-educar sobre sus derechos, roles de género y sobre el concepto ‘mujer’. Sobre este punto, Norma valle sostiene que:

Cree Capetillo que la mujer debe instruirse para que eduque a sus hijos con corrección, para que obtenga el respeto de su marido y compañero, y

para que en caso de que sobrevenga la separación de los cónyuges, la mujer esté preparada para sobrellevar la responsabilidad económica e intelectual del hogar. (26)

Sin duda, coincidimos con Valle sobre este punto, pues al leer los ensayos de la arecibeña podemos interpretar que, para alcanzar la igualdad de género, la sociedad tiene que desmontar los imaginarios que se han impuesto sobre qué es ser mujer, cómo es esta y cuáles son sus roles en el colectivo. Aquí vemos sus ideas espiritistas pues percibe a los seres humanos como iguales (almas) sin importar su sexo biológico. También refleja sus ideas anarquistas que persiguen la fraternidad y cancelan cualquier manifestación de subordinación. Ella presenta a la mujer como la primera con la que tiene contacto cualquier ser humano, ya que es quien instruye y forma a las generaciones futuras y su falta de educación puede llevarla a cometer faltas graves en su rol de madre. Es decir, que entiende que es importante ilustrar a la mujer para que ésta a su vez pueda orientar adecuadamente a sus crías y tener así ciudadanos de bien. Además, a diferencia de los letrados, no la limita a el rol de madre para ser considerada productiva. Reconoce el valor de su rol dentro del hogar y sus equivocaciones son resultado de la negativa que se le ha dado socialmente en cuanto a su escolarización.

Si comparamos su postura con la hegemónica en cuanto a la educación de la mujer, debemos decir que la activista es contestataria en varios sentidos. Sin embargo, antes de explicar estos puntos, debemos conocer cuál era la postura de los autores nacionalistas. Por ejemplo, Rothe expone sobre la perspectiva de Pedreira en *Insularismo*:

El deber social de la mujer se circunscribe al espacio doméstico, a preocuparse del orden de la casa para sostener al hombre que se dedica física e intelectualmente a forjar la nación. Esta cita y otras de similar tenor dejan constancia de la amenaza que algunos hombres intelectuales sentían frente al creciente protagonismo social de la mujer, tanto en el ámbito profesional como en el campo de las ideas. Esta apertura de nuevas oportunidades para la mujer se debió en parte al nuevo sistema educacional norteamericano. (233)

Luego, Rothe agrega que:

Pedreira busca abrir el debate sobre la afirmación identitaria nacional, pero también busca deslegitimar a los negros y a las mujeres para que sus opiniones no cuenten en la discusión, fórmula retórica que resguarda su propia posición de poder a partir del color de la piel y el género. (234)

La propuesta espiritista capetillana defiende la educación de la mujer y ve utilidad en que esta tenga un oficio para que logre estabilidad económica. Además, no cuestiona su capacidad intelectual, tampoco la coloca como el “*sidekick*” en las aventuras y viajes del héroe⁶⁹ (marido). Ella entiende que la mujer puede emprender sus propios caminos (tener proyectos y metas propias) para formarse como individuo y para ayudar a edificar la sociedad.

Una vez más, cuando Capetillo hace referencia a comunidades, lo hace partiendo de una visión globalizante. He aquí la importancia que tiene la maternidad en su discurso y la cual se diferencia de la postura criollista. La maternidad tiene para ella un vínculo

⁶⁹ Véase el texto *El héroe de las mil caras* (1949) de Joseph Campbell, en el cual se teoriza sobre “el viaje del héroe”, la estructura de las narraciones de aventura y los roles de sus héroes y ayudantes.

directo con la educación y la buena crianza de los hijos dependerá del balance que logre hacer la madre entre la educación, el amor y el respeto. Por ejemplo, cuando sostiene que: “Por exceso de amor idolátrico, puede una madre en beneficio de sus hijos dañar hijos ajenos” (Ramos 82). El tema de la crianza es importante a la hora de considerar las dinámicas que mantienen las relaciones de dominio/subordinación. La idea moral hegemónica de lo que se espera que ocurra en el núcleo familiar con respecto a la dirección de los hijos es sin duda una de estas manifestaciones de poder y orden.

Balsa explica que: “la hegemonía moral tiene sus fundamentos en la construcción del mundo social que se desarrolla durante la infancia, a partir de la inclusión automática en los distintos grupos que nos imponen su concepción del mundo” (19). Se podría decir que, contrario al orden dominante, Capetillo ve la enseñanza como una responsabilidad comunitaria y no individualista. En esta se vela por el bienestar de las crías propias tanto como por el de los demás. En su visión de la maternidad, la crianza armoniosa por parte de la madre no causa daños en el desarrollo de los hijos propios ni en el de los ajenos. Aquí vemos el interés de su proyecto moral, de fraternidad y de trabajo comunitario en el no hay espacios para elementos divisorios. La integración la explica desde el hogar (a nivel microscópico) hasta la comunidad (nivel macroscópico). Es decir que, la búsqueda del balance y de la justicia es una responsabilidad que inicia en la persona como sujeto individual y que se expande hacia el colectivo en una dinámica globalizadora en la que la meta es todos los miembros del grupo en acción por el bienestar de todos. Ese todo por el todo no es más que la visión de la puertorriqueña de una sociedad anarco-comunista y espiritista. Sobre la perspectiva capetillana Valle apunta que:

De eso se trata la sociedad verdaderamente comunista, en la cual existe el respeto de cada una de las personas para cada una o uno de los integrantes de la gran comunidad. Una vez se logran los propósitos de la gran huelga se disuelve el comité para que prevalezcan los propósitos colectivos de las comunidades y de la sociedad comunista universal, libre y soberana, sin fronteras nacionales. (19)

No obstante, es imprescindible apuntar que, en esta comunidad internacional, la enseñanza globalizadora que propone la autora, la mujer sigue teniendo un rol primario y la figura paternal parece casi como una sombra. Cuando la sindicalista se expresa sobre el trato correcto hacia los hijos en el proceso de crianza, la inclusión del padre es muy general. Por ejemplo, cuando sostiene:

No debemos exasperar a nuestros hijos, para que no nos falten el respeto y tengamos que castigarlos. Ni ofrecerles nunca lo que no podemos o no queremos luego cumplir. Ni mentir para engañarlos. No tenemos el derecho de pretender que sean perfectos, cuando nosotros no podemos conseguirlo y lo esencial es el ejemplo de nosotros, los mayores, no solamente por ser padres, sino por tener más razón y más experiencia.

(Capetillo 23-4)

Al contrastar esta cita con la anterior, hallamos que, para la arecibeña, la mujer tiene un rol activo y directo en la crianza y el padre es más bien un apoyo. Los padres (hombres y mujeres) deben modelar y ser ejemplo a sus hijos y para los hijos de los demás, mas la mujer es la que interviene y educa; por ello, debe estar lo mejor instruida posible para que transfiera mayor cantidad de conocimiento y valores morales. Si bien

estamos de acuerdo con que, a mayor educación de las mujeres, mejor enseñanza estas podrán otorgarles a sus hijos, entendemos que la ensayista sigue manteniéndose dentro de los parámetros sociales al no mencionar al hombre en ese proceso de orientación dentro del hogar. Sin embargo, Bird Soto entiende que la autora hace un llamado tanto a hombres como a mujeres para romper con las categorías de género “universales/universalizadas” cuando Capetillo escribe que todos debemos contribuir en la erradicación de tradiciones caducas y que, de un modo tenaz, todos debemos instruirnos (169). Luego, Bird Soto abunda que ‘todos’ como concepto “podría interpretarse como la expresión de un llamado democrático a las mujeres ya que el tema concierne a todos por razones de implicación mutua . . . se trata de un ‘todos’ comunitario que trasciende visiones de clase social” (169-70). Sobre este punto entendemos que -en efecto- en la propuesta moral capetillana hay un interés comunitario, de integración social y eliminación de cualquier elemento divisorio, y que la finalidad es que las mujeres aspiren a relaciones de cooperación. Aun así, también percibimos que para ella la responsabilidad educativa dentro del hogar sigue recayendo principalmente en las mujeres.

Esta idea la podemos apreciar también en el texto “Una cuestión”, el cual inicia con una crítica por parte de la autora hacia las mujeres que dicen preferir tener hijos a hijas. Arremete contra este pensamiento porque entiende que el lamento responde a la desigualdad de género y a la falsa moral de la sociedad. La preferencia de tener hijos varones viene de la idea de que estos no dan tanto trabajo porque a diferencia de las hijas, no hay que vigilarlos (o guardar su virginidad) ni ser responsables de lo que hacen. Capetillo señala que esto es una idea errónea implementada en las mujeres madres porque

“a quien hay que educar es a los varones”; deshacerse de la cultura en la que “el hombre siempre sale bien” (197), incluso cuando actúa mal porque lo que el conjunto fomenta son valores y conductas desatinadas. Educar a los hombres como sujetos desinteresados ante el sufrimiento y las dificultades que enfrentan las mujeres es para la ensayista un proceso de educación antinatural, que dispone a la mujer contra el hombre (197). Dentro del espiritismo capetillano, el enfrentamiento entre sexos biológicos que promueve el patriarcado queda eliminado. Nos indica de esta forma que el conjunto debe ser para el disfrute de todos sus miembros, un espacio en el que aflore la fraternidad y la armonía.

Asimismo, nos indica que la sociedad se rige por costumbres enfermas que crean en las madres múltiples miedos absurdos, temores que no deberían existir en el proceso de crianza y que no deberían estigmatizar el hecho de dar a luz una hija. Nos ejemplifica cómo esos temores son manifestaciones de la doble moral del orden legítimo, la cual coloca a la mujer en una posición vulnerable y de desventaja, casi de pérdida constante. Ella escribe: “Es el resultado del sistema egoísta de educación masculina; el joven tiene una hermana y teme la enamores, pero al mismo tiempo enamora a una joven que tiene hermanos, y no desearía que ese otro enamore a la suya” (197). En esta cita podemos ver que una de las preocupaciones mayores sobre las mujeres era el ámbito amoroso. Se vuelve a recalcar así lo que explicamos antes, la idea popularizada de que a la mujer hay que casarla y de su supuesta incapacidad mental para escoger pareja. También, subraya la crítica que hace la arecibeña sobre cómo los hombres sintiéndose respaldados por un sistema de desigualdad de género no temen burlarse o tomar ventaja de las jóvenes, incluso cuando saben las repercusiones sociales que esto tendría en la muchacha, y por tanto, no desean ese futuro para mujeres dentro de su familia.

Ahora, cuando la escritora habla de educar a los varones, está dirigiéndose a las madres, pero por qué lo hace. Entendemos que hay dos alternativas que pueden explicar esto. La primera, que siendo una queja que proviene de las mujeres, la autora se dirige directamente a ellas porque entiende que es más fácil revertir el orden o equiparar el poder si son las mujeres quienes inculcan en sus hijos estas ideas, ya que es menos probable que los hombres deseen hacerlo porque ellos son quienes poseen el dominio y quienes se benefician de ello. La otra explicación -y por la que nos inclinamos- es que la sindicalista ve a la mujer como la encargada de la educación de los hijos. En realidad, la idea de la mujer como un ente primario en la educación de los seres humanos es parte de la doctrina kardecista, pues el filósofo francés expone que la mujer por naturaleza está destinada a funciones de gran importancia por ser ella quien da las primeras nociones de la vida (349).

Aunque tanto el espiritismo kardecista como el capetillano defienden la igualdad de las almas sin importar su sexo biológico, Kardec se mantiene dentro de los parámetros del sistema binario y sus categorías de género. Por ejemplo, el filósofo explica que los hombres tienen asignados los “trabajos rudos” y la mujer “los trabajos ligeros” con el fin de que ambos “se ayuden mutuamente a pasar las pruebas de una vida llena de amarguras” (349). Capetillo en sus escritos difiere sobre esto y defiende la capacidad de la mujer para hacer cualquier función u oficio que hace el hombre. Sin embargo, cuando la autora explica su punto de vista en referente al divorcio deja claro que el padre tiene la obligación de sostener a los hijos después del divorcio (193) mas no indica cuál es su responsabilidad en el proceso de crianza y educación de los hijos. Para ella, el hombre no puede desatenderse de sus responsabilidades económicas como padre; primero, porque es

lo moralmente correcto; segundo, porque la mujer siendo tan mal asalariada, ya de por sí tenía dificultades para sostenerse a sí misma. En su ejemplificación de santidad laica, esto es justamente lo que ocurre en la vida de Capetillo. Ella se mantiene a sí misma trabajando, pero le exige al padre de sus hijos la manutención de estos. Según Norma Valle, este dato es muy importante porque:

La tradición era que el amante o ex amante fuera el sostén económico de ella y de sus hijos, pero Luisa rehusó ese tipo de subordinación económica y afectiva por lo que se dedicó a coser (como parte de la industria de la aguja a domicilio) y a escribir, hasta que hizo su debut sindical y se integró cabalmente en la fuerza trabajadora y al movimiento obrero organizado. (13)

El tema de las relaciones de pareja es de gran interés para la arecibeña. Por eso, la ensayista también dedica gran parte del texto a explicar el asunto del adulterio y la doble moral en la sociedad, pero para ella, la infidelidad no es la única razón por la que una mujer tiene derecho a divorciarse. Como motivo, incluye el simple hecho de que la mujer no se sienta complacida o feliz en su matrimonio. Esto también es causa de divorcio, pues la esposa tiene tanto derecho como el marido a estar en una relación de su agrado. Por tanto, la autora defiende el derecho de ésta a tener participación (voz y voto) a la hora de escoger esposo, en vez de los matrimonios arreglados, los matrimonios para mantener/subir en la escala socioeconómica y -nos atrevemos a decir que ella, aun cuando no expone sobre el tema de la raza, desaprobaba sin duda los matrimonios con fines de “blanqueamiento generacional”; en palabras simples, la idea de los nacionalistas de subir en la escala racial que ellos establecen. El único motivo que la feminista

defiende para unirse a una pareja es el amor, mientras que los motivos para el divorcio son muchos. Estos van desde la insatisfacción hasta la infidelidad.

En el ensayo “Reinterpretaciones” Capetillo también incluye el tema del adulterio como problema moral, el cual lo explica como una acción contraria a los mandamientos de Jesús, pero también como resultado del dogma ilógico que representa el sacramento matrimonial. Hace un análisis profundo en el que trata de identificar la raíz del problema moral e intenta apuntar por qué las personas adulteran. Una vez más hace conexiones para evidenciar la relación entre la falsa moral y el sistema de jerarquías. El rito nupcial es para ella una imposición de la Iglesia, y éste ha sido utilizado para mercadear a los hijos y para mantener o ascender económicamente (o racialmente). El adulterio es entonces el resultado de lo que ella percibe como un negocio escondido detrás de la etiqueta del sacramento matrimonial.

. . . se adultera cuando se hace lo que no se siente; por ejemplo, aparentar querer al marido, al esposo, cuando en realidad se quiere a otro; y tener relaciones o contacto carnal con el otro y tener hijos y continuar viviendo con el marido haciendo pasar por hijos de él los que son del otro. Y cuando se unen dos que no se aman, es adulterar los sentimientos y hacer del vínculo, la prostitución legalizada. (Ramos 111)

Entonces, cualquier otra razón distinta al amor para efectuar un casamiento conllevaría al adulterio porque sería desde su inicio un acto mentiroso e hipócrita. Lo explica como una forma sutil de prostitución, aprobada por la Iglesia y la sociedad inmoral. En “Una cuestión”, la autora critica cómo a la muchacha de clase acomodada se le instruye para matrimoniarse con un hombre rico y no para ejercer un oficio. El hecho

de que se les enseñe que la boda es la única meta en la vida de las jóvenes es un agravio, pues les causa un mal monetario, emocional y psicológico. En especial, cuando la relación fracasa o el marido la abandona por la amante, pues según la escritora, en estos escenarios las mujeres quedan económicamente perturbadas sin saber cómo sustentarse o cubrir las necesidades de la casa (197). Aunque la autora se enfoca en el factor económico, entendemos que en la época, la perturbación de la separación también generaba en las mujeres un sentido de fracaso y desorientación porque al ser abandonadas por el marido, estas perdían el único objetivo que habían tenido en la vida. Marx también plantea una posición sobre el matrimonio burgués y lo describe de cierta manera como una transacción financiera que beneficia al sujeto hombre y agrega que la alternativa para la creación de enlaces francos y oficiales es solo posible “con la abolición de las relaciones de producción actuales [de esta manera] desaparecerá la comunidad de mujeres que de ella se deriva, es decir, la prostitución oficial y no oficial” (55).

El espiritismo capetillano propone entonces, la educación de la mujer y el amor libre lo que representa el rechazo a la estructura familiar heredada y promovida en los textos fundacionales del Siglo XIX. Román-Odio sostiene que Capetillo “formuló una política sexual radical que, por su calidad ética, desafió tanto a los intelectuales del país como al estado” (5) al presentar una postura de rechazo al matrimonio. La sindicalista hace un llamado a educar para que “esta pueda desenvolverse libremente y con comodidad en las luchas por la existencia, para que no sea víctima de una burla y de una deshonra. . .” (198). “Una cuestión” finaliza con referencias a la creencia espiritista. El ensayo indica que existen leyes naturales que se deben cumplir y que inventar leyes egoístas que las contradigan es un crimen. Son leyes (y costumbres) egoístas porque en

ningún momento consideran la voluntad de la mujer, sino que el hombre impone sus deseos sobre ella y la obliga a matrimoniarse con quien no desea. Nuevamente, hace un llamado a abolir prácticas originarias de las religiones institucionalizadas para lograr el bienestar de ellas, y por ende, del colectivo. La sindicalista escribe: “Emancipemos a la mujer del rutinarismo enervante llamado religiosos, que la hacen ver en una ley natural, un acto deshonesto y bochornoso” (198). Por otro lado, como mencionamos antes, la otra solución del espiritismo capetillano es el amor libre, pues este sostiene que quien rompe con las fórmulas religiosas impuestas, se desprende de falsos moralismos y logra vivir con quien realmente ama y además se libera de la posibilidad de adulterio posterior. Es decir, que no se rige por lo que espera la sociedad de la persona o por la mecánica de un sistema de desigualdades.

En su versión del espiritismo, no hay cabida al matrimonio como un rito o práctica cultural por varias razones. La primera, porque siendo anarquista, no cree en las instituciones religiosas ni en las de gobierno como entes activos que intervienen en la vida del ser humano. Segundo, porque el matrimonio es una manifestación del sistema de opresión, en el que la mujer es la más afectada, ya que promueve una serie de desventajas dentro de la misma pareja; el matrimonio oprime a ésta porque la hace dependiente del marido, la convierte en un ser infeliz y la hace víctima del sistema religioso al negarle toda posibilidad de emancipación y de escolaridad. En la época, según nos indica la escritora en “Reinterpretaciones”, las mismas se casaban bajo los estándares morales insensatos que las obligaban a “vivir, gustarle y querer a su marido” (111). Este sistema moral impuesto por el poder legítimo no únicamente la fuerza a fingir amor, lealtad y respeto hacia el esposo e impedía que se casara con quien deseaba, sino que, además, le

negaba la oportunidad de reivindicarse porque si se separaba de su marido la mujer era juzgada y rechazada por la sociedad.

El espiritismo capetillano defiende que en las relaciones sexoafectivas nada es permanente, contrario a la Iglesia que promueve la idea de que el matrimonio debe durar hasta que la muerte los separe. Si analizamos esta idea dentro de la doctrina espiritista, podemos decir que el progreso del alma no se puede lograr cuando se es infeliz. El espíritu necesita de condiciones óptimas para reflexionar y crecer en la escala evolutiva. Vivir en un matrimonio no deseado solo causará frustraciones, exaspero, malos sentimientos y conductas por parte de las personas involucradas. Entonces, las posibilidades de desarrollo espiritual quedan reducidas. Entendemos que es por esto que, ella defiende tanto la idea del amor libre como la del divorcio; además indica que dentro de una relación matrimonial (o de convivencia), los sentimientos de la pareja pueden cambiar con la interacción diaria y con el paso del tiempo. La sindicalista pone como ejemplo que una mujer puede casarse y luego en la convivencia descubrir aspectos sobre su pareja que desconocía, causando desinterés o decepción amorosa. Ninguna persona en esta situación debería quedar atrapada en un matrimonio que no desea continuar. Para ella, la sociedad es muy rigurosa en emitir juicios crueles acerca de las decisiones que toman las mujeres en referente a su vida amorosa e íntima. Aquí vemos también un poco de su experiencia personal, pues la autora fue víctima de la sociedad guiada por instituciones rígidas que la criticó por no haberse casado nunca y concebir hijos fuera del matrimonio; instituciones que dictaban y decidían la intimidad de las mujeres, pero que a su vez le negaban oportunidades educativas que le garantizaran una mejor calidad de vida.

Pero ahí está, ‘La Enciclopedia de la Vida Privada’, como un código con letras de fuego, acusando severamente a los que sin temor a las lágrimas, ni a las resistencias de la mujer quieren convertirla en un asqueroso recipiente de vicios, y abusan de su aparente debilidad, mejor dicho, de su falta de instrucción (Ramos 111).

La líder obrera ve en la Iglesia y en el gobierno dos opresores de la mujer, porque con sus leyes y falso discurso moral la oprimen y la obligan a mantenerse en una relación matrimonial de infelicidad y, por tanto, de impedimento para el crecimiento espiritual. A su vez, si decide tomar su propio rumbo y no casarse o convivir con la persona que ama, es juzgada y maltratada, lo que crea un sistema de opresión y violencia dentro del mismo núcleo del hogar. Entonces, las instituciones religiosas y gubernamentales perpetúan la desigualdad y la esclavitud, entiéndase el matrimonio como falta de albedrío. “Bien, la mujer se abstiene de su libertad por tal de que no se ocupen de ella, y se resigna a vivir en contra de su voluntad de sus deseos, con su marido, y este es el adulterio. Y la sociedad actual está basada en eso; y por tanto estamos en el deber de mejorarnos” (Ramos 111).

El llamado que hace la sindicalista es a romper con las tradiciones obsoletas. De hecho, en el texto “Moralidad y matrimonio” indica que las tradiciones caducas “son obstáculos en la vía del progreso” (194). Aunque no queda claro si al hablar en este texto sobre “el progreso”, si se refiere al espiritual, al de la nación o al de ambos. Optamos por inclinarnos que se refiere a ambos basándonos en su profundo y estructurado proyecto moral espiritista y en su constante deseo por la integración, la edificación de individuos y de la comunidad global en armonía universal. Como espiritista, Capetillo ve a la mujer como igual al hombre, ambos espíritus en su proceso evolutivo; sin embargo, como

socialista y anarquista, ve la lucha de la mujer desde un punto de vista más político y legal, reconociendo que no contaba con garantías y seguridades laborales y que se encontraba en desventaja dentro del matrimonio. Ahora bien, aunque Capetillo fue líder feminista, pero sus ideas no fueron aceptadas por todos los grupos porque era un discurso que exigía cambios sociales radicales como la descriminalización de la sexualidad femenina.

La autora pretende una sociedad basada en el amor libre, en el que la mujer -ya con acceso a la educación- no depende del marido, no es obligada a casarse, no es repudiada por ser madre soltera y si se casa -y por alguna razón dejase de amar al esposo- esta mujer de la sociedad justa tiene derecho a divorciarse y volver a enamorarse sin que se le degrade. Recomienda las rupturas civilizadas y respetuosas y refuta los roles de género que se le han imputado culturalmente a la mujer, así como la asignación del espacio doméstico, la crianza de los hijos y el éxito del matrimonio como su responsabilidad absoluta, roles asignados por instituciones religiosas con una actitud que ella cataloga como inmoral y falsa, pero al mismo tiempo desinteresada en los asuntos de la mujer. Para Capetillo, el verdadero feminismo no pretende que la mujer sea superior al hombre sino llevar a la mujer a una posición de equidad (Ramos 190).

Entonces, podemos sostener que la autora entiende que una educación accesible a la mujer y con perspectiva de género, entiéndase igualdad entre el binomio heteronormativo) es la fórmula perfecta para alcanzar la libertad de las clases desdichadas. La figura de la mujer es exaltada en los textos de Capetillo porque es la clave de la reforma social, por eso define como imprescindible la educación de ésta. Para la activista, el rol de la mujer en la sociedad es uno activo, la mujer es quien tiene el

poder de transformar la tan mal formada sociedad y lo hará siempre y cuando acceda a la educación y rompa con las costumbres socio-religiosas que la oprimen como el matrimonio y la dependencia económica. La participación e inclusión de la mujer en todos los aspectos de la sociedad es la clave para la integración y emancipación de esta en el colectivo. Por eso, como parte de su argumento, presenta ejemplos históricos de mujeres que tuvieron un rol importante en las ciencias, las artes y la literatura en otras civilizaciones y épocas. Asimismo, aunque transgrede el orden al atreverse a hablar de sexualidad femenina, esta no la presenta como una exploratoria, sino como el derecho a escoger con quien comprometerse en monogamia y tener intimidad; Defiende las uniones por amor y no por arreglos entre familiares o intereses socioeconómicos. Para la autora, la unión libre debe ser el resultado de una reflexión y conversación en la que la pareja -en conjunto- decida iniciar una vida juntos y, eventualmente, formar una familia motivados por el respeto mutuo.

En resumen, la arecibeña argumenta a favor de la libertad sexual de la mujer -y en sus textos- la lucha de clase y de género son para la autora una misma cosa, puesto que la emancipación de la mujer es la forma principal de combatir la pobreza y la desigualdad. Es por esto que percibe al matrimonio como una imposición al cuadrado que destinaba a la mujer a la infelicidad y que, para colmo, el sistema le impedía divorciarse y si lo hacía, era repudiada incluso si el exesposo era una persona abusiva e infiel. Su reclamo es entonces el derecho al divorcio y el reemplazo del matrimonio por el amor libre, lo que requiere de un desaprendizaje cultural de estereotipos y conductas opresivas dentro de las relaciones de pareja.

C. LA EDUCACIÓN SEXUAL DE LA MUJER: LIBERACIÓN E INCLUSIÓN SOCIAL EN EL PROYECTO ESPIRITISTA CAPETILLANO

Los asuntos relacionados con la mujer siempre han sido rezagados o ignorados en los foros sociopolíticos. En especial, el tema de la sexualidad femenina porque las instituciones religiosas han hecho que -hasta la fecha- se catalogue como un tabú, causando que la sociedad vea como incorrecto tener conversaciones sobre higiene femenina, embarazo, menopausia, el orgasmo, etcétera. Esta desinformación es reiterada por el Estado al no proveer educación y por la familia, que en el discurso puritano, lo común es que tampoco se hable de estos temas dentro del hogar. Es decir, otra manera de darse las lógicas de dominio de “alianza de clases” y “dirección intelectual y moral”. Como resultado, a inicios del siglo XX, las mujeres seguían desinformadas y desconocían el funcionamiento de sus propios cuerpos.

Asimismo, en la fecha, la ética flexible de las religiones promovía con insistencia prácticas e ideas opresivas sobre el cuerpo de la mujer, una vez más maximizando la brecha de la desigualdad de género al permitirle licencias de conductas sexuales al hombre y restringir a la mujer. En el texto “El hombre y la mujer”, la activista denuncia la doble moral de aquellos que exigían novias vírgenes para matrimoniarse, aunque “él haya probado y haya disfrutado de todos los placeres, y conozca todos los vicios” (196). Estas exigencias del hombre son otra forma de atropello de la sociedad patriarcal en la que el hombre impone y dispone moralismos, tomando derechos sobre las mujeres, y haciéndolas víctimas de las fórmulas sociales y religiosas. En su crítica indica que un hombre que ha disfrutado de su sexualidad sin restricciones no tiene derecho a exigir la virginidad y honestidad de la mujer.

La autora propone la abstinencia hasta que un hombre y una mujer que se agraden decidan formar una familia, a esto agrega que el hombre y la mujer “se pertenecen vírgenes, y así no hay temores de prostitución y adulterios” (199). Por tanto, repudia al hombre que no busca una mujer en condiciones similares a él, sino que respaldado en la desigualdad de género se atreve a presentar exigencias. Entonces, el acto sexual es para la autora una práctica exclusiva, que inicia en la unión libre; acordada entre dos personas y sin exigencias sobre lo que no se da o no se tiene. Marcano sostiene que el amor libre refleja en Capetillo sus ideales anarquistas, pues la unión de dos personas se da por los propios acuerdos y compromisos que ambos deciden para mantener o terminar la relación sin la participación de ninguna autoridad política, social o religiosa (260). De hecho, en el texto “Sobre el deseo” defiende la unión libre y la coloca sobre cualquier doctrina. Ella manifiesta que: “Ninguna doctrina puede estar contra dos almas que se atraen, dos cuerpos que se buscan porque se desean, en la más libre forma de la manifestación del amor, hasta que se hastíen o se confundan sin temor al tiempo ni a la vejez . . .” (201).

Además de defender la virginidad mutua y no solo la de la mujer, Capetillo también aboga por la educación sexual femenina. Ella reconoce los daños que han causado en el colectivo, pues muchas mujeres desconocían la estructura y el funcionamiento de su propia anatomía. En el breve ensayo “Sobre la educación sexual de la mujer” la autora hace crítica de cómo estas se mantienen vulnerables por la ignorancia que padecen. La arecibeña describe como un ciclo de injurias la constante burla y desventaja que enfrentan desde niñas. Expone que su falta de conocimiento junto con la desigualdad de género las fragiliza y las obliga a sufrir las injusticias del sistema patriarcal. Sus escritos dejan claro que los abusos que sufre la mujer no provienen

únicamente de hombres desconocidos, sino que los hombres más cercanos a ella también la engañan y aprovechan su posición de dominio para esclavizarla. De hecho, la escritora inicia señalando a la figura del padre, quien en su afán de proteger y prohibir termina por exponer a la hija a ser utilizada. Capetillo escribe:

Y después de tanta preocupación de los padres para que ignore lo que realmente debe conocer; (que es el procedimiento de los hombres con la mujer, desde tiempos muy remotos, la forma en que la han considerado y como la han utilizado, y los vicios que le han enseñado) pase al nuevo hogar a ser víctima de su ignorancia. (Ramos 195)

Con esto, Capetillo quiere dejar claro que la falta de educación de las mujeres era un problema social apoyado por todos los hombres, incluso por aquellos que tenían esposas, hermanas e hijas, pues no las ven como su igual. Es decir, que nos afirma que los hombres explotan las ventajas dadas por el patriarcado y sus dinámicas de desigualdad de género. Para ella, el mantener a la mujer desinformada sobre su cuerpo y su sexualidad es también una forma de abuso y opresión del hombre hacia la mujer. Por tanto, considera necesario acabar con estas prácticas y tabúes sociales, pues “una mujer instruida en lo que concierne a su sexo, antes y después de unida a su marido natural o no, tiene que saber defenderse” (195).

La enseñanza sexual que la activista plantea dentro del marco del espiritismo es una que incluye el estudio del cuerpo humano y que válida la participación de las mujeres en el acto íntimo. Aunque no podemos hablar de una propuesta de educación sexual categóricamente científica, sin duda, ella enuncia una alternativa didáctica más apegada a las ciencias. Dicha instrucción cubre temas como la higiene en el matrimonio y el parto

para facilitar el proceso de dar a luz. Asimismo, sugiere que las jóvenes deben conocer los vicios y los padecimientos de los hombres. Evidentemente, la líder obrera se refiere a las enfermedades de transmisión sexual. En la fecha, muchas veces estas eran contraídas tras los maridos tener relaciones con prostitutas o con múltiples mujeres fuera del matrimonio, enfermedades que luego contagiaban a sus esposas. También expone la situación en la que los padres casan a las hijas antes de tiempo y sin verificar el trasfondo de los hombres con quien las casan. Era costumbre que el padre llevara a sus hijos varones a burdeles para que perdieran su virginidad y tuvieran “experiencia” antes del casamiento. La ensayista critica la práctica porque considera que, en muchas ocasiones, estos muchachos no estaban listos para tener relaciones íntimas y además, porque los exponía a contagiarse de enfermedades. Román-Odio explica que la intención de la líder espiritista es exponer la inmoralidad de las fórmulas sexuales del orden dominante y hacer un llamado a “las mujeres de todas las clases y procedencias para lograr transformar las costumbres” (8). Asimismo, en su artículo agrega sobre la propuesta capetillana:

Evidentemente, su intención es exponer las tretas del fuerte, entre las cuales se encuentran mantener a la mujer en completa ignorancia de los riesgos de un comportamiento sexual irresponsable, mientras que los masculinos protegen sus secretos sexuales. La reproducción de una pretendida moralidad que es en realidad deshonesto y perjudicial no es sólo culpa de los hombres. Los padres contribuyen a que sus hijas se casen demasiado jóvenes e ignorantes, o se oponen a una relación extramarital entre dos enamorados, comprometidos a formar un hogar. (8)

El espiritismo capetillano, a pesar de creer en el amor libre, no favorece la promiscuidad ni encuentros sexuales que no van a conllevar a una relación de pareja. Incluso, defiende el acto sexual como un acto de procreación. En este aspecto coincidimos con Cortez Cid en que a pesar de que Capetillo critica fuertemente la doble moral sexual de la burguesía masculina, esta construye su discurso sanitario desde “una moral que se hermana con los preceptos médico-higienistas” que ven la sexualidad humana con finalidades reproductivas, “quienes deben por lo tanto mantener sus cuerpos limpios y sanos, y sus mentes fuertes y capaces de controlar ‘impulsos’ corporales” (303). Cabe señalar que no queda claro en los textos de la arecibeña cuál era su postura en cuanto a los métodos anticonceptivos (tanto dentro o fuera de la relación amorosa matrimonial/unión libre o como en los encuentros casuales), pues estos eran fomentados en las agendas anarquistas y espiritistas, aunque Norma Valle afirma que la sindicalista sí los favorecía.

Ahora sí, la autora propone que el hombre no tenga relaciones sexuales hasta estar completamente desarrollado y este sea capaz de escoger a una mujer que ame para establecer una familia (195). En este aspecto, la escritora todavía es muy tradicionalista porque ve el acto sexual como una expresión afectiva dentro de una relación amorosa. Si bien no tiene que ser dentro de la formalidad institucionalizada del matrimonio, según ella, debe darse en una pareja que aspira a tener una relación formal y a largo plazo. Ella apoya las relaciones de compromiso y la sexualidad responsable dentro de esta, mas no el libertinaje. Entonces, la autora aun teniendo una mentalidad muy adelantada sobre la sexualidad humana, vuelve a quedarse por momentos dentro de los supuestos parámetros normativos. Decimos supuestos porque como la misma escritora indica, la fidelidad y la

monogamia era un discurso moralista hipócrita de la Iglesia, pero que en realidad solo aplicaba a la mujer. Como mencionamos, en el discurso dominante, también el tema de salubridad es muy importante y esa responsabilidad se le adjudica a la mujer como madre.

En los textos fundacionales el tema de la salud pública es representado como un problema social: hay que sanear a la población jíbara. El discurso iba acompañado de las campañas de vacunación en masa de las zonas rurales pues para los higienistas había una estrecha relación entre la misma y el progreso; por tanto, había que eliminar “las epidemias y vicios como el alcoholismo, la prostitución y los malos hábitos [los cuales] se imprimían en el cuerpo y eran susceptibles de heredarse [genéticamente]” (Cortez 304). El tema de la salud pública puede apreciarse en la novela *La charca*, cuyo autor - Zeno Gandía- fue médico en las zonas rurales. Desde su título podemos percibir la relación entre el discurso higienista y la concepción de la nación en decadencia - moribunda- que necesita intervención médica. Al estilo del pesimismo extremo naturalista, Zeno Gandía compara el agua estancada, podrida y dañina para el cuerpo, que no se puede consumir, con la sociedad corrupta y viciosa. En este texto aparecen múltiples enfermedades físicas como el asma, la epilepsia, el alcoholismo, entre otras, pero también la enfermedad moral que impedirá que se concrete el amor puro que al inicio de la novela sienten Silvina y Ciro. Ese amor también se contamina, casi de modo determinista y sin derecho a ver la justicia porque la ignorancia de Silvina no le permite defenderse ni integrarse a la modernidad. Melanie Pérez Ortiz comenta en el artículo “Género, modernidad, letras y ley” que:

A fin de cuentas, la novela debate sobre la posibilidad o no de establecer un estado de ley en el país y sobre la suspicacia entre personas por razones de clase y de género, sobre todo, que evita que colaboren con la ley, la cual se revela inútil al final. En el transcurso de la novela, Silvina será violada y prostituida (hasta Ciro, su enamorado, la viola), y será objeto de violencia física por parte de su compañero, hasta morir de cansancio, representado por la enfermedad de la epilepsia. (50)

El personaje de Silvina muere por padecer de una enfermedad incurable, por no contar con la genética para defenderse de su pasado: la enfermedad hereditaria como símbolo del sistema colonial. Otro texto fundacional, pero extranjero, que trabaja la enfermedad de la epilepsia es la novela *María* (1867) del colombiano Jorge Isaacs. Sommer completa un análisis del tema de la salud y la genética en esta novela. Ella concreta que el personaje de María al ser judía (racialmente difícil de interpretar/categorizar por la sociedad blanca) y epiléptica (genéticamente contaminada por los males de su madre), el amor entre ella y Efraín (modelo masculino de la nación colombiana) no se puede concretar porque María transmitiría sus males (genes) a sus hijos. El fracaso es inaudito, “esa enfermedad hereditaria es sintomática de un atolladero social insalvable (ese solo paso prohibido) que mantiene a los amantes separados más certeramente que cualquier tragedia personal (228). Al ser Efraín católico y María de origen judío, el fracaso de su romanza simboliza a dos sectores históricamente antagónicos que necesitan reconciliación (227). Por su parte, Capetillo, en sus ficciones, no coloca a las parejas dentro de conflictos que obstaculizan la realización amorosa,

contrario al ejemplo de *María*. Su visión es simple, no hay necesidad de reconciliación religiosa si se extirpa el problema de raíz: propone una comunidad sin clero.

En sus textos, el amor de pareja verdadero no tiene más lucha que cambiar las injusticias sociales. Al mismo tiempo, sostiene en sus ensayos que las relaciones amorosas no son estáticas. Si la pareja no funciona, ambos tienen derecho a separarse y a volver a buscar otra persona, pero siempre con la intención de establecer una relación amorosa honesta, mas nunca con el fin de recibir placer casual. De hecho, la autora se refiere al acto sexual como el acto de la procreación y reafirma su perspectiva heteronormativa cuando escribe:

Demostrando que tales desvaríos criminales se cometen por ignorancia de ellos, e imprudencia de los padres. Y los jóvenes no protestan que en vez de ir a sus brazos como lo ordena la ley natural; se entregan a la masturbación o al delito contra natura del mismo sexo. Y las damas o señoras que lo saben, tampoco protestan cuando se verifica en el sexo contrario. (Ramos 196)

Cortez Cid hace una conexión interesante sobre la manera en que Capetillo percibe la sexualidad humana y el dominio de los deseos corporales al exponer que: “su opción en cuanto a su propio cuerpo es dosificar y priorizar las energías en pos de su trabajo intelectual . . . ella prefiere seguir dedicándose a su vida pública y política, y no seguir procreando” (307). Entonces, la activista sale del discurso de “la mujer en el hogar”, pero no rompe con las limitaciones sexuales y de abstinencia que pretendían los moralistas de la clase dominante. Tal vez esto se deba que, en el espiritismo kardecista también defiende posturas heteronormativas, ya que sus ejemplos se mantienen en el

sistema binario hombre-mujer. Kardec postula sobre el matrimonio, pero no habla de sexualidad más allá de la procreación humana, mucho menos menciona la sexualidad de la mujer.

Leonardo Machado escribe sobre la sexualidad en la modernidad desde un punto de vista espiritista. En el artículo “Juventud y sexualidad” trata de dar un poco de luz sobre cómo se percibe el tema en la doctrina. Machado indica que las relaciones sexuales ejercidas de vidas pasadas son experiencias adquiridas y acumulativas, por lo que ese conocimiento se mantiene en cada reencarnación. Al igual que Capetillo, él vincula el acto sexual al amor y con la “ley de atracción” (el recurso de la energía corporal). Capetillo comparte esta idea del espiritismo kardecista y sostiene que la “ley de atracción” se manifiesta en el cuerpo humano, siempre regidos por el amor. En lo que sí difieren ambos autores es en la edad indicada para tener relaciones sexuales. Aunque ninguno de los dos indica un número exacto, la puertorriqueña se enfoca en que debe ser cuando la pareja esté preparada para formar una familia; Machado indica que debe ocurrir cuando se esté en condiciones de asumir responsabilidades, ya sea antes o después del matrimonio (171-72). Si bien Machado escribe en el siglo XXI, todavía usa como referencia el *Nuevo Testamento* para favorecer el matrimonio y exponer la visión espiritista.

Otros aspectos de la sexualidad humana que Capetillo trabaja son la masturbación y la homosexualidad, los cuales considera como crímenes contra natura y apunta que cualquier sendero equivocado conlleva a la muerte de nuestros espíritus. Cuando la autora hace mención del camino errado, se está refiriendo a cualquier conducta o práctica sexual fuera de la relación amorosa monógama heteronormativa. Para ella, el adulterio, la

masturbación y la homosexualidad son crímenes, ya que no responden a la armonía universal espiritista. El ejercicio de la prostitución la ve de manera diferente, no como un vicio o una acción que responde a los placeres corporales, sino como el resultado de la explotación y la necesidad de mujeres dentro de un sistema que entorpece sus oportunidades educativas y laborales. Esta idea también la podemos apreciar en el texto “El hombre y la mujer”, cuando cataloga como ridículo el hecho de que dos enamorados (hombre y mujer) no puedan estar juntos debido a formalismos caducos que empujan a los enamorados a dichos senderos equívocos. Una vez más, estas supuestas erratas son expresiones de la sexualidad humana que no responden al discurso religioso heteronormativo. La autora escribe que estos formalismos sociales afectan la integridad de la pareja porque hacen que:

. . . al separarse vayan a saciar su pasión contenida donde otra mujer, y ella o se masturba o tiene ‘relaciones’ sexuales con otra mujer, atrofiando de este modo su cerebro y perjudicando su belleza. Esto es criminal, odioso y bochornoso, antinatural, y son culpables los padres. Lo natural es que este hombre y esta mujer se complementen haciendo uso de derechos que les ha concedido la naturaleza, sin temores estúpidos. (199)

En este fragmento, la autora condena nuevamente el acto sexual por placer, la homosexualidad y la masturbación. Incluso, se refiere a estos como acciones criminales y antinaturales. Cuando culpa a los padres de que esto ocurra se refiere a que estos no hayan proveído educación sexual y que intervengan en el proceso de escoger pareja, el cual debería ser un acto independiente y de reflexión ejercido por los hijos. A su vez, es interesante que la autora trate de justificar científicamente su oposición a la masturbación

femenina y al acto lésbico, indicando que esto resulta en posibles daños al cerebro. En realidad, su pensamiento no debe sorprendernos. Recordemos que la propaganda moralista sobre estos aspectos por parte de la Iglesia y del gobierno ha sido históricamente intensa. Si bien la ética establecida es flexible y no se aplica igual para hombres que para mujeres, dentro de este discurso moral hay jerarquizaciones sobre las prácticas sexuales. Por ejemplo, como se explicó anteriormente, el adulterio no es juzgado con la misma severidad cuando es cometido por hombres como lo es cuando es ejecutado por mujeres. De esta misma manera, la recriminación social a quien comete la infidelidad con una persona del sexo opuesto no es la misma con la que se reprocha el adulterio con una persona del mismo sexo. Es decir que, la moral establecida es flexible en cuanto a la severidad de su censura, siempre evalúa primero cuál es el género que transgrede el orden y cuál es el acto transgresor en sí.

Un ejemplo sobre la jerarquización de conductas o actos sexuales, entiéndase dentro del discurso religioso y heteronormativo, lo es la homosexualidad. El acto sexual con una persona del mismo sexo es moralmente repudiado por los entes clericales y de gobierno con mucho más rigor que el acto de la masturbación, a tal punto que todavía hoy día la homosexualidad es considerada “pecado” en muchas religiones y es “ilegal” en muchos países; también ha sido globalmente regulada con más ímpetu que el adulterio. En fin, la ensayista de cierto modo también es víctima del discurso moralizante clerical y mantiene residuos de ideas impuestas por la Iglesia y el sistema de opresión social.

Por un lado, la autora con mucha facilidad logra identificar estas formas de opresión y desigualdades de género, pero por otro lado queda en ella internalizado un discurso muy enfático y agresivo al que la humanidad ha sido sometida por siglos.

Entonces, aunque aboga por la educación de las mujeres sobre su sexualidad, la unión libre y la desmitificación de la virginidad femenina, su ruptura con el patriarcado no es entera. La propuesta moral del espiritismo capetillano se desvincula de gran parte del discurso moralista impuesto en la sociedad, mas por instancias mantiene elementos de este discurso dominante religioso. Aun así, su propuesta es transgresora porque supone revertir el orden, eliminar las desigualdades del sistema de clases y de género. Centeno Añeses subraya que en la época la literatura hegemónica era escrita por hombres, con el fin de que esta sea estudiada y llevada a la acción también por parte de hombres, por lo que la excepción a esa norma y a ese discurso es la obra de Capetillo, “quien postula una moral distinta a la masculina que incide sobre la vida cotidiana y los espacios más íntimos. . . . se atrevió a conquistar la palabra vedada a las mujeres, sobre todo en el tema sexual, y a proponer una nueva moral social” (226).

Las interconexiones de clase, raza y género que hace la autora y sus denuncias sobre cómo la falsa moral impuesta por el clero, el gobierno, la clase acaudalada y el patriarcado, en la lógica de dominio de alianza de clases, afectan el bienestar común; por ende, imposibilitan un proyecto moral globalizante de igualdad, fraternidad y justicia social. Los cambios para realizar son muchos, y las mujeres por estar rezagadas y faltas de educación tienen el reto mayor en la búsqueda de la emancipación. Aun así, Capetillo no deja creer en su propuesta moral espiritista y ve posible la construcción de una “sociedad igualitaria . . . para Puerto Rico, Las Américas y el mundo. . . una en la que las mujeres estarían incorporadas de lleno en todos los aspectos de la vida como ciudadanas, liberadas de toda subordinación, como individuos integrados” (Bird 71).

Es por esto que, su proyecto moral es muy detallado en cuanto a brindar ejemplos sobre la forma correcta de actuar y tratar al prójimo y estos ejemplos son siempre practicados por la autora en su día a día. De primera instancia, el proyecto moral espiritista que propone parece estar enfocado en la espiritualidad de las personas, lo que lo hace ver como una invitación a restaurar ciertos valores desgastados, una cuestión bastante individualista y conservadora, enfocada en la búsqueda del sujeto de su propia plenitud, pero a profundidad lo que realmente hay es un proyecto transgresor que pretende cambiar todo el orden establecido; su propuesta no meramente busca derribar las instituciones de poder, también desea derrocar todo un sistema cultural de valores que se ha heredado, internalizado y transferido a otras generaciones, ideas inmorales que imposibilitan la justicia social (la lógica de dirección moral e intelectual y la hegemonía estructurada). Entonces, la educación sexual de la mujer como parte de su discurso, pues el conocimiento sobre el propio cuerpo es una manera de liberación, pero -a la vez- es su forma de incluirla dentro de la comunidad imaginada. Su discurso feminista la reconoce como parte del colectivo y los cambios que propone para la emancipación de la mujer van acorde con las agendas de los movimientos espiritista y anarquista en Puerto Rico.

Conclusiones

Luisa Capetillo es una de las mentes más progresistas en Puerto Rico de inicios del siglo XX. La autora tenía una fuerte convicción por la urgencia de construir un mundo más equitativo y justo, el cual para ella solo se lograría mediante la implementación de un proyecto moral espiritista con fines educativos, inclusivos y globalizantes. Partiendo desde la premisa de que la escritora tiene como base el espiritismo y, por tanto, su obra debe ser analizada desde estos parámetros, revalué con mi análisis el proyecto de reconstrucción moral capetillano y su figura como líder espiritista puertorriqueña. De esta manera, inicié un diálogo en la academia sobre la importancia de identificar los vínculos entre la doctrina y el quehacer literario de la autora. Esto nos permitió entender los motivos que impulsan su ardua lucha en contra del sistema de jerarquías, su discurso de defensa de las clases subordinadas, su forma única de imaginarse a la comunidad y la manera en que su escritura y estilo de vida beneficiaron a los grupos marginados (pobres, campesinos, jornaleros y mujeres).

Desde una mirada periodística logré cumplir con los objetivos generales de mi investigación, así como identificar varios puntos que nos permiten entender el proceso de lectura y reformulación por el cual la autora cierra el espiritismo. Primeramente, expliqué quién fue Luisa Capetillo y porqué es importante comprender su trasfondo y bagaje histórico-cultural para lograr analizar las ideas propuestas en su ensayística. Segundo, apunté cómo la autora elabora su proyecto moral espiritista, pues aunque ésta sí se identifica como practicante de la doctrina, sus escritos no catalogan el origen o los elementos que componen su tan diverso imaginario (el cual a veces pareciera

contradecirse). Por tanto, realicé un resumen de sus posturas y las comparé con la doctrina de Allan Kardec. De esta manera, alcancé a señalar por qué su proyecto es nacional/universal, construido a través de un ejercicio de inclusiones y descartes. Es decir, cuáles postulados del espiritismo kardecista admite y cuáles rechaza. También indiqué cómo ella justifica su proceso de aceptar o renegar dichas ideas y cómo subsana las carencias de la doctrina combinándola con el anarquismo y el comunismo. Entonces, también señalé cuáles fueron los movimientos que la influenciaron y qué autores y figuras históricas la inspiraron a adoptar el espiritismo, a redactar su proyecto y a llevar un estilo de vida ejemplar.

Mi tercera aportación con esta relación fue dar luz del contexto histórico en el que se desarrolla la doctrina espiritista en Puerto Rico. Para ello, tracé una línea cronológica que detalla los acontecimientos más marcados que distinguieron el Siglo XIX y las implicaciones socioeconómicas de estos: las guerras de independencia en América Latina, el descontento político social, el positivismo y el espiritualismo, la ocupación militar de la Isla por parte de los Estados Unidos, la industrialización, la caída del capital de la élite criolla, la redacción de proyectos nacionales y el desarrollo de los movimientos feministas y sindicalistas. Sin duda, el tumulto económico y político-social que representó el Siglo XIX urgió a la arecibeña a redactar un proyecto alternativo que asegurara la emancipación, la educación y cualquier garantía básica para la dignidad humana.

Asimismo, en la tesis se argumentó cómo desde su posición de privilegio - como intelectual dentro de la clase trabajadora- Capetillo siempre puso su conocimiento y habilidades a disposición de los obreros. Se concluyó entonces que el proceso de

reconstrucción moral espiritista que redactó la líder inicia en el sujeto (microcosmos) y se expande hasta la comunidad global (macrocosmos). Esto nos llevó al cuarto punto a desglosar, por lo que también justifiqué cómo la activista construyó su discurso mediante la exaltación y apropiación de la figura de Jesús, el uso de la tribuna y la práctica de la santidad laica como herramientas para la educación/modelaje y el avance espiritual de todas las personas. Esto lo contrapuse al discurso del poder dominante con el fin encontrar diferencias y paralelismos, lo que terminó por evidenciar que Capetillo -a diferencia de los intelectuales hombres- reconoce en sus escritos a la mujer como un ser capaz y productivo en la sociedad; por tanto, la incluye en su discurso y defiende su libertad. El quinto y último objetivo que comprobé fue que la autora redactó para la clase trabajadora, tanto para la local como para la internacional, pues dirige su discurso a cualquier persona que viva en desventaja y arremete en contra del poder, entiéndase la élite y el clero, por promover un sistema de desigualdades sociales. El objetivo final que alcancé con mi estudio fue recalcar que la arecibeña elabora su discurso con mucha conciencia de que su público es en su mayoría analfabeta; por tanto, recurre a un estilo narrativo sencillo, directo y de tono severo hacia la injusticia. Expusimos como ella lo escribe, lo lee en las fábricas, lo presenta en las plazas públicas y lo modela a través de su conducta de constante servicio al prójimo (del *individuo yo* hacia el *todos nosotros* como comunidad global).

La fuente primaria para mi análisis fueron los ensayos de Capetillo, los cuales han sido recopilados en estas ediciones: *Ensayos libertarios* (tal y como lo publicó la autora), la edición *Amor y anarquía. Los escritos de Luisa Capetillo* (1992), de Julio Ramos y *Luisa Capetillo Obra completa: "Mi patria es mi libertad"* (2008), de Norma Valle

Ferrer. El estudio de la obra capetillana la realicé teniendo como base de mi marco teórico el texto *Comunidades Imaginadas* de Benedict Anderson y desde una mirada académica interdisciplinaria en la que se comunican entre sí la historiografía, las ciencias sociales, los estudios culturales, de género y la religión, pero teniendo siempre a la doctrina espiritista como el elemento primordial para dicho diálogo. A través de todo mi trabajo investigativo resalté la figura de la ensayista como una voz al margen y expuse los aspectos por los que el discurso capetillano no responde a la teoría de la construcción de la nación postulada por Anderson, pues aunque si bien ella reta y transgrede con sus ideas espiritistas, también hay instancias en las que se queda su voz dentro de la estructura del orden legítimo.

Al mismo tiempo, en esta investigación se relacionó la teoría de las tres lógicas de dominio que establece Javier Balsa con el trabajo de Capetillo porque comprendimos que -a fin de cuentas- su proyecto moral espiritista es un embiste feroz en contra de cualquier institución y ente hegemónico que perpetúe el sistema de clases o cualquier forma de explotación y dominio. El ataque al poder hegemónico no solo es representado de forma retórica, sino que es también modelado por la periodista (la idea de vivir acorde a lo que se predica).

Aunque el trabajo de Luisa Capetillo no logró una reestructuración social basada en el espiritismo y el anarco-comunismo, ya que en la actualidad se mantiene en la Isla el sistema de jerarquías sociales, no obstante, su obra es clave para la organización del movimiento feminista de 1970 y para la continuación de la lucha sindical puertorriqueña que ella inició. También fue importante su obra para el desarrollo del espiritismo como práctica cultural de algunos sectores del país, así como la aceptación de otras creencias o

religiones. Según la teoría de Balsa, estos cambios no deben entenderse como concesiones del poder legítimo, sino como las negociaciones de este con la clase subalterna para asegurar su posición de poder dentro del sistema hegemónico. Aun así, concluimos que los cambios que resultan del quehacer literario espiritista de la arecibeña mejoraron de cierta manera la calidad de vida de los grupos oprimidos. Algunos ejemplos del proceso de transformación parcial en las personas que adjudicamos a la labor de Capetillo lo vemos principalmente en los resultados de la organización sindical, la implementación de leyes laborales, la creación del Departamento del Trabajo y Recursos Humanos, las mejoras en el salario, la reducción de jornadas laborales, el derecho al voto femenino universal, la instrucción de la mujer, el acceso a profesiones/oficios y la libertad de vestir ropa más cómoda.

El estudio de contenido que implica esta tesis se elabora en cinco capítulos y todos los temas se mantienen en conexión con el espiritismo. A continuación, resumo las ideas de cada uno de los y los hallazgos más importantes de los temas que componen esta tesis. En el Capítulo 1 ofrezco el contexto histórico que nos ayuda a entender el trabajo literario de la autora. En el mismo explico cómo llegó el espiritismo a Puerto Rico, los movimientos que lo precedieron y el origen teórico de dicha filosofía moral. También, ofrezco información biográfica de la autora que justifica el por qué se inclinó hacia el espiritismo para construir su ideario moralista. Esta primera parte de mi investigación se relaciona profundamente con el Capítulo 2, en este evidencio cómo los textos de la autora parten de reflexiones, observaciones y experiencias personales, aunque también hallamos una gran influencia de autores hombres como Allan Kardec, León Tolstoi, Karl Marx y la figura de Jesús como ejemplo, lo que hace que en ciertos temas se mantenga dentro del

modelo vertical europeo. También, porque todos los movimientos que preceden el espiritismo, así como el positivismo y el sufragio femenino tienen a su vez origen europeo. Si bien Luisa Capetillo encontró en el espiritismo las ideas que se convertirían en la base de su proyecto moral, como intelectual, nunca aceptó una doctrina sin antes explorarla a profundidad y cuestionarla. En ese sentido, Capetillo se presenta en sus escritos como una mujer reflexiva, crítica y muy consciente de que los movimientos filosóficos no son perfectos, lo que culminó con una reformulación atrevida de la doctrina espiritista.

Su disconformidad con la desigualdad social la llevó a ejecutar un ejercicio de inclusiones y descartes con el cual identificó los espacios a mejorar dentro del espiritismo kardecista y cuya solución halló en ideas extraídas de otras filosofías. Otro ejercicio constante que practicó en su narrativa fue la identificación de causa y efecto de cada problema social que aborda en sus escritos. En todo momento, en su obra, no solo apunta los conflictos primordiales que impiden el desarrollo individual y colectivo, sino que además interconectó sus efectos en los distintos grupos oprimidos. Es por esto que, al analizar su trabajo vemos cómo ella acusa directamente a los culpables de las injusticias y desigualdades sociales. Es decir, que su dinámica de creación literaria es: observar, escribir, denunciar, demandar y ejemplificar. Entonces, conjeturamos que el discurso moral espiritista que redacta, no lo autodefine como verdad absoluta, pero sí lo presenta como uno más justo para las clases dominadas, pues el mismo tiene fuertes afinidades con el comunismo, la anarquía y el feminismo, movimientos que en general se caracterizaron por buscar condiciones de vida más dignas para una mayoría explotada.

En el Capítulo 2 de mi investigación enumeré el proceso de construcción del discurso capetillano y realicé un contraste entre el mismo y las posturas de los escritores nacionalistas de finales del Siglo XIX e inicios del Siglo XX. Esta técnica de análisis demostró que la autora no se limitó en hacer los cambios que entendió pertinente al espiritismo kardecista. Ella no dudó en agregar, expandir o eliminar todo aquello que no permitiera la edificación de un sistema de valores espiritista. Es por este motivo que la líder reconoce de forma objetiva que la anarquía, el comunismo y el espiritismo kardecista tienen bases que se contradicen, y por ello, entendió necesario optar por la reformulación. Su obra concilia los movimientos espiritistas, anarquistas y comunista con el fin de luchar con coherencia en contra de la explotación y de la pobreza.

Otro de los puntos que hallé fue que la autora, si bien utiliza una retórica cortante, ella no apoya la violencia, pero tampoco sugiere mantener una actitud inerte ante la agresión que representa el sistema de jerarquías sociales. En su ensayística, ella apuesta por la educación, el sindicalismo y la literatura como las armas de defensa de los subordinados para derrocar el tan opresivo orden hegemónico. Este punto es interesante, porque siendo espiritista y seguidora de Jesús, no pide poner la otra mejilla porque reconoce los niveles inhumanos de explotación que sufre el campesinado y el proletariado. Nos recalca en su obra cómo estos son vilmente atacados por el poder legítimo cuando los jornaleros exigen o intentan buscar una mejor calidad de vida. Es decir que, la periodista transgredió el orden desde la discusión intelectual y revolucionaria en la literatura al asociar en su obra a la figura de Jesús con el espiritismo y el socialismo. Su finalidad es hacer entender a los lectores su análisis sociopolítico mediante la inclusión y apropiación de la figura principal del cristianismo. Esta acción la calificamos

como un acto de rebeldía, como la treta del débil, pues no solo defiende su proyecto moral espiritista desde la figura del Nazareno, sino que además, arremete en contra de las religiones institucionalizadas por ser agentes de subordinación.

La reformulación del espiritismo como proyecto de reconstrucción moral la sindicalista lo acompaña de la adopción del estilo de vida de la santidad laica; por tanto, este estudio desglosó las formas de practicar la ejemplarización en el diario vivir. En el Capítulo 3 argumenté el por qué y cómo ella se propone como modelo de los marginados. Además, asocié su estilo de vida y los valores espiritistas con la santidad laica y expliqué cómo esta manera de vivir permite llevar un mensaje sin imposiciones, lo que era un factor de gran interés para la periodista. La figura y el rol de la santidad laica quedó entonces asociada al espiritismo capetillano a través de acontecimientos y experiencias de su vida íntima que calificamos como transgresores del orden; por ejemplo, no casarse, tener hijos fuera del matrimonio y no bautizar a los hijos. Sobre este punto, también quedó estipulado que, en su vida como escritora de material sindicalista y feminista, Capetillo también rompió con lo establecido al defender en su ensayística la justicia social, el derecho a la educación, el acceso a la salud e higiene y el amor libre. Todo esto nos llevó a concluir que la santidad laica es la forma en que la activista demuestra su compromiso con los más vulnerables y necesitados, pero -sobre todo- es su forma de expresar amor hacia el prójimo y la reflexión constante que requiere el espiritismo que propone. La ejemplificación es una de las formas de instrucción que encuentra factibles e inmediatas, con su estilo de vida nos presenta un plan de escolarización. Entendemos que, al vivir como santa laica, Capetillo demuestra que cree en su proyecto moral espiritista,

que no lo percibe como utópico y que -por ende- el sistema de valores hegemónico es reemplazable y sí se puede construir una sociedad justa.

Asimismo, detallé en el Capítulo 3 qué exactamente, según la autora, comprende llevar una vida como santa laica y cuáles son sus principales objetivos: la defensa de la justicia social y de la educación. Para ello, comparé el espiritismo capetillano con los discursos nacionalistas y sus agendas de los autores masculinos decimonónicos. A través del contraste realizado entre ambos discursos, planteé en mi análisis que su voz es subversiva por seis razones. Las primeras cuatro las resumo a continuación. La primera, porque se opone al sistema de clases que la élite masculina defiende. La segunda, porque no tiene interés en definir al sujeto puertorriqueño, sino garantizar la calidad de vida digna y la justicia social de todas las personas. La tercera, porque incluye a la mujer dentro de la comunidad pensada como ser humano útil y capaz, y no como el vientre fabricante de ciudadanos de bien o como una mera adyuvante del hombre héroe y patriota. La cuarta, porque a pesar de no hablar del tema de la raza, tampoco hace una jerarquización del sujeto blanco sobre el negro o mestizo ni propone el blanqueamiento de la nación, tampoco aboga por el honor del pasado hispano.

La carencia de una textualización directa antirracista que defienda a las personas de raza negra es uno de los puntos más complicados a analizar en la obra capetillana, pues no hay evidencia textual de que la autora incluye o excluye a estos miembros de la población dentro de su comunidad imaginada. Como se mencionó antes, la escritora demuestra constantemente una conciencia de clase y género, la cual vincula en toda su obra. Ella reconoce que todo sistema de jerarquía resulta de construcciones sociales en las que se benefician a sujeto/grupo sobre el otro. Esta idea queda repetida y recalcada en

toda su obra, pero sobre el racismo apenas escribe un breve párrafo en el que defiende a la comunidad china. Aun así, concluimos desde sus silencios sobre la racialización que, su proyecto es inclusivo porque se basa en la idea espiritista de que todas las almas son iguales y la idea anarquista de que todos los seres humanos son útiles y productivos en la sociedad. También, la idea espiritista de que el alma puede reencarnar en cualquier cuerpo y en cualquier parte del mundo.

La manera en la que abordé este fragmento en mi investigación es solo una de las posibles interpretaciones que podemos darle a dicha ausencia temática. Entendemos que, este aspecto del silencio en cuanto al tema racial debe abordarse en el futuro con mayor profundidad. Sugerimos una investigación de la distribución poblacional racial en las fábricas, ya que sus textos se dirigen a los trabajadores. También, el uso de teorías de la identidad racial de origen novomundista, preferiblemente de académicos afrocaribeños, pues estos cuentan con la experiencia de vida del sujeto negro antillano. Entonces, si bien es cierto que Capetillo limita el tema antirracista a las personas chinas que vivían en la Isla, al comparar su obra con la de los criollistas, no encontramos en sus ensayos las posturas eugenésicas de la élite ni una sobrevalorización del sujeto blanco europeo.

Las otras dos razones que catalogamos como subversión son: (la quinta) su desinterés en alcanzar un puesto político administrativo o partidista dentro de la estructura estatal, así como lo hacían la élite nacionalista. La sexta y última razón que la hace una voz transgresora es su manera de imaginarse a la nación, pues distinto a lo que postula Benedict Anderson. Planteamos y ejemplificamos su visión del colectivo y concluimos que ella se imagina una comunidad como apolítica, ilimitada y universal. Decimos apolítica, pues la piensa sin estructuras de gobierno ni instituciones

hegemónicas que rijan al colectivo sino construida en un sistema de valores espiritistas, los cuales incluyen la fraternidad, la honradez, la igualdad y la justicia. También, ilimitada porque la propone desde parámetros globalizantes, pues el espiritismo pretende la hermandad internacional. Para ella, las diferencias histórico-culturales de cada país pasan a un segundo plano, ya que las necesidades básicas humanas son ese elemento que permiten unir a las personas como sociedad mundial. Por último, sostenemos que se la imagina de manera universal porque contrario a lo que sustenta Anderson, la ensayista se imagina a la comunidad bajo el término “humanidad”.

En palabras simples, Capetillo piensa al colectivo como uno coexistivo a la humanidad. Por tanto, hallamos que la arecibeña no tiene interés en una reorganización inmediata del mundo, sino en una lógica, bien hecha y bien pensada. Prefiere poner interés en crear una base para la construcción de la comunidad global, mas entiende que es un proceso a largo plazo que requiere de la multiplicidad de reencarnaciones para que se concrete. Lograr construir un mundo justo no es un proyecto utópico para ella, sino una responsabilidad de cada individuo, quienes deben actuar siempre regidos por la fraternidad, la solidaridad y el amor al prójimo.

Asimismo, encontramos que la manera en la que Capetillo presenta su propuesta es también subversiva a la hegemonía por varias razones. Estas se resumen en que: uno, escribe para ser escuchada, pues se dirige a una audiencia analfabeta. Dos, utiliza la tribuna para dar su discurso, pues ve en las fábricas y en los trabajadores la posibilidad de una alianza, un apoyo a su proyecto moral, contrario a los intelectuales hombres quienes buscaban validación en el clero y en la élite educada (pero excluyente de la mujer). Tres, redacta “literatura independiente”, pues sus textos son un discurso alternativo a la historia

proveída por las instituciones gubernamentales y religiosas. Cuatro, no opta por la novela como género fundacional, sino que escribe un libro de ensayos y tres textos híbridos. Según Centeno Añeses, la autora irrumpe la ciudad letrada mediante el uso del ensayo, género de debate público dominado por los hombres; no obstante, ella con su “lengua víbora, metáfora ésta que representa la ruptura del silencio, invade los sacros recintos de la palabra masculina” (198-9).

Cabe recalcar que el deseo de una sociedad educada fue en general uno de los temas principales en los proyectos nacionalistas (masculinos en su mayoría) en su interés por imaginarse a la nación. De hecho, Anderson explica que en la “última oleada” nacionalista, tras la diseminación del capitalismo industrial invitaba a los “nativos” a las escuelas (213). Ahora, hemos demostrado que su propuesta de alfabetización se diferencia de la criollista en sus objetivos y forma de implementación. El proyecto de escolarización y justicia social del espiritismo capetillano busca asegurar el acceso a la instrucción que históricamente se había reservado para la clase acaudalada, pero al mismo tiempo se niega a apoyar pedagogías de adoctrinamiento. Por eso, la educación, aunque la líder obrera la percibe como un derecho de nacimiento, no defiende un sistema educativo institucionalizado y regido por la administración estatal. La educación que desea es una de fraternidad y solidaridad, de los obreros para los obreros, en la que quienes son más diestros encaminan o educan a los menos diestros; una educación en la que se consideran las capacidades físicas de la persona.

Como santa laica, sus contribuciones didácticas buscan beneficiar a los trabajadores, por eso, la autora toma un rol activo al ejercer como lectora en las fábricas tabaqueras y asume su responsabilidad como espiritista frente a los trabajadores al

seleccionar material con ideas anarquistas, socialistas y filosóficas para así maximizar su conciencia social, lo que se convierte entonces en una dinámica de apropiación y socialización del conocimiento. Por tanto, concluimos también que a pesar de que su propuesta de escolarización responde al modelo vertical, el mismo no pretende ser fija; mas bien, es la manera de iniciar el proceso de ilustración de una población analfabeta, pero la finalidad es la horizontalidad en la que todas las personas se conviertan en diestros educadores. A su vez, su modelo educativo rompe con la verticalidad en el sentido de que no solo pretende enseñar a leer y escribir a los jornaleros, también desea que estos se ilustren entre sí sobre cómo ejercer diferentes tipos de oficios, lo que hace de los individuos seres más diestros, independientes y productivos dentro de la comunidad.

La propuesta moral espiritista capetillana defiende la fraternidad y la solidaridad, es un proyecto comunitario y educativo en miras a la edificación permanente. La alternativa que presenta para el progreso del alma de las personas es un espiritismo reformulado, de corte globalizante, que defiende la igualdad de los humanos sin importar su género, raza u origen. Igualmente lo expone como un proceso de crecimiento individual en respuesta al contacto constante y directo con la sociedad, por lo que las instituciones religiosas no pueden ofrecer fórmulas colectivas para la evolución del alma. Es decir que, son estas organizaciones innecesarias y dañinas para el para la sociedad no únicamente porque apoyan la estructura social de desigualdades, sino porque además se basan una ideología de caridades temporeras y no en transformaciones socioeconómicas permanentes.

Parte de la justicia social que anhela es el acceso a la salud y a los productos de higiene. El tema higienista era “moda” en los discursos fundacionales. Esto se debe a la

relación entre la sanidad y la modernidad/progreso, pero también al interés por justificarlo todo a través de la ciencia, lo que hizo que se utilizara la genética como una herramienta para mantener la jerarquía de razas y para hacer una “limpieza biológica” en la población novomundista. El tema sanitario nos devuelve entonces al asunto racial. Nuevamente, apuntamos que aunque la arecibeña no habla del tema de la situación de los negros y mestizos en la Isla, entendemos que la figura de estos queda incluida en su proyecto por la premisa espiritista que defiende la igualación de las almas. También, porque sus constantes referencias a la universalidad y porque -contrario a los intelectuales hombres- no aboga por jerarquías genetistas ni propone el matrimonio o la mezcla racial como técnica salubrista.

El espiritismo de Capetillo es una conflagración moral en contra del racismo, el clasismo, el machismo y cualquier otra expresión de desigualdad. Aunque su proyecto parte desde el sujeto como ente individual que reflexiona, evalúa y cambia, la individualidad siempre está a favor del bienestar del colectivo, idea que refleja su convicción espiritista. Si explicamos su proyecto de forma gráfica, este tiene forma de pirámide invertida. En la que en el vértice o cúspide está cada sujeto y según esta persona logra practicar la moral espiritista capetillana, en la que impera el amor al prójimo, la fraternidad y la solidaridad, el sujeto se va abriendo y subiendo, interactuando con sus iguales con amor y justicia, beneficiando a las personas de su entorno directo y expandiéndose hasta la base de la pirámide, la cual es la sociedad como entero. Es un proyecto si bien surge desde lo individual, es complejo por la constante reflexión y cambio que requiere del yo para lograr el nosotros; de ahí la parte la responsabilidad que

siente la autora de mostrarse como santa laica y de ejemplificar la espiritualidad dentro de un mundo en el que predomina lo corpóreo.

Mi investigación ha conseguido mostrar que en la obra de Capetillo no hay nada desconectado, no quedan hilos sueltos, sino que cada una de sus ideas es integrada de forma lógica y balanceada dentro de su proyecto de reconstrucción moral espiritista. En el Capítulo 4 ilustré cuál era la situación de salud pública de Puerto Rico a inicios del Siglo XX y el interés genuino de la autora por combatir las causas y condiciones de los problemas de salud del proletariado. Para ella, el déficit de salud e higiene entorpece el avance espiritual, y este déficit es resultado del mismo sistema de clases; las malas condiciones de salud de los trabajadores son consecuencia del salario mísero y la falta de educación. Aunque el movimiento espiritista buscaba dar accesibilidad a servicios de salud mediante la apertura de hospitales, su mentalidad era reactiva porque buscaba dar servicios a las personas ya enfermas, mientras que Capetillo partía de la proactividad, y buscaba que se acogieran medidas que evitaran que las personas terminaran enfermas. Entonces, en sus escritos podemos ver un plan de salud e higiene preventiva de fácil incorporación en el día a día de los campesinos y trabajadores, un plan que ella misma práctica y que es parte de su rutina de vida como espiritista.

Además de escribir sobre el tema de salud, Capetillo incorpora a la mujer en su proyecto. En mi análisis, detallé en el Capítulo 5 cómo Capetillo busca eliminar toda brecha entre clase social y género, por lo que defiende el derecho al voto, a la educación y a la vestimenta cómoda, que pretendían las mujeres de la clase adinerada, pero también apoya las luchas por la igualdad de salario, mejores condiciones laborales, mayor participación política y la equiparación jurídica que exigían las trabajadoras. Ella aboga

por los derechos de la mujer sin importar su trasfondo socioeconómico, reconociendo así que las mujeres pertenecientes a la clase pudiente también estaban en una posición de desventaja en la sociedad. Al hacer esto, Luisa Capetillo eleva la lucha del movimiento cuando justifica la necesidad del sufragio universal para la mujer, sin que se tenga en cuenta su estatus económico, mostrando una vez más que su proyecto moral espiritista es integrador y globalizante.

Asimismo, hemos conseguido apuntar con esta investigación que la ensayista percibe la maternidad desde los parámetros de la educación. La mujer es el primer contacto que tiene el niño o la niña con la educación y por tanto, las mujeres deben tener acceso a la mejor instrucción posible si se desea tener ciudadanos de bien. No obstante, bien se puede identificar una contradicción respecto al tema de la mujer, y es que Capetillo, aunque reconoce que debe haber una armonía entre el padre y la madre en la crianza de los hijos, la mayor responsabilidad sigue recayendo en la mujer. De hecho, cita la lista de acciones del texto “Consejos para las madres” escrito por el autor paraguayo Oscar de Alceda. De esta lista destacamos el primer punto, el cual lee: “Tomad la maternidad como misión grandiosa en la vida” (Valle 96).

A esto, se le debe agregar que en el drama *Influencias de las ideas modernas*, Capetillo indica que una mujer completa debe ser madre, lo que deja ver rezagos de las imposiciones culturales, las expectativas que se tienen de la mujer, los estereotipos y roles de género promovidos por las instituciones religiosas y el patriarcado. Además, contradice su postura anarquista de no imponer ideales, ya que elimina el derecho de la mujer a decidir si quiere experimentar la maternidad o no. Entonces, su pensamiento sobre la maternidad evidencia que por momentos, la autora no logra desprenderse del

discurso dominante. Esto se recalca con en su rechazo al homosexualismo, el sexo por placer o la masturbación, ya que también es una postura alineada con el discurso sexual heteronormativo dominante de la época. A este punto debemos agregar que, el espiritismo venera la reproducción sexual, ya que es necesaria para que se den las reencarnaciones de los espíritus, idea que también influye en el imaginario de la arecibeña. En este sentido, nos erróneo decir que desde el conocimiento y la teoría de género contemporánea, el discurso capetillano se queda corto en su defensa por la justicia social.

En toda su obra, vemos cómo la autora apuesta a la educación y reeducación de las personas para remediar los problemas sociales que aquejan a la sociedad. La educación de la mujer es imprescindible en su proyecto moral espiritista, no solo porque la autora entiende que ningún miembro del colectivo debe quedar fuera de su proyecto, sino que, además, una mujer educada beneficia a la sociedad en los ámbitos político, laboral, social y familiar. Entonces, con una oratoria apasionada, Capetillo describe los abusos que sufren los trabajadores en general, pero también demanda la integración digna y un nuevo rol para la mujer trabajadora en la sociedad (Acosta 63).

En resumen, Luisa Capetillo, fue primeramente espiritista; luego, autora, sindicalista, activista, líder feminista y educadora. Sin embargo, su trabajo no es parte del canon literario de Puerto Rico, seguramente porque sus ideales espiritistas, anarco-comunistas, y feministas representan todavía hoy un problema para el orden dominante religioso. Para algunos académicos, como Acosta, la contribución más importante de Capetillo es que ella: “went beyond the feminist point of view of defending women’s rights; she also criticized some of the abuses that other women, frequently because of

their social class, committed against women workers” (64). Sin embargo, entendemos que la aportación mayor de Capetillo fue reformular el espiritismo y desarrollar un proyecto moral espiritista que no solo defiende los derechos de más mujeres, sino que ampara a todos los grupos explotados por el sistema capitalista y el sistema religioso; es decir, un proyecto que abogaba por el campesinado, el proletariado, por los pobres, los inmigrantes, los enfermos, por los mendigos y las prostitutas. Aquí vemos cómo su mentalidad está nuevamente alineada con el marxismo, filosofía que defiende a todos los oprimidos y quienes sostienen que para lograr la revolución obrera precisan de “la elevación del proletariado a clase dominante” (Marx 57).

Algunas de las recomendaciones para estudios futuros son un análisis sobre la representación del espiritismo en los textos ficcionales de la autora (teatro y cuento), ya que en esta investigación el enfoque principal fue la ensayística de la puertorriqueña. Esta comparación puede focalizarse en los temas principales de la obra capetillana como el amor libre, la salud e higiene, la igualdad social, etc. A su vez, si bien se realiza un contraste entre la obra capetillana y el discurso hegemónico nacionalista, representado en *Insularismo* de Antonio S. Pedreira, entendemos que hay otras posturas masculinas como la de Ramón Emeterio Betances y Pedro Albizu Campos, quienes en sus textos -a diferencia de Pedreira- se imaginan la nación como un estado soberano e independiente tanto de la dominación española como de la estadounidense. Otros campos por estudiar es la temática del espiritismo en la literatura del país, pero también, siendo hoy por hoy una doctrina practicada mayoritariamente por afropuertorriqueños de clase social baja, cómo se da el proceso de sincretización del espiritismo y adopción del mismo en estos grupos y cómo influyó la obra de la autora en ello. Por último, un estudio a profundidad sobre el

tema de raza en el discurso capetillano e investigaciones sobre el desarrollo del periodismo en la Isla, la inclusión de la mujer dentro de ese campo y las aportaciones de la doctrina espiritista, la anarquía y el comunismo en el periodismo obrero.

Obras citadas

- Acosta Belen, Edna. *The Puerto Rican Woman*. Nueva York, EE.UU. Praeger Publishers (1986) Print.
- Aguilar, Alfonso. "Del mesmerismo a la resonancia magnética" *Revista de la Universidad de México*. 22 (2005): 86-88. Print.
- Alonso, Manuel A. *El gíbaro*. Barcelona, J. Oliveres, impresor de S. M. (1849) Online.
- Álvarez Curbelo, Silvia. *Un país del porvenir: el afán de modernidad en Puerto Rico (Siglo XIX)*. Ediciones Callejón. (2001) Print.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica. (1993). Print.
- Anónimo, *El Lazarillo de Tormes*. Real Academia Española. Madrid, España. (2001). Online.
- Arroyo, José. *El espiritismo libre de sincretismos religiosos*. Puerto Rico. Escuela Espírita Allan Kardec Inc. (2013) Print.
- Azize Vargas, Yamila. *La mujer en la lucha*. San Juan: Editorial Cultural (1985) Print.
- *La mujer en Puerto Rico, Ensayos de investigación*. San Juan: Ediciones Huracán (1987) Print.
- Alvarado, Carlos S. "La mente fragmentada: fenómenos disociativos durante el siglo XIX" *Revista Puertorriqueña de Psicología*. 7 (1991): 67-77. Print.
- Barceló Miller, María de F. "Nociones de género en el discurso modernizador en Puerto Rico, (1870-1930)". *Revista de Ciencias Sociales Nueva Época*. 9 (2000) 1-27. Online.
- Ballesteros García, Rosa M. "Soñadoras de dos mundos" *Aposta, Revista de Ciencias Sociales*. 30 (2006): 1-47. Print.
- Balsa, Javier. "Las tres lógicas de la construcción de la hegemonía" *Revista Theomai*. 14 (2006): 16-36. Print.
- Battle, Sonia N. *Ana Roque y el discurso de emancipación femenina burgués decimonónico disfrazado de ficción*. (2012) University of Massachusetts Amherest. Online.
- Bird Soto, Nancy. "Rompiendo el molde o arrancándose el corset: La propuesta educativa de Luisa Capetillo" *Identidades*. 5 (2007): 161-75. Online.

- “Incorporando a las mujeres: Luisa Capetillo y Nuestra América”. *Identidades*. 7 (2009): 59-79. Online.
- Büchner, Ludwig. *Fuerza y materia*. F. Sempere y Compañía, Editores. Valencia, España. (1909). Online.
- Capel Martínez, Rosa M. “La mujer española en el mundo del trabajo, 1900-1930”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. 11 (1980): 141-145. Online.
- Capetillo, Luisa. *Ensayos libertarios*. Tip. Real hermanos. Arecibo, Puerto Rico (1907) Online.
- *Absolute Equality: An Early Feminist Perspective*. (2009) Arte Público Press. Texas, EE.UU. Print.
- *A nation of women: An Early Feminist Speak Out*. (2004) Arte Público Press. Texas, EE.UU. Print
- Carrington, Hereward. *Parapsicología y mediumnismo*. Ediciones Picazo. Barcelona, España (1981): 46. Print.
- Centeno Añeses, Carmen. *Modernidad y resistencia, literatura obrera en Puerto Rico (1898-1910)*. Ediciones Callejón. Puerto Rico (2005). Print.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingeniosos hidalgo Don Quijote de La Mancha*. Lemir 19 (2015). Online.
- Cisterna Jara, Natalia y Lucía Stecher Guzmán. “Diálogos textuales y personales: Carmela Eulate Sanjurjo, Ana Roqué de Duprey y el feminismo puertorriqueño a principios del siglo XX”. *Anclajes*, vol. XXI, núm. 3 (2017): 25-41. Online.
- Cole, G.D.H. *Historia del pensamiento socialista VI: comunismo y sociodemocracia 1914-1931*. (1975) Fondo de Cultura Económica. México. Print.
- Corrales, José R. “Puerto Rico en la encrucijada del 98: retos ante un nuevo milenio”. *Actas del simposio hacia la comprensión del 98: representaciones finiseculares en España e Hispanoamérica*. Editorial Universidad de Costa Rica. San José (2001): 101-118. Online.
- Cortez Cid, Carla. “Emancipación de la Mujer e Higienismo: Desajustes y Tensiones en dos Artículos de Luisa Capetillo” *Escritoras del Siglo XIX en América Latina*. Edición de Sara Beatriz Guardia, Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América. (2012): 299-308. Online.
- Cousin, Victor. *Du vrai, du beau et du*. Didier Libraire Éditeur. (1853). Online.

- Cubano Iguina, Astrid. "Criollos ante el 98: La cambiante imagen del dominio español durante su crisis y caída en Puerto Rico, 1889-1899" *Revista de Indias*. LVII (1997): 637-55. Online.
- Da Silva Neubern, Maurício. "Sobre a Condenação do Magnetismo Animal: Revisitando a História da Psicologia". *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. Brasília. 2.3 (2007): 347-356. Print.
- "Sobre a construção da marginalidade no mesmerismo" *Psico*. 39 (2008): 106-112. Print.
- Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789
https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf
- Diccionario en línea de la Real Academia Española* <https://www.rae.es/>
- Duany, Jorge. "Para reimaginarse la nación puertorriqueña." *Revista de Ciencias Sociales* 2 (1997): 10-24.
- Fernández de Lizardi, José J. *El Periquillo Sarniento*. Biblioteca Virtual Universal. (2003). Online.
- Fernández Martins, Mónica. "La gran familia puertorriqueña: la nación en vaivén". *Polifonía*. 4 (2017): 101-114. Online.
- Ferrer, Christian. *Cabezas de tormenta, Ensayos sobre lo ingobernable*. Utopía Libertaria. Buenos Aires, Argentina. (2004). Online.
- Ferrera, Carlos. "Heterodoxias espirituales y utopías en el siglo XIX español" *Libros de la corte* 16 (2018): 233-252. Print.
- García de la Borbolla, Ángeles. "La santidad en el mundo medieval: Un concepto unívoco y una diversidad de modelos". *21 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra 2000*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (2001): 125-139
- García, Gervasio L. "Economía y trabajo en el Puerto Rico del siglo XIX". *HMex* 38 (1989): 855-78. Online.
- Goldman, Emma. *Anarchism and Other Essays*. The Project Gutenberg EBook. (2000) Online.
- González, Aníbal. *Journalism and the Development of Spanish American Narrative*. Cambridge University Press. New York, USA. (1993) Print.

- González, José L. *El país de los cuatro pisos y otros ensayos*. Ediciones Huracán. San Juan, Puerto Rico. (1981). Print.
- Guerra, Lucia. *La mujer fragmentada: Historias de un signo*. Ediciones Casa de las Américas. La Habana, Cuba. (1994). Print.
- Guzzo, Cristina. "Luisa Capetillo y Salvadora Medina Onrubia de Botana: dos íconos anarquistas. Una comparación" *Alpha 20* (2004): 165-80. Online.
- Heredia Soriano, Antonio. "La filosofía". En: Juretschke, Hans (coord.), *La época del romanticismo (1808-1874)*. *Historia de España*. Menéndez Pidal, Madrid, 35 (1989) 329-420. Print.
- Hernández Aponte, Gerardo A. *El espiritismo en Puerto Rico, 1860-1907*. San Juan: Academia Puertorriqueña de la Historia. San Juan, Puerto Rico (2015). Print.
- Herzig Shannon, Nancy. *El Iris de Paz: el espiritismo y la mujer en Puerto Rico, 1900-1905*. Ediciones Huracán, Inc. San Juan, Puerto Rico (2001). Print.
- Informe sobre el Censo de Puerto Rico 1899*. Departamento de la Guerra, Dirección de Censo de Puerto Rico. Wáshington: Imprenta del Gobierno. (1900).
- Isaacs, Jorge. *María*. Departamento de Publicaciones de la Universidad Externado de Colombia y Universidad del Valle. Bogotá, Colombia. (2005). Online.
- Jiménez Hurtado, José L. "Las ideas positivistas en la América Latina del Siglo XIX" *Derecho y Humanidades* 5 (2008): 91-102. Online.
- Kardec, Allan. *La génesis, los milagros y las profecías según el espiritismo*. Instituto de Difusão Espírita. (2004). Online.
- *El Cielo y el Infierno o la justicia divina según el espiritismo*. Consejo Espírita Internacional. (2010) Online.
- *El libro de le médiums*. Consejo Espírita Internacional. (2011). Online.
- *¿Qué es el espiritismo?* Consejo Espírita Internacional. (2011). Online.
- *El Evangelio según el espiritismo*. Plaza Editorial, Inc. (2011). Print.
- "El espiritismo en su más simple expresión" *Curso Espírita* Web. 8 oct. 2017. <https://cursoespirita.com/wp-content/uploads/EspiritismoSimpleExpresion.pdf>
- Koss, Joan D. "El porqué de los cultos religiosos: el caso del espiritismo"

- en Puerto Rico” *Revista de Ciencias Sociales*. Universidad de Puerto Rico, Río Piedras (1972): 61-72. Online.
- Linse, Ulrich. *Videntes y milagros: La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización*. Siglo Veintiuno. Madrid, España (2002). Print.
- Machado, Leonardo. “Juventud y sexualidad”. *Anuario Espírita*. 1 (2014): 171-4. Online.
- Marcano, Nashieli. *Mediación de espacios identitarios en las escrituras puertorriqueñas de las primeras décadas del siglo XX*. (2013) University of Pittsburgh. Online.
- Marco Vaggione, Juan. “Las familias más allá de la heteronormatividad”, en Cristina Motta y Macarena Saéz, edit., *La mirada de los jueces. Sexualidades diversas en la jurisprudencia latinoamericana*, Siglo de Hombres Editores/American University Washington College of Law, Center for Reproductive Rights, Bogotá, Colombia (2008): p.13-87.
- Mármol, José. *Amalia*. Biblioteca Virtual Universal. (2003). Online.
- Marx, Karl y Frederick Engels. *El manifiesto comunista*. Pathfinder. Nueva York, USA. (1992) Print.
- Matienco Cintrón, Rosendo. *Sobre espiritismo: Colección de artículos*. Tipografía Siglo XX. Ponce, Puerto Rico (1901). Print.
- Martí, Óscar R. “El positivismo del Siglo XIX”. *Teorías de las Ciencias Sociales*, editado por Beatriz Villarreal. (2019): 139-170. Online.
- Martínez Taboas, Alfonso. “Una historiografía de la hipnosis: desde los tiempos de Mesmer y Charcot, hasta el presente” *Revista puertorriqueña de Psicología*. 11 (1998): 39-63. Print.
- Mariño, Henrique. “Luisa Capetillo, la anarcofeminista que se enfrentó a la Justicia por usar pantalones” *Público* Web. 3 sep. 2017.
<https://www.publico.es/sociedad/luisa-capetillo-feminista-pantalones.html>
- Medina-Vincent, María. “El papel de las trabajadoras durante la industrialización europea del Siglo XIX. Construcciones discursivas del movimiento obrero en torno al sujeto ‘mujeres’”. *Fòrum de Recerca*. 19 (2014): 149-163. Online.
- Meléndez Badillo, Jorell A. “Imagining resistance: organizing the Puerto Rican southern agricultural strike of 1905” *Caribbean Studies* Vol. 43, No. 2 (2015): 33-81. Online.
- “Expresiones anarquistas dentro de la prensa y la cultura proletaria puertorriqueña de principios del siglo XX (1899-1911)” ponencia en *2nd Annual North American*

Anarchist Studies Network Conference Toronto, Canadá (2011): 1-13. Web. 26 may. 2020.

http://kalathos.metro.inter.edu/kalathos_mag/publications/archivo10_vol6_no1.pdf

Meléndez Badillo, Jorell A. y Nathan J. Jun. “Luisa Capetillo, Anarchist and Spiritualist: A synthesis of the irreconcilable”. *Without Border or Limits: An Interdisciplinary Approach to Anarchist Studies* (2013):177-83. Cambridge Scholars Publishing. Online.

Miller, Paul G. *Historia de Puerto Rico*. Rand McNally & Company. Chicago, IL. (1922) Online.

Montiel, Luis. “Síntomas de una época: magnetismo, histeria y espiritismo en la Alemania romántica”. *Asclepio, Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*. 58 (2006): 11-38. Print.

Moscoso, Francisco. “Desde la represión y el analfabetismo” *Educación Obrera Puertorriqueña, Claridad* (2014) Web. 15 may. 2014.
<http://minhpuertorico.org/index.php/in-english/2681-francisco-moscoso--claridad?format=pdf>

Moulines, Carlos U. “La génesis del positivismo en su contexto científico”. *Diánoia*. 21 (1975): 31-49. Online.

Murillo Torecilla, Javier y Reyes Hernández Castilla. “Hacia un concepto de justicia social” *Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*. 9 (2011): 8-12. Online.

Nolte, Die Krise des liberalen Systems und die faschistischen Bewegungen (Munich, 1968), pág. 385

Novella, Enric J. “El discurso del yo: el espiritualismo psicológico en la cultura española de mediados del siglo XIX”. *Asclepio* 65 (2013) Web. 12 feb. 2019.
<http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2013.13>.

Núñez Molina, Mario A. y Marisol Camacho Santiago. “Las prácticas espiritistas y el tratamiento del alcoholismo: un estudio explorativo” *Caribbean Studies* 24 (1991): 150-74. Print.

Oleza, Joan. “Espiritualismo y fin de siglo: convergencia y divergencia de respuestas”. *Imágenes de Francia en las letras hispánicas* (1989): 77-82. Print.

----- “El movimiento espiritualista y la novela finisecular”. Edición digital a partir de

Romero Tobar, L. (ed.), *El siglo XIX*, vol. II, y en V. García de la Concha, (dir.),

Historia de la literatura española, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, pp. 776-794 Web. 12 feb. 2019. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-movimiento-espiritualista-y-la-novela-finisecular/>

- Osuna, Juan J. *A History of Education in Puerto Rico*. S.J. (1949): 626, 629. Print.
- Payne, Stanley G. *El Fascismo* Alianza Editorial. Madrid, España (2014). Online.
- Pedreira, Antonio S., . *Insularismo: Ensayos de interpretación puertorriqueña*. San Juan, Puerto Rico. Editorial Plaza Mayor (2001). Print.
- Pérez Ortiz, Melanie. “Género, modernidad, letras y ley”. *OP. CIT. Revista del Centro de Investigaciones Históricas*. (2006-2007): 47-57.
- Platt, Sarah V. “Una breve historia de Puerto Rico desde una mirada feminista”. *IV Coloquio sobre la investigación de historia de las mujeres en Puerto Rico y el Caribe*, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Utuado (2015): 1-12. Online.
- Priore, Mary. *Do outro lado: a história do sobrenatural e do espiritismo*. Planeta. São Paulo, Brasil (2014). Print.
- Quereilhac, Soledad. “Sociedades espiritualistas en el pasaje: entre cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910)” *Prismas Revista de Historia Intelectual* 16 (2012): 183-186. Print.
- Quintero Rivera, A.G. *Conflictos de clase y política en Puerto Rico*. Ediciones Huracán (1986). Print.
- Rama, Angel. *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte. Hanover, USA. (1984). Print.
- Ramos, Julio. *Amor y anarquía: Los escritos de Luisa Capetillo*. San Juan: Ediciones Huracán (1992). Print.
- Rangel Bernal, Laura. “Producción de discursos sobre sexualidad en la escuela y heteronormatividad: El caso de un profesor de Biología” *Revista de El Colegio de San Luis* (2018): 269-90. Print.
- Rangelova, Radost A. *House, Factory, Beauty Salon, Brothel: Space, Gender and Sexuality in Puerto Rican Literature and Film* (2009) University of Michigan. Online.
- Richards, Vernon. *Malatesta: Pensamiento y acción revolucionaria*. Utopía Libertaria. Buenos Aires, Argentina (2007). Online.
- Rodríguez Pastor, José. “La campaña antituberculosa en Puerto Rico”. *Informe presentado al Comisionado de Sanidad de Puerto Rico, en agosto, 1932*. Oficina

- Sanitaria Panamericana. Puerto Rico (1933): 580-99. Online.
- Rodríguez Vázquez, José J. *El sueño que no cesa. La nación deseada en el debate intelectual y político puertorriqueño 1920-1940*. Ediciones Callejón. (2004) Print.
- Rójas, Fernando de. *La Celestina*. Brittle Books Project, Main Library, University of Illinois at Urbana-Champaign. (2012). Online.
- Román-Odio, Clara. “Análisis de ‘*Mi opinión*’ de Luisa Capetillo de Perón” *Digital Kenyon: research, Scholarship, and Creative Exchange*. (2020): 1-12. Online.
- Romeu, José A. *Panorama del periodismo puertorriqueño*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico (1985). Print.
- Romeu Toro, Carmen A. *Espiritismo, transformación y compromiso social. Historia de la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal en Puerto Rico (1930-1980)* Publicaciones Gaviota (2015). Print.
- Rothe, Thomas. “La mujer en el discurso nacionalista puertorriqueño de la primera mitad del siglo XX: Hitos de la raza de María Cadilla de Martínez” *Meridional, Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*. 7 (2016): 227-250.
- Roqué, Ana. *Luz y sombra*. Instituto de Cultura Puertorriqueña y Editorial de la Universidad de Puerto Rico. (1994) Print.
- Sala Sanahuja, Joaquim. “El anarquismo hoy” *El Ciervo*. 728 (2011): 32-3. Online.
- Saldivia Berglund, Marcela. “Espiritismo as a Literacy Strategy of Gender Representation and Cultural Resistance in Nineteenth-Century Puerto Rican Fiction” *Identidades Revista Interdisciplinaria de Estudios de las Mujeres y el Género* 4 (2007): 31-55. Online.
- Sancholuz, Carolina. “Literatura e identidad nacional en Puerto Rico (1930-1960)” *Orbis Tertius*. 4 (1997): 1-13.
- Santa Biblia*. Casa Promesa (2003). Print.
- Sarmiento, Domingo F. *Facundo o civilización y barbarie*. Biblioteca del Congreso de la Nación Argentina. (2018). Online.
- Scarano, Francisco A. “Desear el jíbaro: Metáforas de la identidad puertorriqueña en la transición imperial”. *Illes I Imperis*. 2 (1999): 65-76.
- Shaffer, Kirwin R. *Black Flag Boricuas: Anarchism, Antiauthoritarianism, and The Left in Puerto Rico, 1897-1921*. University of Illinois Press (2013). Online.

- Silva Gotay, Samuel. *Catolicismo y política en Puerto Rico, bajo España y Estados Unidos, siglos XIX y XX*. Editorial Universidad de Puerto Rico (2005). Print.
- Sommer, Doris. *Ficciones fundacionales*. Fondo de Cultura Económica. (2004) Print.
- Tinajero, Araceli. *El lector en la tabaquería: historia de una tradición cubana*. Editorial Verbum (2007). Print.
- Toba Igualada, Consuelo y Ricardo Gil Otaiza. “Desde una organización tradicional-vertical hacia una organización basada en la horizontalidad y la participación. Una visión andragógico-gerencial”. *Visión Gerencial*. 2 (2009): 398-414. Online.
- Tolstoi, León. *Mi confesión*. Acantilado. (2008). Online.
- *El reino de Dios está dentro de vosotros*. EPub Libre. (2016). Online.
- Valle Ferrer, Norma. *Luisa Capetillo, Pioneer Puerto Rican Feminist*. Peter Lang Publishings Inc. (2006). Print.
- *Luisa Capetillo, Obra Completa. Mi patria es la libertad*. Departamento del Trabajo y Recursos Humanos. (2008). Print.
- Vega, Bernardo y César Andreu Iglesias. *Memorias de Bernardo Vega: contribución a la historia de la comunidad puertorriqueña en Nueva York*. Ediciones Huracán (1977): 53-60. Print.
- Vélez Camacho, Myrna I. *Grupos feministas en Puerto Rico, logros y luchas en busca de la equidad del género (1971-2006)*. Publicaciones Puertorriqueñas (2008). Print.
- Vidal Rodríguez, Rayza. *El teatro de Luisa Capetillo. Signos para un espectador popular* (2016) Universidad de Puerto Rico. Online.
- Wilkey, Cynthia. *Womoon Rising: Feminist Spirituality and its Impact on the Modern Women's Movement in the United States*. (1997) The Ohio State University. Online.
- West Durán, Allan. “Ética y Eros del escuchar: Luisa Capetillo en traducción” *Identidades Revista Interdisciplinaria de Estudios de las Mujeres y el Género* 4 (2007): 61-70. Online.
- Zeno Gandía, Manuel. *La charca*. Biblioteca Virtual Universal. (2003). Online.

VITA

Completing a doctorate degree in Romance Languages and Hispanic Literature has broadened my knowledge of the varied historical contexts and sociopolitical dynamics of the Latin American continent. Through my experiences in the academy, I came to better understand the complexity of the conflicts in our communities, the interconnections between racial, social class and gender discourse, the importance of the voices of resistance, the socioeconomic struggles, the political transformations achieved, and innovations in the art of writing, embodied in multiple literary genres by authors of different nationalities, but sharing a genuine interest in the future of Las Americas. In other words, today I can better appreciate our background and the common themes that bind people often far removed from one another - both in time and geographically - and from these insights help in my own small way to fulfill their vision of a more prosperous and equitable future.

I was born in Carolina, Puerto Rico and moved to the United States in 2010. My interest in reading and writing emerged at a very early age and sparked my decision to study first journalism and then creative writing. However, I knew that I was capable of even more. My desire to grow as an author and educator led me to the University of Missouri in Columbia, where I had the honor of meeting wonderful professors, interacting with colleagues from other countries, and facing and overcoming academic and professional challenges.

My greatest satisfaction in completing this doctoral program derives from knowing that it has not only made me an academic but has also contributed significantly to my ongoing development as an educator and writer.