



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Subalternidades femeninas: la autorrepresentación como resistencia

Mariana Espeleta Olivera



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – Compartir Igual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE BARCELONA
FACULTAT DE FILOSOFIA

SUBALTERNIDADES FEMENINAS: LA AUTORREPRESENTACIÓN COMO RESISTENCIA

Doctorado en Ciudadanía y Derechos Humanos

Doctoranda: Mariana Espeleta Olivera

Directoras de Tesis: Dra. Fina Birulés Bertrán
Dra. Beatriz Ferrús Anton

Barcelona, España
Junio de 2015

ÍNDICE

RESUMEN

DEDICATORIA

AGRADECIMIENTOS

Capítulo 1 INTRODUCCIÓN.....	11
1.1. Las primeras preguntas y las primeras hipótesis.....	11
1.2. El problema.....	12
1.3. Elección de un marco teórico.....	13
1.4. Aspectos metodológicos.....	20
1.5. Elección de casos.....	21
1.6. Distribución de contenidos.....	23
1.7. Sobre Gramsci su vida y su obra.....	26

PARTE I MARCO TEÓRICO

Capítulo 2	
ESTADO, HEGEMONÍA Y REPRESENTACIÓN.....	35
2.1. La noción de Estado integral.....	36
2.2. La noción de hegemonía y aparatos hegemónicos.....	42
2.3 La representación: aspectos ideológicos y discursivos.....	48
2.4. Conclusiones de capítulo.....	59

Capítulo 3	
NOCIÓN DE LA SUBALTERNIDAD: DE GRAMSCI A SPIVAK.....	61
3.1. Grupos subalternos en Gramsci.....	62
3.2. Teorías de la subalternidad y la EES.....	70
3.3. Spivak y el subalterno.....	73
3.4. Conclusiones de capítulo.....	76

Capítulo 4	
EL ESTADO Y LA SUBALTERNIDAD DE LAS MUJERES COMO FORMA HEGEMÓNICA.....	79
4.1. Gramsci y la “cuestión sexual”.....	81
4.2. La noción de género.....	88
4.3. Economía política y ordenamiento sexual.....	90
4.4. Dominación sexual y Estado moderno.....	92
4.5. De la (falsa) división entre lo público y lo privado.....	96
4.6. Sociedades pre-capitalistas y dominación sexual.....	99
4.7. Nación y género.....	103
4.8. Conclusiones de capítulo.....	107

Capítulo 5	
RESISTENCIA.....	111
5.1. Pensar en la resistencia desde Gramsci.....	112
5.2. Resistencia, emancipación y subjetividad.....	114
5.3. Las teorizaciones y las nociones de resistencia.....	118
5.4. Feminismo, subalternidad y resistencia.....	133
5.5. Conclusiones de capítulo.....	138
PARTE II	
ANÁLISIS DE CASOS	
Capítulo 6	
HEGEMONÍA DE GÉNERO EN MÉXICO.....	143
6.1. Participación y lucha de las mujeres durante el conflicto armado de la Revolución Mexicana.....	144
6.2. Los gobiernos revolucionarios, la construcción de la hegemonía y las mujeres.....	148
6.3. Periodo de la consolidación hegemónica corporativa.....	156
6.4. Proyecto eugenésico y mestizaje.....	160
6.5. Representaciones: cultura popular e imaginarios.....	166
6.6. Mujeres Patria: Adelitas y madrecitas santas.....	172
6.7. Conclusiones de capítulo.....	180
Capítulo 7	
“VIVAS SE LAS LLEVARON, VIVAS LAS QUEREMOS”	183
7.1. Juárez como paradigma de la ciudad de frontera, en el marco de la globalización neoliberal.....	185
7.2. Hegemonía: control social, feminicidio y cuerpos de frontera.....	187
7.3. Las organizaciones de mujeres y las madres: representantes, representadas.....	192
7.4. Procesos de subjetividad, autorrepresentación y resistencia.....	201
7.5. Conclusiones de capítulo.....	210
Capítulo 8	
LAS “PATRONAS” DE VERACRUZ.....	213
8.1. Las Patronas.....	214
8.2. Espejos y representaciones.....	221
8.3. La cocina como espacio político.....	227
8.4. La Teología de la Liberación como “filosofía de la praxis”	231
8.5. Pedagogía de la lucha, subjetividad y resistencia.....	235
8.6. Conclusiones de capítulo.....	242
CONCLUSIONES.....	245
ANEXOS.....	253
BIBLIOGRAFÍA.....	281

Resumen

Desde el punto de vista de la teoría gramsciana en diálogo con la teoría feminista, el presente trabajo propone un marco teórico para pensar la manera en la que se construye políticamente la subalternidad de las mujeres como elemento indispensable de los proyectos hegemónicos, así como las posibilidades de resistencia a esta dominación, particularmente a través de la autorrepresentación. En la segunda parte se utiliza este marco teórico para revisar la construcción de la hegemonía de género en el México postrevolucionario, y dos casos de colectivos de mujeres en resistencia: Las madres de las muertas y desaparecidas de Ciudad Juárez, y las “Patronas” de Veracruz.

A las mujeres que se organizan y luchan
A las que he visto en primera línea frente al ejército, anónimas
A las que buscan a sus hijas e hijos desaparecidos
A las Patronas que son conocidas y a las que no
A todas las que sueñan con la emancipación
A mi abuela, que me enseñó a leer

Agradecimientos:

Muchas personas e instituciones me han acompañado durante este proceso que además de ser académico, es un proceso de introspección, reto y viaje emocional. Sin todos ellos no hubiese sido posible llegar hasta aquí. Agradezco enormemente a cada uno de ellos:

A mi universidad de origen, el ITESO, por permitirme ausentarme estos años de mi puesto, sabiendo que al volver encontraría –como fue- mi trabajo digno y gratificante esperándome: gracias a mis compañeros y compañeras que forman parte de esta institución y han creído en mí, apostado por mí, y acompañado mi proceso en la distancia.

Por las condiciones económicas para vivir y estudiar fuera de mi país, por considerarme entre miles otros solicitantes gracias al Ministerio de Cooperación Española (Beca MAE-AECID), y al CONACYT México por sus respectivas becas.

A mi familia, mis padres y mi hermana que me han apoyado incondicionalmente en esta y en todas las etapas de mi vida. Gracias por los trámites larga distancia y el amor larga distancia.

A mis maestras que me han formado en feminismo y pensamiento crítico, es imposible nombrarlas a todas, pero en especial a Lourdes Benerías por su cercanía, confianza y consejo.

Al Seminari Filosofia i Gènere, de la Universitat de Barcelona, por ese espacio fantástico para compartir y pensar.

A mis directoras y amigas Fina Birulés y Beatriz Ferrús. Por su paciencia ante mi terquedad, su guía siempre alentadora, nunca impositiva, sensible y sabia. Me hicieron las preguntas que me impulsaron a pensar más allá y las observaciones que me ayudaron a ser crítica de mi propio trabajo.

A Stefan Pimmer, sin cuyo consejo, guía e infinita paciencia, nunca hubiera podido emprender este proyecto. Gracias por introducirme en Gramsci, por todos los libros imposibles de conseguir, el tiempo, los chocolates y las risas gramscianas.

A Mauricio Zabalgoitia, por su lectura atenta, consejo sabio, apoyo incondicional, por permitirme saquear su biblioteca todas las veces que fue necesario y soportar mis monólogos interminables.

A Fernanda Bustamante, compañera de biblioteca, aliada editorial y cómplice de mis frustraciones y alegrías cotidianas.

A Dr. Por todos los días y todas las horas de compañía silenciosa y afecto incondicional.

A Adriana Arista, que me guio por los laberintos de las becas y la burocracia, que me enseñó tantos secretos de la sobrevivencia en Barcelona y ha sido amiga inseparable.

A Pilar, Meri y Nagore, por su amistad, su complicidad y por todas las horas de formación feminista independiente, que hicieron este trabajo menos solitario y mucho más feliz.

A Gabriela, Karen, Lourdes, Nelly, Jorge, Diego, Mateo por leerme, corregirme, aconsejarme, abrazarme, protegerme, alojarme, alimentarme y ayudarme de mil maneras en los momentos finales en los que estaba tan ocupada, que no podía ni freírme un huevo.

A mis amigos de Guadalajara: Dunia, Paola, Marco, Sinclair, Redman, Riqui, Sofi... que a veces por larga distancia y otras en persona tuvieron que soportar mis dudas, quejas, arranques de entusiasmo, discursos feministas y gramscianos, por apoyarme siempre y decirme: tu puedes.

A Iliana y Javier por su invitación a Veracruz, por compartir información conmigo, por su generosidad y compromiso con la lucha: gracias compañeros.

A mis amigas y amigos... en realidad mi familia en Barcelona, que dieron el soporte afectivo y a veces material que sostuvo y alimentó mi vida en esta ciudad a lo largo de todos estos años: Jessica, Ivy, Sai, Arabella, Rodney, Shari, Benjamín, Jaime, J.J., Poncho, Valquiria, Misael, Karla, Sami, Marcos, Ju, Teresa, Juantxín, Alex, Diego, Breixo, Kader, Seila, Erika... la lista es mucho más larga que el espacio de esta hoja.

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

1.1. Las primeras preguntas y las primeras hipótesis

A lo largo algunos años de experiencia como participante en diversos movimientos sociales en México, primero como estudiante y luego como profesionista especializada en Derechos Humanos, siempre hubo algo que me llamó poderosamente la atención: el protagonismo, arrojo y determinación de las mujeres campesinas, indígenas y trabajadoras. Una y otra vez, aparecían al frente de las marchas, acampaban en plazas ante los edificios administrativos, protagonizaban huelgas de hambre y desplegaban toda clase de recursos a cual más imaginativos para defender sus derechos, sus tierras, su cultura. A menudo, encontré que sus acciones están cargadas de complejos elementos simbólicos, y me pareció que sus mensajes cuestionaban y subvertían el orden por el cual ellas son las marginales de los marginales.

¿Por qué las mujeres? Es una pregunta que a menudo hice en las sesiones de organización y trabajo. Tal vez el hecho de que muchas no percibieran un salario les permitía organizar su tiempo para participar, pero en verdad estas mujeres tienen jornadas de trabajo extenuantes. De allí se desprende otra cuestión: la mayoría de estas mujeres en edad reproductiva son madres, y frecuentemente explicitan su maternidad como elemento constitutivo de su identidad política. En los plantones de muchos días, llevan a sus niños pequeños, y reproducen en los campamentos una vida doméstica.

¿Acaso la maternidad no es –en el discurso y en términos prácticos– un impedimento para la lucha política? ¿Tal vez la manera como estas mujeres interpretaban su maternidad y su lugar en el mundo, como mujeres, es distinto del lugar en el que el discurso dominante las posiciona?

Con el paso del tiempo, las imágenes de estas mujeres han seguido presentes en mi mente, y fueron sumándose las imágenes de las acciones de otras mujeres marginales en otras partes del mundo. En diciembre de 2010, visité los campos de refugiados saharauis en Argelia, allí igualmente me sorprendió el carácter, la valentía, la lucha y los logros de las mujeres saharauis, tan profundamente distintas de las

mexicanas, pero tan parecidas en su calidad de agentes de cambio. A ellas dediqué la investigación de mi tesina de máster.

Cuando comencé el planteamiento para este trabajo, partí de la intuición de que en estas mujeres que luchan, se constituyen como sujetos colectivos que buscan defender y mejorar sus condiciones de vida, existe una forma particular de reflexión y construcción subjetiva que está profundamente atravesada por el género; incluso, la marca de género es el elemento que informa, articula y resignifica constantemente estas luchas. Pero ¿acaso estas mujeres no reproducen el orden patriarcal, anteponiendo el bienestar de otros al suyo propio, pasando penurias para defender con uñas y dientes lo que muchas veces luego les es expropiado? ¿Hay en su lucha, consciencia de su opresión particular en tanto mujeres, y una voluntad de avanzar hacia la ruptura de esta opresión? Observando distintos casos, me encontré con procesos abiertos, contradicciones, avances y retrocesos.

Finalmente, la cuestión de fondo sobre la que aterrizan todas estas preguntas, es la posibilidad de transformación. Es una búsqueda personal y académica por aprehender aquellas experiencias, caminos y herramientas, que puedan ayudar a comprender cómo sucede – y acaso como pudiera replicarse– el movimiento emancipatorio que, desde los recursos más mínimos, emprenden estas mujeres. Quisiera que mi trabajo pudiera aportar algunas pistas que facilitaran este conocimiento, fueran útiles para reflexionar y alimentar otras prácticas posibles, otros movimientos de ruptura.

1.2. El problema

Si de acuerdo con la teoría feminista, dentro del marco de las diferentes relaciones de opresión –económica, étnica, etc.– el género es uno de los aspectos principales a través del cual se produce la desigualdad, asentada en un régimen social en el que lo femenino y las mujeres, ocupan una posición de inferioridad respecto a los masculino y los hombres; y si a través de la construcción de la identidad de género de las mujeres se establece una subjetividad que reproduce dicha desigualdad, ¿cómo es que las mujeres –especialmente las mujeres cuya existencia está atravesada por formas múltiples de opresión– se constituyen como agentes de cambio? En otras palabras, el problema puede situarse en la contradicción que existe entre la producción de sujetos oprimidos,

y su impulso de rebeldía. Por otro lado, y tomando en consideración la limitación de los recursos materiales y simbólicos con los que estos sujetos –mujeres, campesinas, pobres, indígenas– cuentan, ¿Qué estrategias utilizan?

Por último, todas estas cuestiones no pueden pensarse sin tomar en cuenta el proceso y la subjetividad política que suceden con las experiencias de resistencia: las tensiones que se producen al interior de los sujetos cuando se rebelan a ciertas relaciones de opresión, y a la vez asumen otras. También las transformaciones de la personalidad, la posición de autoridad, la forma en la que se conciben a sí mismas, y la manera nueva en la que interpretan su condición de desigualdad, anteriormente quizá normalizada por las relaciones cotidianas.

1.3. Elección de un marco teórico

Durante la preparación de los materiales preliminares para este trabajo, pensé en la utilidad del enfoque teórico de los estudios culturales, y para explicar la relación de desigualdad descrita en el problema, me propuse utilizar la noción de subalternidad, en el entendido de que dicho concepto permite la explicación del fenómeno de la subordinación de las mujeres, tanto en el plano simbólico, como en el plano de las relaciones materiales, y que a su vez, la categoría de subalternidad implica pensar en la dominación, pero también en la resistencia.

Los trabajos de Gayatri Spivak fueron mi punto de partida, pues la polémica iniciada por su concepto de subalternidad –a partir de la idea de que el subalterno “no puede ser escuchado” (último matiz respecto al inicial: “no puede hablar”)– particularmente referido al sujeto subalterno femenino, proporcionó a esta tesis una reflexión que centró buena parte de la propuesta del proyecto inicial, por su consistencia con aspectos observados en la realidad: la imposibilidad de las mujeres subalternas de ser escuchadas en sus propios términos, o incluso, la carencia de un lenguaje propio desde el cual poder pensarse de manera distinta al rol asignado por su construcción social. En aquellos momentos tenía en mente los testimonios de Rigoberta Menchú¹ y

¹ Rigoberta Menchú Tum (Guatemala, 1959). Premio Nobel de la Paz en 1998, Rigoberta es una líder indígena maya quiche, defensora de los Derechos Humanos, denunció el régimen militar y las atrocidades de la guerra civil guatemalteca que tuvo lugar entre 1960 y 1996. Su testimonio de vida *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Burgos, 1983) es una de las obras testimoniales más

de Domitila Barrios² y las circunstancias por las cuales tuvieron que aprender a hablar (en este caso, literalmente: castellano) para poder hacerse escuchar, pero también del proceso a través del cual, a la par que emergía un lugar de enunciación, iba conformándose un sujeto político y un proyecto de resistencia.

Por otro lado, la categoría de subalterno permite dar cuenta de la existencia marcada por relaciones de dominación que trascienden la perspectiva meramente económica, y deben ser entendidas dentro de un complejo conjunto de variables como el sexo y la etnicidad que interactúan –a veces de manera contradictoria– en los sujetos y dentro de un mismo sistema de relaciones/opresiones.

El interés del presente trabajo por la cuestión de los aspectos políticos y sociales, radica sobre todo, en la búsqueda de las posibilidades transformadoras, a partir del entendimiento de que la dominación no solamente se ejerce dentro del plano económico y en función del uso de la fuerza, sino también por medio del consenso y a través de los planos simbólico y cultural; y en la manera en la que los sujetos son comprendidos –representados– por el conjunto social y por ellos mismos. Esta compleja trama de relaciones, resulta aún más evidente al conjugar las dominaciones patriarcal y capitalista, por ello, las posibilidades de transformar estas relaciones, necesariamente implican pensarse desde estos planos. El pensamiento de Spivak aporta interesantes elementos en su abordaje crítico al problema de la representación, de los espacios dialógicos y de la violencia epistémica.

En el trabajo de James Scott (2003), *Los dominados y el arte de la resistencia*, encontré una aproximación interesante para pensar en las estrategias de quienes él llama “débiles” (o subordinados), una noción que denomina a estas formas de lucha y organización como “resistencia”. Me pareció particularmente interesante el planteamiento de Scott, que relaciona las estrategias de resistencia con la cultura popular, y establece que “resistir” es una acción catalizadora y dinamizadora de la

conocidas y estudiadas por la controversia despertada en cuanto a la veracidad fáctica de ciertos hechos personales, versus la veracidad del drama colectivo que Rigoberta intenta mostrar con su narración.

² Domitila Barrios de Chungara (Catavi, Bolivia, 1937-2012). Fue una luchadora social, que desde muy joven denunció las condiciones de explotación de los mineros de su región. Protagonizó varios actos de resistencia en contra de las dictaduras de René Barrientos Ortuño y de Hugo Banzer Suárez. Se atribuye a ella el inicio del movimiento que derrocó a Banzer. Su testimonio *Si me permiten hablar... testimonios de Domitila una mujer de las minas de Bolivia* (Viezzler, 1981), publicado originalmente en 1997, ha sido traducido a varios idiomas.

conformación de sujetos políticos. Además, entre las estrategias observadas por Scott, encontré que en el nivel de los discursos y las representaciones, la resistencia se produce en la reelaboración o en la subversión del contenido y del orden simbólico que mantiene las estructuras de dominación; justo de la manera en la que me parecía, se explicaban muchas de las acciones de aquellas mujeres en quienes pienso cuando escribo este trabajo.

A partir del conjunto de autores inicialmente explorados, mis líneas de investigación seguían una tendencia dispersa que no proveía un marco explicativo del todo consistente. Se presentó como una clara dificultad la utilización de enfoques tan diversos (feminismo, estudios culturales, estudios poscoloniales...), a veces vinculados únicamente de manera superficial, sin unidad teórica ni semántica³. Particularmente, la categoría de subalterno resultó problemática en tanto que su contenido conceptual varía según los autores, y además, la controversia iniciada por Spivak ha repercutido en una enorme diseminación de su uso y de su crítica. Por esta razón, emprendí una investigación ordenada de “subalterno” que diera cuenta de su origen y sus principales acepciones con el fin de establecer –o desechar– su utilidad para cumplir los objetivos del trabajo.

La reconstrucción de “subalterno” me llevó a la lectura directa de Gramsci y de sus estudiosos. Este proyecto de lectura fue planteado de manera complementaria, pues el trabajo del marxista figuraba más bien como un antecedente del marco inicialmente elegido para esta tesis, en la idea de que el postmarxismo y los estudios culturales habían superado ya, el poder explicativo de la teoría gramsciana para las realidades contemporáneas. Sin embargo, las primeras lecturas de Gramsci y sus actuales comentaristas fue dando cuerpo a una perspectiva teórica que en su conjunto, es capaz de poner nombre, orden y relación a todas las cuestiones que hasta ese momento parecían formar parte de una galaxia de asuntos dispersos. Lógicamente – como mucho se ha argumentado a este respecto– el trabajo históricamente situado de Gramsci, no puede utilizarse de forma mecánica y sin traducción, para explicar de manera inmediata realidades para las que nunca fue pensado; él mismo, es muy enfático respecto al peligro de descontextualizar, cuando emprende el estudio de Maquiavelo y

³ Observaciones aportadas gracias al Seminario de Filosofía y Género: Universidad de Barcelona, Grupo de investigación “Creación y pensamiento de las mujeres” “CiPD”, diciembre 2012.

Marx, o la crítica a Croce y Bujarin. Tampoco –como se explicará más adelante– resulta útil el uso simplista de sus nociones, particularmente cuando pretenden aplicarse de manera aislada del conjunto teórico al que pertenecen, porque Gramsci las concibe siempre como correlatos. Sobre algunos aspectos generales de la teoría gramsciana y mi posición de lectura se tratará en el apartado siguiente a esta introducción.

La obra de Antonio Gramsci tiene siempre un propósito político; sus teorizaciones pretenden explicar realidades concretas con el fin de transformarlas, pero a diferencia del marxismo dogmático, que enfatiza la estructura como fuente de toda la realidad social existente, la propuesta gramsciana incorpora las dimensiones cultural y política como elementos indisociables para explicar y superar las relaciones de dominación. Del conjunto de su trabajo, surge una teoría política a la que él mismo se refiere como “filosofía de la praxis”, y que utilizada como marco, provee un contenido conceptual y una propuesta metodológica que permite establecer un itinerario y un campo semántico útil para la comprensión de los mecanismos de dominación, los procesos de subjetivación política y las posibilidades de resistencia de los sujetos particulares de este trabajo de investigación.

Sin embargo, Gramsci se ocupa poco de la subalternidad particular de las mujeres, su teoría requiere articularse con perspectivas feministas que permitan adaptar las categorías originales, al análisis específico de la dominación-resistencia de las mujeres, ampliando el espectro de la teoría gramsciana. La utilidad de esta labor no ha pasado desapercibida para algunas teóricas feministas que han emprendido esta tarea de incorporación en su trabajo desde perspectivas muy diversas (más adelante retomaré este aspecto).

Luego de la lectura de Gramsci, el marco teórico inicialmente pensado se modificó por completo: la categoría de subalternidad no puede ser el hilo conductor del trabajo, porque la subalternidad es un efecto, pero no una causa; sirve para nombrar una posición, pero no la explica, ni puede –como categoría– dar cuenta de las posibilidades de ruptura y resistencia. Se requiere entonces un ángulo de análisis más amplio; la metodología gramsciana para la observación de los grupos subalternos indica la necesidad de establecer una ubicación histórica y política: ¿En qué contexto y bajo qué formas se establece y se mantiene la relación de subalternidad de estas mujeres en específico? La respuesta a esta interrogante, siguiendo con el marco gramsciano, remite

sin duda al Estado, pero no en la concepción liberal que separa la sociedad política de la sociedad civil, sino en la noción que propone el marxista sardo de “Estado integral”, que implica a toda la sociedad en su conjunto a través de la lucha, negociación, posicionamiento y supresión de los proyectos y discursos diversos de los que se compone.

A partir del trabajo de re-edición e investigación filológica del trabajo de Gramsci encabezada por Gerratana y otros estudiosos italianos en los setentas, y la posterior diseminación de algunos de los más conocidos términos acuñados por Gramsci – particularmente en la academia anglosajona, en el *boom* de los estudios culturales– algunas feministas marxistas se interesaron por la posibilidad de explorar la utilidad de la teoría política gramsciana para el pensamiento feminista; Ann Showstack Sassoon escribe respecto a este momento, lo siguiente:

Los límites de otros enfoques fueron incentivos para buscar material sobre la mujer que planteara las preguntas de una manera fructífera y similar a la de Gramsci, aunque no usara categorías gramscianas. Al mismo tiempo la necesidad de pensar teóricamente acerca de las contradicciones intrínsecas de la situación de la mujer condujo a una re-evaluación del trabajo de Gramsci. Su acercamiento, sus categorías, ¿tenían algo que ofrecer al análisis feminista? La respuesta fue “sí”, si se le entiende correctamente (Showstack Sassoon, 1987: 28-29).

Esta respuesta afirmativa, por parte de otras autoras feministas, se ha ido extendiendo conforme más investigaciones sobre la filosofía y teoría políticas de Gramsci se han publicado, también porque en sentido inverso, la teoría gramsciana se ha enriquecido con la reflexión feminista. Hoy en día, casi todos los trabajos académicos que de alguna manera amplían el estudio teórico respecto Gramsci o aplican la teoría gramsciana al análisis de realidades específicas, contienen un apartado o un estudio relativos a cuestiones de género, o están problematizados por la teoría feminista. En este sentido, me gustaría afirmar que entre muchas otras virtudes de la teoría gramsciana, también podríamos atribuirle la de funcionar como vehículo de reconciliación entre el marxismo y el feminismo.

Ya a inicios de la década de los 70, la llamada “segunda ola del feminismo” había coincidido con los esfuerzos por escribir “la historia desde abajo”, inicialmente encabezados por académicos ingleses como Thompson y Hobsbawn (Slaughter 2011),

inspirados en el programa gramsciano. De manera directa o indirecta, muchas de las feministas que emprendieron la importante labor de rescatar la presencia de las mujeres y de la cultura femenina en la historia, siguieron las líneas marcadas por Gramsci en al menos tres aspectos:

- La consideración de la posición subalterna de los sujetos de sus indagaciones.
- El propósito político de encontrar las causas de la subordinación de las mujeres, descubrir sus voces deliberadamente suprimidas, y abrir camino a la teorización sobre sus prácticas y sus procesos subjetivos.
- Pensar en las posibles formas de su emancipación en tiempos y espacios concretos.

El proyecto historiográfico de las feministas era también un proyecto político, en sintonía con la forma en la que Gramsci visionaba el papel de los intelectuales, pero además los resultados de las investigaciones feministas eran herramienta para la lucha de las mujeres, y conducían a reflexionar sobre su propia práctica intelectual, y en el terreno, tal como Gramsci define su “filosofía de la praxis”.

La compleja teoría política de Gramsci, explica las relaciones de dominación a partir de la interacción de las relaciones económicas, la lucha política y la cultura. Por esta razón, buena parte de su trabajo, se centra en el análisis de las formas en las que la ideología dominante es diseminada a través del lenguaje, las instituciones y diversos medios de consumo cultural. Este examen, toma muy en cuenta la producción de tipos específicos de hombres y mujeres: “En su análisis molecular del lenguaje, la literatura, el cine, la historia, la iglesia, los grupos dominantes y subordinados, Gramsci es consciente del papel de las políticas sexuales, como fuerza poderosa en la generación de las relaciones de producción existentes” (Landy, 1986: 62).

La posibilidad de establecer un vínculo teórico entre las políticas sexuales, las relaciones de producción y la cultura, ha sido un legado de gran utilidad para el feminismo contemporáneo, pues permite situar el fenómeno de la subalternidad de las mujeres y las relaciones de género, en dimensiones distintas a las observadas por Marx y Engels (Haug, 2006), quienes a pesar de la profundidad de sus teorizaciones en ámbitos como la familia, entendían como causa última de la dominación a las relaciones económicas. De allí, que la noción gramsciana de hegemonía, sea una de las más

utilizadas por perspectivas feministas (reconozcan o no su origen en Gramsci) para el análisis de las siguientes cuestiones:

- a) Las formas en las que determinados modos de producción requieren modos de reproducción específicos, y la manera en la que correspondientemente el Estado –entendido como la suma de la sociedad política y la sociedad civil– direcciona la organización familiar, construye el género, establece la moral sexual e instrumentaliza el cuerpo de las mujeres a través de diversas instituciones y medios.
- b) Los mecanismos y la forma a través de los cuales la ideología “patriarcal”⁴ es consensuada y reproducida por grupos específicos de mujeres; las concesiones y modos de relación que de dichos consensos se derivan, y los efectos que esto tiene en términos del empoderamiento social de tales grupos (y detrimento de los otros).

Heidi Tinsman dice respecto a la recepción del trabajo de Gramsci en Latinoamérica y el concepto de hegemonía:

La historia latinoamericana es especialmente notable por sus reformulaciones feministas de las ideas de Antonio Gramsci respecto a la manufactura del consenso y la cultura como lugar de lucha política. Las ideas de Gramsci han atraído a los latinoamericanistas ansiosos de romper con el determinismo económico, y explicar por qué “las masas” apoyan tan a menudo proyectos en contra de “sus propios intereses”. También han ayudado a priorizar la vida política de los campesinos, los pueblos indígenas y otros colectivos condenados a la pasividad por el marxismo ortodoxo. Las feministas han insistido en que el género es central en la creación de los acuerdos hegemónicos inter-clase y sus impugnaciones (Tinsman, 2008: 1366).

La recepción de la teoría gramsciana por parte del feminismo contemporáneo, resulta todavía limitada en su sentido estricto. Muchos conceptos han sido utilizados, reelaborados y resignificados por la teoría crítica, los estudios culturales y los estudios poscoloniales, a veces de manera productiva y otras veces de manera confusa. Sin embargo, la teoría política de Gramsci comienza nuevamente a gozar de la atención del feminismo marxista y postmarxista, en busca de una teoría política capaz de explicar el

⁴ Respecto a este término polisémico, trato en el capítulo 5 con mayor amplitud.

fenómeno de la subordinación de las mujeres, en articulación con otras posiciones de sujeto, y en el marco de las relaciones políticas, culturales y productivas.

Aunque este trabajo tiene como referente principal la obra de Antonio Gramsci, como señalé anteriormente, sus categorías requieren ser confrontadas, traducidas y revisadas a la luz de otras teorías que –como en el caso del feminismo– extiendan su poder explicativo para pensar en los sujetos de la actualidad y en sus luchas. Con este fin, incluí –y argumenté respecto a– la elaboración posterior de algunos conceptos principales que ya mencioné como: “subalternidad”, “Estado” y “hegemonía”, tratando de reconstruir las discusiones más fructíferas e incluir las actualizaciones más importantes. Además, también se hizo necesario introducir conceptos como: “discurso”, “representación”, “género”, “sistema sexo/género”⁵, “patriarcado” y “resistencia”, pensándolos siempre desde una lógica articuladora con la teoría de Gramsci.

1.4. Aspectos metodológicos

Como se desprende de los apartados anteriores, una parte sustancial de esta tesis consiste en elaborar un marco teórico que ayude a responder las interrogantes establecidas en el problema, y consta de los capítulos 2 al 5. La segunda parte, consiste en el ejercicio de utilizar el marco teórico como herramienta de interpretación en algunos casos concretos, y consta de los capítulos 6 al 8.

El proceso de escritura del marco teórico, siguió una lógica no del todo lineal. A menudo fue necesario escribir algunos capítulos en paralelo, siguiendo a la propia complejidad de la obra del marxista italiano (que retomaré más adelante en el apartado dedicado a su obra). Para facilitar la lectura, el capitulado está organizado temáticamente, en ciertos conceptos o aspectos de la teoría gramsciana, pero esta forma de organización no deja de ser un artificio, pues el pensamiento de Gramsci es más bien interarticulado, y sus categorías van elaborándose, no son cerradas ni están del todo definidas. No es la intención de este trabajo ofrecer una lectura “verdadera” ni unívoca de Gramsci, pero sí meticulosa en la medida de lo posible: algunos de los conceptos de cuño gramsciano utilizados en el marco teórico, son especialmente polémicos, sobre de ellos se ha teorizado ampliamente y se han conformado diferentes

⁵ O también “ordenamiento sexual”, “régimen de género” o “hegemonía de género” desarrollados en el capítulo 5.

líneas interpretativas de las que ocasionalmente es necesario reproducir la discusión; sin embargo, en otros puntos, he optado por adherirme a aquellas ideas y autores que mejor y más coherentemente aportan a un marco teórico que sea efectivo para pensar las situaciones propuestas, pretendiendo ser fiel al espíritu de Gramsci, en el sentido de que sea la “vida histórica” la que determine al pensamiento abstracto, y no al revés. Por esta razón, esta tesis es una tesis *desde* y no *sobre* Gramsci.

El sistema de citación que utilizaré para los *Cuadernos de la cárcel*, es el implementado por la edición crítica de Valentino Gerratana, publicada por primera vez en 1975 en Roma, por la editorial Einaudi, en cuatro volúmenes. Este sistema, remite al número de cuaderno “Q” (1-29), número de nota al interior (§) y número de página de la edición utilizada (en este caso se utilizará exclusivamente la edición en castellano de ERA, citada en la bibliografía, salvo especificación en contra). De esta manera es posible ubicar la cita exacta en cualquier edición, en cualquier lengua que utilice el sistema de Gerratana, el más extensamente utilizado.

Respecto al resto de referencias, utilizo las traducciones castellanas cuando las hay disponibles. En el caso de bibliografía en otra lengua, traduje directamente al castellano sin hacer la cita en original, debido a la gran cantidad de texto que entorpecería la lectura. Como sistema de citación utilicé una versión modificada del APA, que incluye los nombres de pila, como una forma de visibilizar a las autoras.

1.5. Elección de los casos

La segunda parte de este trabajo (capítulos 6, 7 y 8), está dedicada a revisar casos concretos a la luz del marco teórico propuesto, e investigar si efectivamente la teoría gramsciana enriquecida y actualizada, permite entender mejor las formas concretas en las que se formuló la subalternidad de las mujeres en México, y cómo algunos colectivos de mujeres que operan actualmente, resisten las relaciones de opresión y formulan subjetividades políticas nuevas.

El primer caso que elegí es una revisión de la historia política y cultural de las mujeres en México a partir del periodo post-revolucionario hasta los años setenta, con el fin de sentar la manera en la cual se formuló el proyecto hegemónico de género en el país, estableciéndose una forma de identidad femenina mexicana, que se pretendió instaurar como el sujeto-mujer paradigmático de la nación refundada. La razón para

elegir este punto de partida resulta obvia desde el marco teórico establecido: cualquiera que pretenda indagar sobre la subalternidad y resistencias femeninas en un momento y lugar determinados, deberá comenzar por el cuándo, el porqué y el cómo esta subordinación fue establecida en primer lugar. Y aunque la subalternidad de las mujeres mexicanas no nace con el momento post-revolucionario, es en esta coyuntura que se realizaron las actualizaciones y los reajustes de la arquitectura social del país, que en gran parte operan hasta nuestros días.

Para los dos capítulos siguientes, resultó difícil elegir, pues a pesar de que existen innumerables colectivos de mujeres actualmente luchando de maneras tan distintas y en espacios tan variados en México, se presenta la dificultad de llegar a ellos sin fuentes de información (rasgo típico de la subalternidad), por lo que hubiera sido necesario hacer trabajo de campo, más adecuado para una tesis de corte antropológico. Además, me parecía necesario poder trazar una trayectoria en el tiempo con el fin de dar cuenta de su proceso de subjetividad, y observar los impactos de su lucha con cierto margen de distancia temporal, lo que necesariamente requería un registro, o una observación de corte largo. Por otro lado, estaban los movimientos indígenas muy consolidados y estudiados como el caso de las mujeres del ejército y las comunidades zapatistas, quienes han intencionado un proceso muy largo de lucha anti-sistema y antipatriarcal al interior de sus propias comunidades, pero me pareció que este aspecto del feminismo comunitario indígena ya ha sido bastante trabajado por la academia mexicana, y en todo caso, requeriría de un trabajo enteramente dedicado a establecer nuevos puntos de vista sobre el zapatismo desde el aporte de este marco teórico. Finalmente me decidí por trabajar con las organizaciones de madres de mujeres asesinadas y desaparecidas en Ciudad Juárez, Chihuahua, y con la organización de las “Patronas” en Córdoba, Veracruz. Ambos casos tienen una trayectoria de más de 10 años, y su lucha ha sido registrada o por la academia o por diversos medios de comunicación.

El caso de las organizaciones de madres de mujeres asesinadas y desaparecidas en Juárez (capítulo 7), me pareció muy importante, entre otras cosas porque me interesa revisar la categoría de la maternidad como plataforma para la resistencia, en sentido contrario al que establece el discurso hegemónico, que define la maternidad a partir de una relación de dominación patriarcal, para mantener a las mujeres confinadas en el espacio de lo doméstico, o en el círculo de control masculino. Por otro lado, el

territorio de frontera en el que estas mujeres llevan a cabo su resistencia, resulta particularmente interesante para el análisis debido a que es allí donde se desdibujan el espacio físico y simbólico de lo nacional y por otro lado, porque las fuerzas del crimen organizado y del capital transnacional, operan complejizando el entramado de la hegemonía y de las oportunidades para romper con las relaciones de dominación patriarcal y capitalista.

El tercer caso (capítulo 8) es el de las “Patronas”, un colectivo de mujeres campesinas que han recibido una gran atención mediática debido a su defensa de los migrantes indocumentados que pasan montados en el tren frente a su pueblo, en Veracruz. Sobre este colectivo no existe prácticamente nada de trabajo académico, pero si muchos registros en diversos medios (documental, periodístico y en sus propias redes sociales) lo cual facilita observar el desarrollo de su formación subjetiva. En este caso, me interesa particularmente explorar su estrategia “femenina” basada en la formación de vínculos personales y redes de relaciones a través de las cuales, han consolidado un liderazgo social que moviliza a diversos sectores y actores en la defensa de los Derechos Humanos.

1.6. Distribución de contenidos

Cada capítulo inicia con una breve introducción que describe su contenido y su propósito, y cierra con conclusiones particulares relativas a cada tema tratado, que enlaza con aspectos más generales y con el resto del trabajo.

El capítulo 2, está dedicado a exponer detalladamente la noción de “hegemonía”, una de las nociones más útiles y más problemáticas de Gramsci, que necesariamente requiere vincularse al concepto de “Estado integral”. Esta dupla, considerada el núcleo del pensamiento gramsciano, es la fuente de la que emanan muchas otras cuestiones indispensables en su teoría política. También, en este capítulo, introduzco la noción de “representación” en diálogo con el concepto de “ideología”, utilizado en los *Cuadernos*, del que se deriva el concepto de “aparato”. En este punto, abordo y discuto la propuesta postmarxista que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe desarrollaron sobre estos conceptos.

El capítulo 3 profundiza en el concepto de “subalterno” y de “subalternidad”, sus respectivos usos, su desarrollo, su crítica y su diseminación. También expongo la utilidad de “subalterno” como categoría para describir la condición específica de las

mujeres en general, y particularmente de las mujeres marcadas por otras formas de desigualdad, según lo expuesto en el problema descrito anteriormente.

El capítulo 4 tiene como propósito introducir algunos aspectos de la teoría de género y las reflexiones feministas, en el marco presentado en los capítulos 2 y 3, con el fin de enfocar mejor el problema particular de la subalternidad de las mujeres. Los contenidos fueron establecidos respecto a la lógica interna de lo que requiere ser explicado en este trabajo para llevar una teoría política general –como la teoría gramsciana– al campo de la opresión sexual y de género. Así este capítulo cumple una función articuladora que es muy importante para completar y dar sentido al marco teórico como herramienta de análisis para los casos abordados en la segunda parte, por lo que ahondaré en explicar su contenido:

En el primer apartado, abordo la relación que Gramsci observa entre modelo de producción, regulación de la conducta sexual y características culturales que modelan la conducta según el sexo, que el filósofo denomina en su conjunto “cuestión sexual”. A partir de esta aproximación introduzco a la teoría feminista para, desde diversas perspectivas y niveles, tratar la subordinación sistemática de las mujeres en la historia, las formas concretas en las que esta subordinación se ejerce, y algunos conceptos necesarios para explicarla. El segundo apartado introduce brevemente el concepto de “género”, a través del cual se acentúa la relevancia de la cultura en el proceso de la subjetividad sexual, como aspecto fundamental en el análisis de la hegemonía. El tercer apartado afirma la relación entre un modo específico de producción y una forma correspondiente de ordenamiento sexual. En el apartado cuarto, presento algunas de las principales ideas de Carole Pateman (1995) sobre el origen del ordenamiento sexual en el Estado moderno. El apartado siguiente discute la división del espacio “público-privado”, como ficción ideológica para mantener a las mujeres fuera del ámbito político. En el apartado sexto reviso el trabajo de Gayle Rubin (1986) que explora la existencia de la opresión de las mujeres fuera de las sociedades de capitalismo avanzado. En el apartado séptimo, principalmente a través de las ideas de Nira Yuval-Davis (1997), introduzco la idea de que el espacio de lo nacional es el lugar privilegiado en el que el Estado condensa las relaciones de género y el modo específico de ordenamiento sexual. En las conclusiones del capítulo quinto, por medio del concepto de “hegemonía de género” busco enfatizar que el ordenamiento sexual y la producción de género, son

inherentes a cualquier proyecto hegemónico, y por ende indisociables del resto de componentes y dinámicas de la hegemonía.

En el capítulo 5, desarrollo el término “resistencia” desde el marco gramsciano –que no utiliza el término como tal– para luego abordar la propuesta de James Scott (2003), quien hace una primera e influyente teorización de la resistencia a partir de su trabajo antropológico y de crítica literaria. Reviso también la perspectiva empírica y pedagógica de Henry Giroux (2004), y retomo algunas cuestiones pertinentes desde Michel Foucault (1992). En el tercer apartado de este capítulo, propongo la noción de “autorrepresentación” como una manera particular de resistencia, que será retomada como central en la parte analítica del trabajo.

En la segunda parte de la tesis, el método de trabajo cambia. Ya no se trata de establecer conceptos teóricos, sino de utilizarlos como medio de lectura y clave de interpretación. Inicio con el capítulo 6 en el que emprendo la revisión de los elementos que considero claves en la construcción de la hegemonía de género y la subjetividad normativa de las mujeres en México. El capítulo parte del momento posterior a la Revolución Mexicana, y elabora la manera en la que se construyó la hegemonía de género y la subalternidad de las mujeres mexicanas, para lo cual abordo diferentes aspectos de la vida política y cultural, así como la relación simbólica que se establece entre la “patria”, la figura femenina y el cuerpo de las mujeres.

El capítulo 7 está dedicado a las organizaciones de madres de las mujeres desaparecidas y asesinadas en Ciudad Juárez Chihuahua a lo largo de más de una década. Inicia con el análisis de la ciudad de frontera en relación con el proyecto hegemónico, el control social de las mujeres y el feminicidio. Posteriormente reviso el proceso organizativo de las madres de las desaparecidas, y la violenta reacción coercitiva del Estado. Los últimos dos apartados, revisan la manera en la que estas mujeres se organizan y emprenden su lucha colectiva combatiendo la representación que hace el Estado de ellas y de sus hijas desaparecidas y exigen ser escuchadas jurídica y socialmente desde sus propios términos.

El capítulo 8 trabaja el caso de las mujeres conocidas como “las Patronas”, un colectivo de campesinas quienes desde 1994 han emprendido un proceso de subjetividad política en torno a la protección de los migrantes indocumentados que cruzan territorio mexicano. En este capítulo, reviso –desde su propia historia y discurso–

la manera en la que se forma su conciencia política, y los elementos que facilitan el camino a través del cual se convierten en uno de los actores sociales más relevantes de México en la actualidad.

El capítulo 9 es la conclusión en la que intento responder al planteamiento del problema que da origen al presente trabajo.

1.7. Sobre Gramsci, su vida y su obra

Prácticamente todos los trabajos académicos que tienen como objeto de estudio, o utilizan como marco el trabajo de Antonio Gramsci, comienzan con –o incluyen en alguna parte– la advertencia de la gran dificultad de leer a Gramsci de una manera lineal, unívoca o simple. Esta dificultad se deriva de varias cuestiones que me parece, se ven reflejadas en la organización y construcción de esta tesis. En primer lugar, la obra de Gramsci está indisolublemente vinculada con sus actividades políticas, y su elaboración teórica es una constante reescritura –*work in progress*– en la que se van incorporando las experiencias y debates que nutren sus reflexiones (Sacristán, 1998). Por esta razón, el trabajo de reconstrucción de su biografía personal e intelectual resulta indispensable para entender los contextos en los que Gramsci elabora los innumerables artículos, ensayos, cuadernos y otros escritos que conforman su producción intelectual.

En segundo lugar, el trabajo de Gramsci se divide en dos periodos impuestos por el triunfo del fascismo en Italia: la fase pre-carcelaria que comprende su trabajo como director del diario *L'Ordine Nuovo*, publicaciones en otros impresos como *Avanti!*, *El Grido del Popolo* y otros medios del Partido Comunista Italiano (PCI) que duró hasta su arresto, el 8 de noviembre de 1926, por órdenes del régimen de Mussolini a pesar de que como diputado, Gramsci tenía inmunidad parlamentaria. Gramsci estuvo 11 años preso, y sólo salió de la cárcel en agosto de 1935 –muy grave de salud– para ser transferido a la clínica *Quisisana*, en Roma, donde y sin recuperarse nunca, murió en abril de 1937. En estos 11 años de cárcel, Gramsci escribió el grueso de su obra: los *Cuadernos de la cárcel* (1929-1935), y las *Cartas desde la cárcel* (citadas aquí en la edición castellana de 2010). Gramsci fue encarcelado por su oposición al régimen

fascista, y catalogado “peligroso” por su potencia intelectual⁶, por lo que era muy consciente de la delicada situación de su trabajo en prisión, y es verdad que le preocupaba la censura, así que codificó algunas nociones y referencias⁷, pero su mayor problema fue la estricta normativa carcelaria que le impedía acceder a todos los materiales que requería consultar, o tener más de cierto número de ellos en su celda, forzando una lógica de escritura muy particular –a veces seriada y a veces simultánea– cuya sistematización ha sido fuente de muchas dificultades y debates, que a la fecha han sido resueltas con dos estudios principales: el de Valentino Gerratana al que debemos la edición crítica de *Cuadernos de la cárcel* (1975), y el posterior estudio “*L’Officina gramsciana*” (1984) de Gianni Francione.

Otra dificultad, es que en sus *Cuadernos*, Gramsci escribe para sí mismo con la idea de recuperar en el futuro aquellas notas para desarrollarlas, editarlas y corregirlas; además, algunas de estas notas las reescribe en los mismos *Cuadernos*, aunque no como versiones finales⁸. Los cuadernos escolares en los que escribió están divididos temáticamente de acuerdo con un plan de estudio⁹. A su vez, cada cuaderno está subdividido en notas numeradas que cuentan con un subtítulo. En total, Gramsci escribió 29 *Cuadernos*: algunos misceláneos, otros con bloques de notas temáticas y algunos llamados por él mismo “monográficos” o “especiales” (Kanoussi, 2000).

Durante su proceso de escritura en la cárcel, Gramsci se enfrentó a diferentes obstáculos; en algunos periodos estuvo bastante enfermo y el trabajo se le dificultaba, en otros no podía acceder a los materiales necesarios o se estrechaba la vigilancia sobre su persona. También sufrió crisis emocionales y problemas en su vida familiar que le causaban mucha angustia. Estos momentos se ven reflejados en su producción intelectual, a veces forzándolo a escribir de forma más personal, apresurada o sintética. A la muerte de Gramsci, Tatiana Shucht recuperó los cuadernos de Gramsci y los envió

⁶ “Refiriéndose a Gramsci, el fiscal Michele Isgró afirma: «Durante veinte años debemos impedir funcionar a este cerebro» (Gerratana, 1981: 60)”. El 4 de junio de 1928, el Tribunal Especial Para la Defensa del Estado, condenó a Antonio Gramsci a 20 años y 4 meses de prisión.

⁷ De acuerdo con sus estudiosos (Green, 2011a) la hipótesis de la censura ha sido sobreutilizada para justificar lecturas interesadas.

⁸ En la sistematización de Gerratana, los textos están clasificados en textos “a”, los escritos inicialmente en un cuaderno y que posteriormente son reelaborados en otro, como textos “c”; y los textos “b”, de elaboración única.

⁹ El primer proyecto de trabajo, fue explicado en una carta fechada el 19 de marzo de 1927 (Gramsci, 2010), dirigida a Tatiana Shucht, su cuñada y confidente intelectual. En 1929, Gramsci modificó dicho proyecto.

a Moscú –donde vivía la familia Gramsci Schucht– y se mantuvieron bajo resguardo del *Comitern* del Partido Comunista. Posteriormente se entregaron a Palmiro Togliatti, en ese entonces Secretario General del PCI, quién hizo un primer estudio y edición de los mismos cuya versión a manera de selecciones, se publicó en 1958; pero cuya reputación está velada por la posible intromisión de los intereses políticos de Togliatti en la selección y edición del material. También las *Cartas* de Gramsci fueron inicialmente seleccionadas y publicadas por Togliatti. Estas primeras ediciones tuvieron un gran impacto, porque eran largamente esperadas, pero debido al método de edición los resultados son contradictorios y sumamente problemáticos; y origen de algunas de las lecturas más polémicas sobre Gramsci (ver: Vacca, 1995).

Por último y quizá más importante que todo lo anterior para explicar la complejidad de la lectura gramsciana, es el problema que presenta en sí misma la enorme densidad de la obra: su programa científico de estudio es arborescente; abarca temas y fuentes muy variadas que Gramsci vincula de manera compleja, a veces como materia de análisis y a veces como herramienta analítica. De tal ejercicio emergen las categorías que van conformando su “filosofía de la praxis”, categorías con gran carga filosófica y propósito práctico que por lo general no define de manera precisa sino que requieren resolverse con la profundización de la lectura, a veces de manera polémica o contradictoria.

Los estudiosos gramscianos, son a menudo enfáticos en la necesidad de leer a Gramsci en amplitud; esto implica una labor detectivesca que ha sido emprendida por los académicos desde muchos frentes: recuperando aspectos biográficos, trazando los conceptos expuestos en *Cuadernos* hasta sus orígenes en los escritos pre-carcelarios, siguiendo las líneas de razonamiento del filósofo en paralelo a su producción a través de su correspondencia, revisando cuidadosamente las referencias bibliográficas, las polémicas y los autores que el propio Gramsci cita o con quienes dialoga directamente; y sobre todo, a través de un complejo y delicado trabajo de reconstrucción filológica. Por esta razón, para leer a Gramsci es indispensable el uso de abundantes fuentes secundarias y el contraste de interpretaciones teóricas, historiográficas e incluso lingüísticas que pueden llegar a ser contradictorias o complementarias.

Algunas autoras feministas como Renate Holub (1992) y Teresa Chataway (1995), han buscado en la biografía de Gramsci y sus relaciones interpersonales un rastro que

ayude a establecer su posicionamiento frente a la condición de las mujeres más allá de su obra política, aunque sus conclusiones no son muy favorecedoras para Gramsci. Ambas autoras, mencionan en sus notas el trabajo previo de Teresa de Lauretis (1989), quien a su vez hace un análisis de la investigación-obra teatral que hiciera en 1976 Adele Cambria junto con el grupo de teatro feminista *La Maddalena*, titulado *Amore come rivoluzione*; el primer intento que se tiene registrado como el esfuerzo de desentrañar el papel intelectual-afectivo que jugaron en la vida de Gramsci las hermanas Schucht: Giulia, su esposa; y sus cuñadas Eugenia y Tatiana; esta última fundamental, pues fungió durante sus años de prisión como su amiga, confidente intelectual y celosa cuidadora. Gracias a Tatiana quien rescató y salvaguardó el trabajo del filósofo inmediatamente a su muerte, hoy es posible conocer su importantísima obra.

El eje de la cuestión en los trabajos de las autoras que exploraron la vida personal de Gramsci (Cambria, de Lauretis, Holub, Chataway, etc.) radica en la falta de reconocimiento por parte de biógrafos, teóricos y comentaristas de Gramsci al papel que las mujeres de la familia Schucht jugaron en la vida y en la producción intelectual del filósofo:

...Pero en la historia, siendo la historia de los hombres, solamente a las cartas de Gramsci les fue atribuida importancia como documentos históricos. Las cartas que recibió de Giulia y de Tatiana no fueron publicadas, aunque se encontraban en un archivo en el Instituto Gramsci de Roma, la historiografía oficial las despreció: eran cartas de mujeres que trataban “solamente de niños y mermelada”, banales, insignificantes (de Lauretis, 1989: 86).

Los esfuerzos por reparar esta deliberada omisión histórica, son importantes más allá de la cuestión feminista; entender a Gramsci como persona e incorporar la dimensión psicológica y afectiva, resulta crucial para iluminar la comprensión de su producción teórica basada en la experiencia y la observación. En este sentido, Giulia y Tatiana fueron los ejes vitales de Gramsci durante sus años de prisión, en el marco de una compleja relación intrafamiliar, sin duda atravesada por cuestiones de género que al ser revisadas resultan problemáticas en más de un sentido.

En trabajos posteriores, otros estudiosos de Gramsci han retomado la tarea de recuperar a la persona del filósofo a partir de su biografía emocional, ampliando el marco a sus actividades y cartas en la época anterior a su encarcelamiento. Estos

trabajos, permiten superar algunas de las conclusiones que pusieron a Gramsci en el banquillo de los acusados por el feminismo, bajo la evidencia de una “mala praxis” en su relación con Giulia y Tatiana, para terminar por descalificar sus posibles aportes al feminismo o su capacidad para vivir la democracia que predicaba. Francisco Fernández Buey (2007) en “Antonio Gramsci, Amor y Revolución”, retoma directamente la propuesta (y el nombre del ensayo) del trabajo de Adele Cambria, y emprende un interesante y profundo ejercicio en el que entreteje pasajes de la relación entre Giulia y Gramsci con el contexto vital de ambos y la producción intelectual de Gramsci, revelando la complejidad a la que estos personajes estuvieron sujetos, y la imposibilidad de evaluar las acciones de uno y de otro sin matices.

Jane Slaughter (2011) recupera otros aspectos de la vida de Gramsci en la época del diario *L'Ordine nuovo*, y los inicios del Partido Comunista Italiano (PCI) cuando Gramsci apoyó activamente la publicación de ensayos escritos por mujeres y dirigidos a la creación de consciencia y activismo político femeninos a través de la creación de la columna *La tribuna della donna*, asignada a Camilla Ravera. A la luz de estas y otras investigaciones basadas en su biografía, Gramsci podría definirse como partidario de las relaciones igualitarias de género, aunque en su trabajo esta tendencia no se manifiesta de manera extensa. Refiere Slaughter:

...Gramsci representó la contra-ortodoxia respecto a la definición de las mujeres, a quienes vio no exclusivamente como trabajadoras, sino como personas sociales que combinan los múltiples roles de trabajadoras, amas de casa, esposas, madres y amantes –Una visión difícil de concebir frente a la ideología comunista productivista–. Una vez que el PCI fue creado en 1921, Gramsci continuó apoyando el reclutamiento e incorporación de mujeres en el partido, y los asuntos de las mujeres fueron discutidos en conferencias y en una nueva publicación, *Campagna*, que apareció cada dos semanas (Slaughter, 2011: 266).

Por otro lado, cuando en los años 80 la incursión del postmodernismo provocó interesantes debates en la intersección entre la teoría cultural y el materialismo; el surgimiento del concepto de *género* como categoría analítica, revolucionó la teoría feminista y propició una ola en todos los campos del saber a partir de ella. En este punto, primeramente los conceptos de cuño gramsciano “hegemonía” y “subalternidad” – popularizados por el trabajo de la llamada Escuela de Estudios Sublaternos– y

posteriormente de manera más general, el pensamiento político de Antonio Gramsci suscitó un renovado interés: “Muchos académicos encuentran (utilidad) en el uso de Gramsci para entender estructuras de género de todos tipos, el poder que se adhiere a las jerarquías de género que son a la vez culturales y materiales, y como estas pueden ser sostenidas o resistidas” (Slaughter, 2011: 256). Efectivamente, los cuestionamientos en torno a la relación entre género y clase, pueden encontrar interesantes respuestas en la teoría gramsciana de la formación de clase, particularmente por la enorme relevancia que adjudica Gramsci a la cultura y el consenso, adicionalmente a las relaciones de producción. Así, la idea de la vinculación entre *mujer* y *clase*, que ha sido una línea de exploración entre las feministas postmarxistas, cobra sentido al quitar el énfasis económico como causa de la formación, de la cohesión y de la conciencia de sujeto.

Precisamente es en la dimensión política-cultural, en donde Gramsci sitúa el fenómeno del consenso y la afiliación a los instrumentos ideológicos de la clase dominante por parte de los grupos subalternos, donde subyace una de las líneas más útiles para las teorías de género, y la explicación histórica de las construcciones ideológicas de dominación patriarcal promovidas desde los proyectos dominantes, consecuentes con los métodos modernos de producción.

PARTE I

MARCO TEÓRICO

...la realidad está llena de las más extrañas combinaciones y es el teórico quien debe hallar en esta rareza la confirmación de su teoría, “traducir” en lenguaje teórico los elementos de la vida histórica, y no, a la inversa, presentarse la realidad según un esquema abstracto

(Antonio Gramsci, 1930, *Cuaderno 3*, nota 48)

CAPÍTULO 2

ESTADO, HEGEMONÍA Y REPRESENTACIÓN

En la introducción al marco teórico del presente trabajo, se expuso ya la necesidad de incorporar la teoría del Estado para cumplir los objetivos propuestos. De acuerdo al itinerario marcado, habré de explicar la manera en la que en el contexto específico mexicano se construyó históricamente la subalternidad de las mujeres, para luego establecer aquellas acciones y prácticas que propongo identificar como formas de resistencia. La elección del Estado, como enfoque para explicar estas dinámicas de poder, se origina –de acuerdo con la teoría gramsciana– en la comprensión de que el Estado es el lugar en donde se condensan y procesan las relaciones sociales.

Desde perspectivas feministas –tanto marxistas como liberales (Ludwig, 2009)– el Estado ha sido ampliamente estudiado respecto a las políticas públicas; su papel para superar o reforzar la inequidad de género; y la manera en la que reproduce al interior de sus instituciones la jerarquía social en la que el acceso a los espacios de poder y la toma de decisiones se concentra en los hombres. También ha sido ampliamente visibilizado el hecho de que las leyes son androcéntricas y sexistas, aun pretendiendo ser neutras; es decir, el Estado ha sido estudiado por el feminismo desde un enfoque en que la identificación Estado-gobierno prevalece, y el papel del Estado en las relaciones de género es comprendido desde las funciones pública y represiva. Sin embargo, recientemente, a partir de una definición más abierta de Estado, comienza a estudiarse la importancia de éste como productor, catalizador y diseminador de las subjetividades y representaciones de género. La teoría gramsciana del “Estado integral” realiza importantes aportaciones conceptuales para ampliar la perspectiva y comprender mejor la subalternidad histórica del sujeto femenino, en el marco de la dinámica entre sociedad, política y relaciones económicas. El concepto de “hegemonía” acuñado por Gramsci permite explicar la manera en la que un sistema de género se impone, consensua y reproduce ideológicamente en todas las capas sociales.

A partir de la recuperación sistemática de su trabajo en los años setenta, la teoría del Estado de Gramsci ha sido el punto de partida de muchos campos de las ciencias sociales y humanidades; su forma particular de dialéctica y la perspectiva integral-dinámica con la que abrió al marxismo ortodoxo, estableció continuidades y rupturas

que encajaron y desencajaron la teoría política marxista con las perspectivas estructuralistas y posestructuralistas¹⁰. La emergencia de la teoría lingüística, la semiótica y el psicoanálisis como herramientas críticas, catapultaron al pensamiento gramsciano mucho más allá de sus límites originales. En este sentido, se puede afirmar que el trabajo del filósofo ha funcionado como bisagra y puente entre el marxismo, y muy diversas perspectivas contemporáneas de la teoría política.

En los primeros dos apartados del presente capítulo explicaré nociones de la teoría del Estado de Gramsci consideradas fundamentales: en primer lugar, la de “Estado integral”, que conjunta algunas de las funciones sociales que la teoría liberal comprende como “privadas”; y en segundo lugar, la de “hegemonía”, a menudo señalado como el aporte clave de la teoría gramsciana, que explica la complejidad de las relaciones de dominación-resistencia.

En el tercer apartado expondré el desarrollo crítico de la noción de “hegemonía” a partir del diálogo con las teorías lingüísticas y discursivas –de Saussure a Foucault–, e introduciré a la noción de “representación” para explicar el proceso teórico de continuidad/ruptura que caracteriza al movimiento subalterno.

2.1. La noción de Estado integral

La teoría del Estado es vertebral en la obra de Gramsci y a partir de ella se articulan las nociones de “sociedad civil” y de “hegemonía”. Sobre la manera en la que Gramsci concibe el Estado existe una cantidad enorme de trabajo académico, y debido a que – como lo señala Luigori– el texto de Gramsci es “[...] complejo y laberíntico y no sin oscilaciones y evoluciones interiores [...]” (Luigori, 2004: 170), la dificultad de exponer las partes esenciales, sin hacer una simplificación excesiva que le reste propiedades a la teoría de Gramsci es enorme. Por esta razón, propongo un itinerario –entre muchos

¹⁰Entendido “posestructuralismo” como la corriente de pensamiento crítico surgida en Francia a finales de los años sesenta, que convencionalmente cita a Barthes, Deleuze, Foucault, Derrida y Said entre sus exponentes (Payne, 2002: 533-534). Aunque la categoría resulta polémica y ninguno de los citados se identifique con la misma, resulta útil como manera de agrupar aquellos enfoques que cuestionan la objetividad, y las formas tradicionales de afirmar la realidad de la filosofía hermenéutica y estructuralista. Filósofos contemporáneos herederos de esta tradición como Judith Butler o Chantal Mouffe también son a menudo calificados de posestructuralistas, posmodernos o postmarxistas. El posestructuralismo ha tenido un gran impacto en los estudios culturales norteamericanos, particularmente para los estudios poscoloniales, la teoría crítica y los estudios literarios.

otros posibles— que parte de la crítica que hizo Benedetto Croce al marxismo¹¹, respecto a que: “Excluye la historia ético–política... no da importancia a la dirección cultural y moral y juzga realmente como «apariencias» los hechos de superestructura” (Q10, §7: 126); es decir, se abre un cuestionamiento al hecho de que, desde el marxismo ortodoxo, los hechos económicos son *los únicos* hechos objetivos sobre los que se desarrolla la Historia. La respuesta que da Gramsci es la siguiente:

Puede decirse que no sólo la filosofía de la praxis no excluye la historia ético–política, sino que incluso la fase más reciente de desarrollo de ésta consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "valorización" del hecho cultural, de la actividad cultural: de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos (Q10, §7: 126).

A partir de aquí, se desprende un primer aspecto de la concepción del Estado del filósofo sardo que resulta central: la indisociabilidad entre cultura, política y relaciones de producción, o utilizando la metáfora de Marx, entre “superestructuras” y “estructuras”, nexa a partir del cual Gramsci construye su teoría política del Estado. Los conceptos de esta teoría son dialécticos; suelen articularse con otros a manera de correlatos como términos distintos pero no opuestos, que se encuentran en tensión y re-equilibrio permanente (Prestipino, 2005).

En su trabajo, Gramsci define al Estado como “integral”, es decir, como un órgano que está compuesto (integrado) por elementos que en la teoría clásica se consideran fuera del Estado, una comprensión que Christine Buci–Glucksmann (1978) describió acertadamente como una “ampliación”, por lo que a la noción gramsciana de Estado (cuando se utiliza en este sentido) frecuentemente se denomina como “Estado ampliado”. Con el propósito de presentar más claramente esta teoría, expondré separadamente los elementos básicos, en un orden artificial, cuya utilidad es meramente analítica, pero que no representa la trayectoria original del razonamiento gramsciano que es mucho menos lineal.

¹¹ Punto de partida retomado de la sugerencia de Chantal Mouffe (2004), que señala que el “problema que Gramsci trata de solucionar con su noción ampliada de estado” (p.133), a partir de la idea Hegeliana de “estado ético” y la propuesta de Croce respecto a lo “ético–político”, es precisamente el planteado en Q11§7, arriba citado.

- Primer nivel de ampliación

Como mencioné anteriormente, la vinculación entre relaciones de producción y política (estructura-superestructura) es el punto de partida que contiene al resto de elementos de la teoría gramsciana del Estado. En todo su trabajo, Gramsci se resiste a las explicaciones simplificadas, “mecánicas”, que reducen los hechos a meros efectos de fenómenos económicos o políticos; insiste en la necesidad de localizar cada hecho dentro de un complejo ensamble de relaciones causales, y como factor de nuevas relaciones y nuevos hechos. Las esferas política y productiva se encuentran mutua y permanentemente vinculadas de manera compleja y recíproca. Si bien las concepciones instrumentalistas explican al Estado como reflejo de un determinado sistema de producción, entendiendo que *la estructura determina a las superestructuras*, desde el *Cuaderno 1*, y en notas sucesivas en cuadernos de misceláneas y especiales, el marxista va problematizando esta visión, hasta establecer en definitiva su postura, en la que la división economía-política es puramente metodológica. Esta afirmación permite explicar la manera en la que las transformaciones políticas del Estado producen transformaciones económicas que inciden en la composición social de clase. Por ejemplo, la introducción de una política pública que exija a la industria contratar a un mínimo de personas de una “minoría étnica”, incidiría a la larga en la composición de clase de dicha minoría. La insistencia del filósofo en este aspecto ha suscitado algunas lecturas que pretenden una ruptura con el marxismo, al entender que Gramsci desplaza el impulso de la transformación social de la lucha de clases, al Estado. Esta perspectiva, en la que meramente se sustituye a los factores estructurales por los superestructurales, es incompatible con una lectura completa de la obra gramsciana, y resulta fundamental entender que el Estado es el espacio en el que se articula la vinculación dinámica entre relaciones de producción y política. El peso específico, en la determinación que tenga cada polo de este equilibrio, estará fijado por las fluctuaciones históricas del momento concreto. *Los Cuadernos* están llenos de aplicaciones analíticas que ejemplifican el dinamismo entre estructura y superestructura, como los referidos a la crisis de 1929, que Gramsci utiliza como ejemplo para explicar la necesidad de que el Estado realice una maniobra política que intervenga al mercado, o la observación de que incluso el sistema económico liberal debe ser establecido “por ley” y reforzado por el Estado.

- Segundo nivel de ampliación: sociedad civil y sociedad política: unidad–distinción.

El planteamiento del movimiento del librecambio se basa en un error teórico cuyo origen práctico no es difícil identificar: en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que de distinción metodológica es convertida en distinción orgánica y presentada como tal. Así se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su reglamentación. Pero como en la realidad efectiva sociedad civil y Estado se identifican, hay que establecer que también el librecambismo es una "reglamentación" de carácter estatal, introducida y mantenida por vía legislativa y coactiva: es un hecho de voluntad consciente de sus propios fines y no la expresión espontánea, automática del hecho económico (Q13, §18: 41).

En este párrafo del *Cuaderno 13* podemos encontrar una buena introducción a la segunda cuestión que quiero desarrollar con respecto a la ampliación del Estado: La posición que distingue *metodológicamente* a la sociedad política de sociedad civil, pero establece que en la práctica funcionan como una unidad que tiene su expresión en el Estado. Esta llamada "unidad-distinción" implica que sociedad política y sociedad civil están tensión dialéctica (Bianchi, 2007: 8). La unidad que Gramsci llama "orgánica" se asienta en el hecho de que la sociedad civil es el lugar en el que se ubican naturalmente las relaciones económicas (mercado, empresas, medios de producción etc.), que sin embargo requieren del cuerpo gubernamental para realizarse: de las leyes, las instituciones y el aparato coercitivo. Esta necesidad de Estado-gobierno no es meramente instrumental para el desarrollo de las funciones de la sociedad civil, pues como ya se ejemplificó, también de los actos políticos derivan hechos económicos.

En la teoría liberal, Estado es igual a gobierno, y sus funciones son la administración, el mantenimiento del orden público y la garantía del respeto a la ley a través del monopolio legítimo de la violencia, ejercida por medio de los órganos coercitivos. Esta idea de Estado es una mera ficción que no puede sostenerse en la realidad, argumenta Gramsci en la nota 6 del *Cuaderno 26*, titulada "El Estado «*Veilleur de nuit*»¹²":

...nunca ha existido sino, como hipótesis–límite, en el papel... Naturalmente los liberales ("economistas") están por el "Estado–*veilleur de nuit*" y querrían que la iniciativa histórica

¹² "vigilante nocturno".

fuese dejada a la sociedad civil y a las diversas fuerzas que en ella pululan con el "Estado" como guardián de la "lealtad del juego" y de las leyes del mismo... (Q26, §6: 195).

El Estado en su funcionamiento real –incluso el más liberal– es un espacio de negociación de intereses, y los actos estatales ni son neutrales –como correspondería a un “arbitro”–, ni son meramente administrativos, ajenos a la dirección de los grupos dominantes. Gramsci utiliza los términos “Estado–político” o “Estado–gobierno” (Bianchi, 2007) cuando por cuestiones analíticas se refiere al aspecto específico del Estado como gobierno o fuerza.

El segundo componente de esta “unidad–distinción”, *la sociedad civil*, es una noción absolutamente central en el pensamiento gramsciano, y resulta de las más novedosas y complejas. Ya se dijo que la sociedad civil es el *locus* de la actividad económica, pero también es el lugar en el que a través de sus múltiples organismos privados se articula el consenso como bisagra de la coerción, ejercida formalmente desde las instituciones del Estado–gobierno¹³. Esta doble función de la sociedad civil: económica y consensual, se incorpora a la función coercitiva en el entendimiento gramsciano del “Estado integral”; juntas, todas estas funciones concurren interactivamente favoreciendo el dominio de una clase sobre otras. El filósofo sardo comparte la idea hegeliana de que la sociedad civil:

...no es un territorio pre-político independiente que subyace o existe previamente al Estado. Más bien, es un ensamble de prácticas y relaciones dialécticamente interpeladas por, e integradas con el Estado... La sociedad civil constituye la “base social” del Estado, y en los términos derivados de (su) lectura de Hegel es el “contenido ético del Estado” (Thomas, 2009: 180–181).

En la concepción liberal por el contrario, la sociedad civil es *opuesta* al Estado y las funciones que ejerce están absolutamente diferenciadas, de tal manera que sociedad civil se equipara a “sector privado”, y las relaciones de dominación son el resultado de

¹³ En este punto es inevitable citar una polémica enorme iniciada en abril de 1967 en Cerdeña, cuando Norberto Bobbio y Jaques Texier se enfrentaron respecto de la interpretación de Bobbio, sobre la sociedad civil, donde argumentó que Gramsci ubicaba la sociedad civil “en el terreno de las superestructuras”, y la desvinculaba de la explicación económica como hecho fundante, mientras que Texier insistió en la unidad dialéctica entre los dos niveles. Este debate divide todavía a los estudios gramscianos.

la libre competencia que puede ser eliminada a través de las iniciativas sociales y económicas que cada grupo o individuo es libre de emprender; el papel del Estado es vigilar que las reglas del juego sean respetadas de una manera neutral “indiferente a los intereses de clase” (Buttigieg, 1995: 10). Con la idea de “unidad-distinción” Gramsci se empeña en señalar que, en realidad, es en el Estado mismo en el que se procesan los intereses de la clase dominante, a través de unas reglas del juego que han sido establecidas para optimizar las condiciones existentes.

Ahora bien, la sociedad civil en Gramsci no es un todo homogéneo, está atravesada por la lucha de clases, y esta lucha se manifiesta en profundos antagonismos; la clase dominante tiende a expandir su producción ideológica a través de hacerse con el máximo posible de organismos comunicativos y espacios políticos. Por su parte, y dependiendo de su grado de organización y conciencia histórica, los grupos subalternos tenderán a producir una ideología propia y autónoma. Lógicamente, en los estados democráticos se establecen las pautas para que en el espacio del Estado integral se procesen los antagonismos de las clases cuyos intereses hayan logrado establecerse como fuerza política, y por otro lado quedan al margen los grupos subalternos que aún se encuentren en las fases iniciales de subjetivación política.

- Tercer nivel de ampliación: hegemonía (consenso y coerción)

De la “unidad-distinción” entre sociedad política y sociedad civil se desdobra una nueva dupla de elementos distinguibles pero indisociables como funciones del Estado: el consenso y la coerción. Como trasfondo del pensamiento gramsciano, existe siempre la preocupación por comprender los complejos mecanismos a través de los cuales una clase ejerce su dominio sobre el resto de la sociedad, y las posibilidades de las clases subordinadas para romper esa dominación. Si como función específica del “Estado-gobierno” encontramos el ejercicio coercitivo y el uso de la fuerza, éstos rara vez son suficientes para obtener y mantener la dominación; mucho menos en estados avanzados de capitalismo. Para ello, se requiere el convencimiento y la cooperación voluntaria de toda la sociedad en su conjunto, incluidas las clases subalternas; la función del consenso recae en el polo de la sociedad civil, pero no es su función exclusiva; el Estado integral funciona como operador y regulador del acuerdo colectivo. A esta combinación de consenso-coerción, Gramsci la denomina hegemonía. Cuando el Estado

está en una fase hegemónica, es decir, que se ha logrado la generalización del consenso respecto al proyecto de un grupo dominante, se muestra particularmente resistente a los intentos revolucionarios enfocados en la mera sustitución del poder político, pues los elementos que mantienen el *status quo* se ubican fuera de la esfera del Estado-gobierno y han sido incorporados en la visión de mundo de la sociedad en su conjunto, distanciándose de la necesidad del refuerzo coercitivo.

A partir de estas tres duplas conceptuales, expuestas aquí como “niveles”, es posible comprender la manera en la que la noción de Estado integral funciona como un todo “orgánico”, cuya operación como sistema tiende siempre a reforzar su modelo económico-político, en permanente proceso de estabilización de los desequilibrios surgidos de los antagonismos sociales y de los aspectos estructurales.

2.2. La noción de Hegemonía y aparatos hegemónicos

En la obra de Gramsci, la hegemonía es una formulación teórica que va elaborándose conforme el filósofo emprende sus estudios temáticos concretos, y en sí misma, no forma parte del itinerario del proyecto gramsciano, es transversal a lo largo de los *Cuadernos*. Para muchos estudiosos de esta obra, “hegemonía” es el aporte fundamental del filósofo a la teoría política, porque como vimos en el apartado anterior –siguiendo la propuesta de los “niveles de ampliación”– en este concepto se condensan las “unidades-distinciones” que caracterizan el aporte del filósofo al marxismo: hegemonía es el fenómeno que cobra forma para explicar las relaciones de fuerza que incorporan las funciones de la sociedad civil y la sociedad política; del consenso y de la coerción. El intento de definir simplídicamente este concepto de manera indiscriminada ha provocado una pérdida de su riqueza explicativa, y separado del resto de nociones que funcionan como correlatos, suele utilizarse *hegemonía* como mero sinónimo de “dominación”, cosa totalmente inútil para pensar los procesos sociales complejos implicados en las dinámicas de dominación-resistencia.

En un intento que resulta buen punto de partida, Renate Holub resume así el concepto:

Hegemonía es un concepto que ayuda a explicar, por un lado, la manera en que los aparatos de Estado o la sociedad política – apoyados por y en apoyo a grupo económico específico– pueden coaccionar vía las instituciones legales, policía, ejército

y prisiones, al resto de los estratos sociales para que consientan el *status quo*. Por otro lado, y más importante, hegemonía es un concepto que nos ayuda a entender no solamente las maneras en las que un grupo económico predominante, utiliza coercitivamente los aparatos del Estado de la sociedad política en la preservación del *status quo*; sino también cómo y dónde la sociedad política, y sobre todo, la sociedad civil con sus instituciones, que van desde la educación, la religión y la familia hasta las microestructuras de las prácticas en la vida cotidiana, contribuyen a la producción de significado y valores, que en consecuencia producen y mantienen el consentimiento “espontáneo” de los diversos estratos sociales respecto al mismo *status quo* (Holub, 1992: 5).

Ahora bien, esta definición funciona como una buena instantánea de una cuestión que en realidad está en movimiento; además de un concepto que describe los fenómenos arriba enunciados, la hegemonía es un *momento* dentro de la dinámica histórica, un equilibrio de fuerzas que debe ser constantemente reajustado y cuyas oscilaciones tienen como consecuencia transformaciones en las prácticas estatales, por ejemplo, el aumento del uso de la coerción cuando disminuye el consenso.

El origen de “hegemonía” es ubicado por el mismo Gramsci dentro de la obra de Lenin, en relación a la “dictadura del proletariado”, es decir, como forma de explicar la manera en que los obreros de las ciudades podrían implicar estratégicamente a las masas campesinas en la revolución socialista, incorporando sus intereses a través de un sistema de alianzas, en la lucha y construcción del Estado proletario. En sus escritos precarcelarios, Gramsci utilizó la idea de manera similar para designar la estrategia proletaria que tendría que llevarse a cabo entre la Italia del norte industrializado y el sur campesino. Posteriormente, a partir del *Cuaderno 1*, al estudiar el sistema de alianzas que se estableció en el *Risorgimento* italiano y, comparativamente en el jacobinismo en Francia, surge el concepto de “hegemonía” como elemento explicativo de la estrategia revolucionaria de la burguesía en alianza con otras clases y en oposición a la nobleza.

Mientras que en Lenin la hegemonía se afianza previa al nuevo Estado, como una condición a través de la cual la clase obrera amplía su base social, incorporando a los grupos campesinos para tomar el aparato político –vía la Revolución–; en Gramsci la hegemonía se condensa *en* el Estado cuando el grupo dirigente se unifica con la sociedad política, sin que para ello sea siempre necesario el acto revolucionario. De la génesis leniniana, Gramsci desarrolla dos aportes fundamentales:

- a) La idea de que la hegemonía implica (pero no se limita a) una alianza de clases que requiere de compromisos y concesiones políticas, económicas e ideológicas para que las clases dominantes obtengan el consenso de los grupos subalternos y se atenúen los antagonismos de clase, suavizando las contradicciones, con el fin de mantener estables los elementos estructurales y conservar la legitimidad.
- b) Su afirmación de que la estructura y la superestructura se condicionan mutuamente; determinados modos de producción requieren de modelos sociales y “estilos de vida” específicos que son internalizados por los individuos en formas concretas de subjetividad, que a su vez transforman los modos de producción. Estas matrices, deben ser promovidas y reforzadas a través de los aparatos estatales:

Gramsci se refiere al Estado como “ético”, no solamente porque forma a la población a cierto nivel cultural y moral requerido por el modo de producción, sino también porque guía a los sujetos en un camino concreto. [...] Políticamente esto significa que la forma histórica específica en la que se organiza la hegemonía está siempre relacionada con las formas de producción (Ludwig, 2009: 97).

En este sentido, el papel del Estado es regular estas relaciones a través del liderazgo moral e intelectual que establece un orden social, en el que los grupos subalternos negocian sus intereses con los grupos dominantes, y los individuos asumen como propio, generando un “sentido común” funcional basado en la auto-identificación. A partir de estas cuestiones se establece que el aspecto *directivo* de la hegemonía es fundamental; el círculo de la dominación solamente está completo si la clase dominante logra convertirse en dirigente, es decir, si logra universalizarse a través de coordinar los intereses de la sociedad en general, de tal manera que se asuma el predominio de su propio proyecto de manera colectiva expresada en el Estado:

El Estado es concebido como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión del grupo mismo, pero este desarrollo y esta expansión son concebidos y presentados como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías “nacionales”, o sea que el grupo dominante es coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal es concebida como un continuo formarse y superarse de equilibrios inestables (en el ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrios en los que los intereses

del grupo dominante prevalecen pero hasta cierto punto, o sea no hasta el burdo interés económico corporativo (Q13, §17: 37).

La hegemonía constituye, así, la forma más sofisticada en la que se expresa la relación de las estructuras con las superestructuras; la naturaleza “ético-política”, y a la vez económica, se integra en la dirigencia, que es ejercida por una clase determinada –en su relación con la producción–, y se enmarca en la conflictividad de intereses de cada grupo, que habrán de ser articulados:

El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tomen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía será ejercida, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, esto es, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden afectar a lo esencial, porque si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica (Q13, §18: 42).

Cuando la dirección es ética, es “intelectual y moral” porque su objetivo es generar una voluntad colectiva a través de la producción de sujetos que reconozcan en el proyecto de la clase dominante su propio proyecto; en parte por la incorporación objetiva de sus intereses, en parte porque sus intereses son configurados y asegurados a través de la manufacturación del consenso impulsado por un “frente ideológico” (Q3, §49: 55), que se disemina por medio de una multiplicidad de instituciones públicas y privadas. Pero la hegemonía no puede ser entendida como simple instauración del consenso social, tampoco es mero adoctrinamiento en el sentido weberiano de “despotismo cultural”. La idea central en la hegemonía de Gramsci es que “una clase es hegemónica porque hace avanzar al conjunto de la sociedad: su *perspectiva es universalista y no arbitraria*” (Buci-Glucksmann, 1978: 77). Conforme más arbitraria sea la perspectiva, más necesario será el uso de la coerción y más cercana estaría una “crisis de hegemonía”, es decir un fallo en la función dirigente.

Ahora bien, la hegemonía en Gramsci no es exclusiva de la clase dominante; conforme los grupos subalternos emprenden un camino progresivo y pasan de una fase económico-corporativa –es decir, de ser un grupo meramente congregado entorno su posición en las relaciones de producción– a una fase ético-política –donde pretenden

asumir un proyecto de liderazgo intelectual y moral propio—, emerge una contra-hegemonía o hegemonía alternativa, que deberá ir sumando grupos de apoyo y eventualmente disputar la hegemonía dominante para finalmente consolidarse en Estado. Estos aspectos están ligados a otros conceptos de gran importancia en la teoría política gramsciana: el “bloque histórico” y la “guerra de posiciones”, utilizados para describir detalladamente los estadios organizativos y las estrategias de la lucha por la dominación en fases avanzadas¹⁴.

La función ética del Estado se materializa ideológicamente (en términos de “ideología” como la entiende Gramsci), para lo cual son necesarias determinadas vías que reiteran la indisociabilidad de las funciones civiles y gubernamentales:

Me parece que lo más sensato y concreto que puede decirse a propósito del Estado ético y de cultura es esto: todo Estado es ético en cuanto que una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas y por lo tanto a los intereses de las clases dominantes. La escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa son las actividades estatales más importantes en tal sentido: pero en realidad, a ese fin tienden una multiplicidad de otras iniciativas y actividades supuestamente privadas que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes. (Q8, §179: 307–308).

Gramsci utiliza el concepto de “aparatos hegemónicos” para designar al inmenso conjunto de instituciones, organismos, ideologías y prácticas a través de los cuales se ejerce la dirección cultural y política de un grupo, que a menudo —pero no exclusivamente— tienden a identificarse con el ámbito privado:

Una hegemonía se unifica solamente como *aparato*, por referencia a la clase que se *constituye en y por* la mediación de múltiples subsistemas: aparato escolar (de la escuela a la universidad), aparato cultural (de los museos a las bibliotecas), organización de la información, del marco de vida, del urbanismo, sin olvidar el peso específico de aquellos aparatos eventualmente heredados de un medio de producción anterior (del tipo de la iglesia y de sus intelectuales) (Buci-Glucksmann, 1978: 66).

¹⁴ En el presente trabajo, sin embargo, no seguiré este camino en tanto que se libra en niveles distintos de las formas de resistencia propuestas en la hipótesis, asunto que abordaré a partir del capítulo 5.

A través de estos aparatos la hegemonía cobra sentido en las prácticas cotidianas, y el contenido ético y moral se organiza, reproduce y difunde entre los individuos que participan de estos aparatos. Por supuesto, este proceso de producción-asimilación sucede de forma compleja. Por un lado, cada uno de los aparatos cumple una función distinta en la organización social, y en este sentido sus contenidos se abocan a la consolidación de intereses que son diversos; los aparatos hegemónicos compiten entre sí por articular el consenso de los grupos sociales –eventualmente de manera contradictoria–, aunque prevalezcan finalmente las orientaciones de la clase dominante. Por otro lado, el contenido ideológico no se asume ni pasiva, ni definitiva, ni unívocamente por “las masas”; los grupos sociales constantemente re-elaboran, interpretan o subvierten los contenidos ideológicos, como retomaré más adelante.

Gramsci no hace una lista exhaustiva de los aparatos hegemónicos, pero a lo largo de los *Cuadernos* pone especial interés en aquellas instituciones o prácticas, que de manera evidente llevan a cabo funciones dirigentes: la iglesia, la educación en general y la escuela en particular, los medios de comunicación, el arte, la literatura, las organizaciones obreras, etc. Entre mayor consolidado esté un grupo hegemónico, mejor será la presencia de organizaciones culturales e intelectuales propias, incorporadas por la sociedad en su conjunto: “En esta multiplicidad de sociedades particulares... una o más de ellas prevalecen relativa o absolutamente, constituyendo el aparato hegemónico de un grupo social sobre el resto de la población” (Q6, §136: 104). En el caso contrario, cuando la dirigencia del grupo dominante es débil y el consenso está debilitado, aumenta el aspecto coercitivo, en una maniobra tendiente a unificar la voluntad colectiva en torno suyo:

Una política totalitaria tiende precisamente: 1) a obtener que los miembros de un determinado partido encuentren en este solo partido todas las satisfacciones que antes hallaban en una multiplicidad de organizaciones, o sea a romper todos los lazos que ligan a estos miembros a organismos culturales extraños; 2) a destruir todas las otras organizaciones o a incorporarlas en un sistema del que el partido sea el único regulador (Q6, §136: 104).

Una política totalitaria puede ocurrir regresivamente en el caso de que se quiera impedir el surgimiento de fuerzas portadoras de una “nueva cultura”, o ser progresista, en el

caso de que nueva cultura emerja de un movimiento revolucionario, en un contexto donde la sociedad civil está disgregada¹⁵.

Como ya se adelantó, no resulta fácil comprimir la enorme densidad teórica de una noción como la hegemonía en tan pocas páginas, particularmente si tomamos en cuenta la constelación de conceptos e implicaciones políticas que le son indisolubles en la teoría gramsciana. Lógicamente, “hegemonía” ha sido un concepto nodal de la teorización política marxista desde que se publicaran los *Cuadernos de la cárcel*. Hoy en día, muchos de los términos que utilizamos cotidianamente para expresar aspectos políticos o sociales provienen del trabajo de Gramsci, aunque –como también ya se advirtió– a menudo de maneras que poco o nada reflejan su concepción original. En el apartado siguiente se expondrán algunas aportaciones que consideramos sumamente pertinentes para complementar la reflexión gramsciana.

2.3. La representación: aspectos ideológicos y discursivos

Desde muy joven, como militante sardo, Gramsci reflexionó profundamente sobre la relación entre lenguaje y poder. Más tarde, durante su educación universitaria en Turín, estudió filología y lingüística con Matteo Bartoli, discípulo de Ferdinand de Saussure. En toda su obra y en sus reflexiones personales asentadas en cartas, la lengua y los problemas lingüísticos se entretajan con su teoría política. Para Gramsci, el lenguaje tiene una enorme relevancia política, más allá que la cuestión evidente – particularmente en una Italia reunificada a partir de la imposición del italiano– entre lengua dominante y lengua subalterna.

En la teoría gramsciana el lenguaje funciona como metáfora de la concepción de mundo; no solamente en términos del uso que los sujetos particulares hacen del lenguaje para expresar esta visión, sino un sentido más amplio, en el que un determinado lenguaje contiene la representación de cuestiones filosóficas y epistemológicas que son relevantes políticamente (Ives, 2004: 72). A través del lenguaje, la ideología se constituye y se disemina por medio de las instituciones, la cultura y las prácticas cotidianas que promueven el sistema de ideas y valores que finalmente se integra en la cosmovisión colectiva. La organización del consenso no procede de una

¹⁵ Gramsci tiene en mente el ejemplo de la Revolución de Octubre en su primera fase, cuando se refiere a una política totalitaria progresista.

fuente única; el liderazgo moral e intelectual es una práctica permanente donde los actores disputan constantemente por el posicionamiento de la ideología que emana de los proyectos propios. Cuando un grupo logra ser hegemónico, buena parte del esfuerzo requerido para mantener el *status quo* consiste en conservar el control ideológico por medio de mediar y procesar los intereses de los grupos que le sirven de apoyo.

Así, si todo proyecto hegemónico requiere de los aspectos culturales para conformarse. Siguiendo a Hall, se entiende que “[la] cultura es a veces definida en términos de significados compartidos o mapas conceptuales compartidos” (Hall, 1997: 18), podríamos establecer claramente como eje de la problemática gramsciana la relación entre lenguaje, producción de significados culturales y hegemonía. Evidentemente, la teorización gramsciana sobre la cultura no utiliza los términos propios de la semiótica ni del posestructuralismo, posteriores a su tiempo, aunque Gramsci incursiona precursoramente desde perspectivas similares, y a lo largo de su obra tanto precarcelaria, como en los *Cuadernos*, dedica mucho trabajo a las traducciones¹⁶, a la crítica de productos culturales concretos (teatro, literatura, fiestas populares, tradiciones, etc.), así como al análisis del significado político del uso del lenguaje dominante o subalterno, y esto se refleja explícitamente en sus reflexiones teóricas sobre la relación lenguaje-cultura-ideología, aspectos de gran importancia para la noción de hegemonía y para la comprensión del surgimiento y la constitución de “formaciones antagónicas”.

Para el marxismo dogmático, la ideología es una forma de “falsa consciencia”, un engaño que se elabora con el fin de ocultar la naturaleza explotadora de las relaciones capitalistas. Gramsci rompe con esta idea, pues su interés radica en la comprensión – mucho más compleja– de los mecanismos a través de los cuales los colectivos sociales adoptan e incorporan visiones de mundo que producen resultados contradictorios, marcados por la aceptación-resistencia de las relaciones de dominación. La concepción gramsciana de ideología permite focalizar la manera en la que las instituciones y las prácticas cotidianas operan como vehículos de las ideas, los sistemas de valores y creencias que es necesario reproducir para la consolidación y el mantenimiento de una

¹⁶ Recientemente se ha prestado mayor atención a estos trabajos de traducción y el significado teórico que el mismo Gramsci le da al término de “traducir”, en el sentido de recuperar la experiencia ajena de manera históricamente concreta y estudiar las posibilidades de aplicación en otros campos y momentos.

relación hegemónica. La ideología nace de una filosofía determinada, y a través de sus efectos prácticos se organiza la “voluntad colectiva”; Gramsci se refiere a menudo respecto a la ideología como “tendencia práctico–política”, y en un comentario sobre Croce, la expresa como “instrumento práctico de acción” (Q6, §112: 91), pues a través de la ideología, el proyecto de la clase dominante se socializa e incorpora con la intención de unificar a la sociedad entera:

Las ideologías funcionan como agentes de unificación social, como cemento sobre una base de clase. Es más: la ideología tendencialmente identificada con la concepción de mundo de una clase, impregna todas las actividades, todas las prácticas. Es “una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida colectiva e individual” (Buci-Glucksmann, 1978: 77).

En el *Cuaderno 13*, “Notas breves sobre la política de Maquiavelo”, Gramsci desarrolla, a través del análisis de *El Príncipe*, su noción de ideología política expresada como fuerza unificadora de lo nacional–popular:

El Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del “mito” soreliano, o sea de una ideología política que se presenta no como fría utopía ni como doctrinario raciocinio, sino como una creación de “fantasía” concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar en él voluntad colectiva (Q13, §1: 13).

Subyace aquí una definición de *ideología* que trasciende el aspecto de mero “sistema de ideas” para, en cambio, entenderse como meta-lenguaje, que produce significado político a través de lo simbólico, de manera y con términos muy similares a los que años después utilizaría Roland Barthes (*Mythologies*, 1972) en su aproximación semiótica. Aunque Gramsci pone el aspecto de la subjetividad sobre la mesa, cuando habla de la ideología como elemento de unificación social, como visión de mundo para identificarse colectivamente, no enfatiza en la forma en la que ideología constituye al sujeto individual, sino en los sujetos políticos y sus acciones; sujetos que son a la misma vez productores de esa ideología, y producto de ella.

A partir de 1965 (*Pour Marx*), el filósofo marxista Louis Althusser, retoma la noción de ideología en Marx, y la desarrolla de manera similar a Gramsci, pero incorporando formalmente las teorías lingüísticas derivadas de Saussure y las nociones del psicoanálisis a través del uso de términos lacanianos. En su obra, Althusser inicia la

reflexión crítica respecto a la relación entre ideología, clase y el concepto marxista de “determinación”, que a grandes rasgos señala que a unas condiciones estructurales dadas corresponde automáticamente una formación social y *su identidad*. O en otras palabras, que la pertenencia a una clase específica *determina* una realidad social correspondiente, y fuera de tal determinación la ideología sería una forma distorsionada de percibir la realidad, “epifenómeno transitorio” o “falsa conciencia” como lo explicaran Marx y Engels en *La ideología Alemana* (1846). Althusser rechaza, de plano, el determinismo económico, arguyendo que la ideología goza de una autonomía relativa respecto a la estructura: no es una mera construcción de ideas que distorsiona la percepción de la realidad material; sino, ella misma, un campo objetivo de realidad social, una forma de mediación a través de la cual las personas se relacionan con el mundo, es decir un sistema de representación: “...una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotadas de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada...” (Althusser, 1967: 191). Surge de aquí la cuestión del discurso como productor de significados, y la afirmación de que la ideología/discurso se materializa en las prácticas sociales, “toda práctica social se constituye dentro del juego de significado y representación, y puede ser a su vez representada. En otras palabras, no hay ninguna práctica social fuera de la ideología” (Hall, 1985: 103). Esta materialización tiene como efecto práctico la generación de subjetividades a través de un proceso de identificación con dichas prácticas, en lo que Althusser, tomando prestado el concepto de Lacan, denomina “interpelación”, proceso que implica un complejo entramado entre el consciente y el subconsciente. Es decir que el sujeto se constituye –por ejemplo como una mujer– en tanto se identifica y es identificada colectivamente con aquellas prácticas que por medio de la ideología ha sido establecido que le corresponden, y ella ha incorporado de manera tanto racional como simbólica.

A partir de este punto, y principalmente en Francia, se abre un camino que explora las implicaciones de esta línea de pensamiento respecto a la constitución del sujeto, cuyo impacto para el feminismo ha sido enorme, teniendo a una de sus principales exponentes en Julia Kristeva. No corresponde seguir de momento este rastro, lo que interesa en este capítulo es la manera en que este sujeto (mujer) ya constituido y asimilado culturalmente –dentro de una clase, o como una formación

social *fuera* de clase— opera políticamente dentro del ensamble de relaciones de dominación y resistencia condensadas en el Estado. De acuerdo con Stuart Hall (1985: 95), la posición de Althusser no necesariamente niega la posibilidad de una correspondencia entre posición ideológica y clase, pero sí como algo a *priori* que sucede automáticamente y se sobrepone (sobredetermina) a la práctica.

Lo que Althusser plantea es que la ideología es el medio a través del cual se reproducen las relaciones de producción existentes (capitalistas o no), en una dimensión no económica sino social y cultural, diferenciándose nuevamente con el marxismo dogmático, que comprende que las relaciones de producción se reproducen de manera automática, y que el fin del capitalismo significaría el “fin de la ideología”, pues en un sistema socialista la relación producción—realidad no estaría mediada, sería transparente y no haría falta el espejismo ideológico para mantener el *status quo*. Althusser da un paso significativo: Los seres humanos no son perfectamente racionales y la profundidad del subconsciente previene la posibilidad de una relación no-mediada con la *realidad* (Althusser, 1967: 193); la ideología funciona como el medio a través del cual se conduce la vivencia de esta realidad, para generar sujetos comprometidos moral y políticamente con una forma de producción.

Siguiendo con su interpretación del modelo gramsciano consenso—coerción, Althusser establece que la ideología se disemina a través de las prácticas y rituales que se llevan a cabo en lo que denominó “Aparatos ideológicos de Estado” (AIE), instituciones como la iglesia, la familia, los medios de comunicación, la escuela, etc., en contraposición con los “Aparatos represivos de Estado”, que mantienen el orden social por medio de la fuerza. Los AIE son utilizados y controlados por la clase que se ha hecho con el poder político. De esta manera, sólo a partir de una revolución que cambie el poder político de manos sería posible un cambio ideológico.

La crítica al modelo althusseriano es que —contrariamente a Gramsci— parece ignorar la naturaleza de “unidad—distinción”, a partir de la cual el consenso y la coerción funcionan de manera integral. En la perspectiva gramsciana, la ideología queda subsumida dentro del fenómeno más amplio de la hegemonía —que como ya se dijo, implica incorporación de los intereses de las clases subalternas, la cesión de las clases dominantes con el fin de lograr una dirigencia— en un entramado sumamente complejo y multidireccional. En Althusser la ideología es meramente instrumental y se utiliza

como una forma de fuerza que sería prevalente sobre las funciones de *dirigencia*; en cierto sentido una faceta más de la coerción, pero aplicada en un nivel discursivo. Es por esta razón que el trabajo de Althusser ignora la posibilidad de la emergencia de una ideología de las clases subalternas, pues entiende que la ideología es un aspecto funcional de la dominación, y está tan firmemente imbricada en la identidad y las prácticas de las formaciones sociales que es incapaz de dar cuenta de la contradicción y la resistencia (Hall, 1985: 99). En este sentido, se puede afirmar que la noción de hegemonía resulta más adecuada para el análisis a mayor escala de los fenómenos sociales insertados en la dinámica del consenso y la coerción, la creación de una “voluntad colectiva” en el marco de una teoría del Estado. Sin embargo, las aportaciones de Althusser, y lo que de ellas se deriva, permiten entender mejor los aspectos subjetivos y sus efectos en las prácticas políticas.

En 1985, Ernesto Laclau Y Chantal Mouffe¹⁷ desplazaron la noción de hegemonía gramsciana hacia el territorio meramente político–discursivo, desprendiéndola de su raíz materialista. Desde su punto de vista, el economicismo marxista impide una adecuada teorización de lo político, que no percibe la existencia de formas de antagonismo social que provengan de un conflicto distinto a la lucha de clases; de forma similar, Gramsci combatió el “economicismo”, al que considera una desviación de la correcta lectura Marx:

Estructura y superestructura. Economía e ideología. La pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y la ideología como una expresión inmediata de la estructura, debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo, o prácticamente debe ser combatida con el testimonio auténtico de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas (Q7, §24: 161, las cursivas son mías).

Sin embargo, Gramsci comprende a la ideología como un aspecto de las relaciones hegemónicas, y por ello siempre dependientes de la vinculación entre las relaciones de producción y la política, si bien el énfasis entre una y otra deberá ser ubicado en el

¹⁷ El texto inaugural del debate *Hegemony and Social Strategy*, fue escrito originalmente en inglés a cuatro manos, aunque se basa en la experiencia previa del conocido como “Seminario de Morelia” llevado a cabo en 1980, en el que Laclau y Mouffe publicaron artículos separados, que son ya seminales de su trabajo posterior. Las memorias del seminario fueron publicadas en castellano en 1985, mismo año en el que se editó *Hegemony and Social Strategy*. Ambos textos están citados en el presente capítulo.

momento histórico concreto, nunca establecido *a priori*. Laclau y Mouffe reconocen en Gramsci el movimiento inicial hacia las superestructuras, pero lo consideran aún anclado en el esencialismo de clase, apegado a la tradición historicista del marxismo, que entiende a la clase obrera como el sujeto revolucionario por excelencia, destinado a ejercer el liderazgo en el inevitable proceso histórico hacia la caída del capitalismo (Laclau y Mouffe, 1987). Si esto es así, ¿cuál es la posibilidad de agencia de aquellos *otros* cuya subjetividad no está determinada por la conciencia de clase? *Otros* que emergieron con fuerza a lo largo del S. XX como antagonistas de relaciones de dominación que son imposibles de explicar desde la perspectiva económica, claro está. La lógica gramsciana podría argumentar la indisociabilidad entre lo político y la producción, donde ambos factores actúan como dos polos oscilantes en la conformación subjetiva (y la configuración de los antagonismos), separable sólo analíticamente, pero indistinguible en las fuerzas vivas que operan en la conciencia del sujeto. Para los postmarxistas, sin embargo, la distinción es importante en tanto que defienden la posibilidad de subjetividades políticas sin relación alguna con la posición de clase (Ives, 2005: 458). O en otras palabras, que existirían posiciones de sujeto configuradas fuera del marco de las relaciones de producción, y por ende la acción política (revolucionaria incluso) puede separarse analítica y *prácticamente* de las relaciones de producción. Este desplazamiento significó un cisma entre marxistas y lo que fue calificado de “post-marxismo”. El debate marxista/postmarxista inicia precisamente este punto; si para el marxismo clásico –como ya fuera cuestionado por Althusser– la posicionalidad del sujeto está determinada por la clase (conciencia de clase) y por ende es “objetiva”, para la perspectiva postmarxista la posicionalidad es relacional y política: “Hemos afirmado que la producción de sujetos se verifica a través de la articulación y rearticulación de posicionalidades. Esto supone que el terreno de constitución de la hegemonía es el discurso” (Laclau, 1985: 23). El resultado de esta afirmación es lógicamente la oposición entre la idea de realidad (material, objetiva, empírica) del marxismo tradicional y la del discurso (lenguaje, subjetividad, relatividad). La propuesta de Laclau y Mouffe –distanciándose con esto de Althusser– recupera el aspecto dirigente contenido en la noción de hegemonía gramsciana, es decir, el liderazgo moral e intelectual de los grupos dominantes, que reconoce y procesa los intereses de los diversos sujetos sociales en pugna, para producir una “voluntad

colectiva” propicia a su proyecto propio. Desde el punto de vista de Laclau y Mouffe, Gramsci permanecería ligado a una concepción esencialista de clase:

Porque, para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad tan sólo relacional, lograda a través de la acción de prácticas articuladoras, tiene que haber siempre un principio unificante en toda formación hegemónica, y éste debe ser referido a una clase fundamental (Laclau y Mouffe, 1987: 120).

El problema es referido entonces a la idea de que en Gramsci “las prácticas articuladoras” no son suficientes para unificar un “agente social”, y que para ello utiliza finalmente la noción de clase, y por ende el principio económico como fuente originaria de la identidad de un sujeto, particularmente cuando entienden que Gramsci ve en la clase obrera al sujeto revolucionario *por excelencia*, cuyo éxito o fracaso está en oposición directa con el éxito o fracaso de su proyecto hegemónico *versus* el proyecto hegemónico burgués: “La lucha política sigue siendo, finalmente, un juego suma-cero entre las clases” (Laclau y Mouffe, 1987: 121). A este respecto, cabe decir que es necesario tomar en cuenta que Gramsci teoriza pensando en fenómenos concretos; cuando afirma a la clase como constitutiva de sujeto, se refiere sin duda alguna a los sujetos de los que específicamente habla, no a entes hipotéticos. En ese sentido, es importante recordar que en todos sus análisis las relaciones de producción –no sólo las capitalistas– son siempre una parte indisociable de la experiencia de subalternidad y de la conciencia revolucionaria de los sujetos. Es comprensible que los postmarxistas tengan en mente a grupos surgidos a partir de diferencias muy distintas a la diferencia de clase, por ejemplo a los colectivos homosexuales y sus luchas, y en este sentido su crítica es importante, pero no pueden achacarla a un error de visión de Gramsci; a fin de cuentas en la Italia de 1920, había obreros reunidos en consejos de fábrica, no hombres y mujeres exigiendo sus derechos respecto a la libertad sexual, y aún así, la pertenencia de clase sigue siendo un factor inherente en la subjetividad, *también* al interior de los colectivos homosexuales.

A pesar de que se reconoce que Gramsci entiende a la política como “articulación”, el problema es que “para Gramsci el sujeto hegemónico constituye el núcleo último de su identidad en un punto exterior al espacio que articula” (Laclau y Mouffe, 1987: 151), es decir, la idea de que existe un tipo de sujeto –cuya identidad se

construye entorno a la clase– que provee unidad y homogeneidad a la hegemonía. Lo que ellos proponen, en su lugar, es una lógica de lo que llaman la “articulación” y la “contingencia”, principios bajo los cuales no se puede asumir ningún “punto de unificación” estable, y por ende no proviene de, ni produce una adscripción o identidad esencial de los sujetos, que bajo esta fórmula se convierten más bien en “agentes sociales”. La propuesta de los postmarxistas es que toda identidad social es relacional – y que el mismo sistema de relaciones se transforma constantemente en función de los elementos que la articulan–, por ello nunca es fija ni termina de proveer una unidad específica sobre la que pueda teorizarse. Por ende, tampoco corresponde un desenlace histórico específico o progresivo como consecuencia al antagonismo, ni una clase o actor privilegiado para llevar a cabo la lucha socialista: “[...] ésta gira en torno a la construcción de una «voluntad colectiva» que es trabajosamente construida a partir de una variedad de puntos disímiles” (Laclau y Mouffe, 1987: 154). Así pues, en lugar del “actor” o el “sujeto” como el protagonista de la lucha, encontramos a la “voluntad colectiva”, que ya no proviene más de una consciencia ni de una experiencia. Llegar a esta voluntad colectiva supone que el “vínculo hegemónico” procede de una negociación entre “superficies discursivas mutuamente contradictorias” que son articuladas y rearticuladas constantemente, pero siempre de manera que sea posible identificar la identidad de los elementos articulados (Laclau y Mouffe, 1987: 157).

La lectura de Gramsci expresada en estas últimas ideas ha sido recurrentemente criticada por los estudiosos gramscianos contemporáneos, particularmente cuando “conciencia” y “experiencia” son interpretados por los postmarxistas como formas esenciales que, según ellos, Gramsci vincula a un núcleo duro de “realidad objetiva”, es decir, material, es decir económica. Esto presupone necesariamente que Gramsci concebiría “realidad objetiva” en contraposición a una subjetividad discursiva, o dicho de otro modo, que separaría la materialidad del lenguaje, lo cual es no solamente contrario a la forma metodológica de la dialéctica de Gramsci, sino también, como expone brillantemente Peter Ives (2005), erróneo y constatable en el propio trabajo del filósofo dedicado al lenguaje.

Por otro lado, vale la pena detenerse a revisar la manera en la que Gramsci reflexiona respecto a su propia subjetividad política; la importancia que para él tiene la experiencia personal en la conformación de su consciencia revolucionaria. El texto es

una carta enviada desde Viena a Julia Schucht en marzo de 1924; el texto es largo, pero merece citarlo:

¿Qué es lo que me ha salvado de convertirme en un pingo almidonado? El instinto de la rebelión, que desde el primer momento se dirigió contra los ricos, porque yo, que había conseguido diez en todas las materias de la escuela elemental, no podía seguir estudiando, mientras que sí podían hacerlo el hijo del carnicero, el del farmacéutico, el del negociante en tejidos. Luego se extendió a todos los ricos que oprimían a los campesinos de Cerdeña, y yo pensaba entonces que había que luchar por la independencia nacional de la región. "¡Al mar los continentales!" ¡Cuántas veces he repetido esas palabras! Luego conocí la clase obrera de una ciudad industrial, y comprendí lo que realmente significaban las cosas de Marx que había leído antes por curiosidad intelectual. Así me he apasionado por la vida a través de la lucha de la clase obrera. Pero cuántas veces me he preguntado si era posible ligarse a una masa cuando nunca se había querido a nadie, ni siquiera a la familia, si era posible amar a una colectividad cuando no se había amado profundamente a criaturas humanas individuales. ¿No iba a tener eso un reflejo en mi vida de militante, no iba a esterilizar y reducir a puro hecho intelectual, a puro cálculo matemático, mi cualidad revolucionaria? He pensado mucho en todo eso, y he vuelto a pensarlo estos días porque he pensado mucho en ti, que has entrado en mi vida y me has abierto el amor, me has dado lo que me había faltado siempre y me hacía a menudo malo y torvo (Gramsci en Sacristán, 2005: 154).

Como la carta revela, la propia experiencia de subalternidad es lo que Gramsci distingue como el inicio de su conciencia rebelde, indisociablemente ligada a su posición de clase. El sentimiento de injusticia y luego la opresión –no solamente la opresión económica, también cultural– se significan políticamente al entrar en contacto con la organización obrera, y con el conocimiento teórico (ideológico) del marxismo, que harán de él, un revolucionario. Por si esta parte no fuera suficiente para ejemplificar la manera en la que Gramsci entiende “experiencia” y “conciencia” de una forma verdaderamente alejada de un esencialismo economicista, o de cualquier esencialismo, puesto que su trayectoria vital, y la manera sobre la que respecto a ella reflexiona, señalan claramente que la cuestión fundamental no es ni un “antagonismo natural” de la lucha de clases, ni un hecho específico ubicado como objetivo; Gramsci especifica que su conciencia revolucionaria no estaría completa, no sería real –porque la identificación con los otros no podría ser verdadera– sin la experiencia del amor, el hecho subjetivo-discursivo por excelencia. Hemos incursionado en este punto no con el ánimo de contradecir a Laclau

y Mouffe, cuya argumentación respecto al problema del esencialismo en relación a la subjetividad y el discurso –que expondremos a continuación– compartimos, sino porque consideramos importante no malinterpretar a Gramsci en este punto, especialmente porque en la argumentación de la presente tesis, la experiencia de subalternidad –tal como la entiende y la expone Gramsci, en conjunto con la opresión económica, la autorreflexión y el contacto con otros y también con la teoría– es una combinación detonante (no como fórmula, ni como esencia) de la conciencia política de las mujeres de cuyos casos hablaremos.

Retomando la línea argumentativa de la propuesta postmarxista, llegamos a la noción de “sobredeterminación” que toman de Althusser, para expresar que todas las relaciones sociales se constituyen en el orden simbólico, y fuera de este orden no pueden ser significadas: la esencia desaparece y el sentido está siempre regenerándose, por lo que no hay un sentido “último” que pueda establecerse como fijo y permanente: “La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden” (Laclau y Mouffe, 1987: 164). Así se rechaza la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas, y por ende se afirma nuevamente la materialidad del discurso, así como que ninguna práctica social existe por fuera de éste:

Suponer lo contrario es aceptar una dicotomía muy clásica: la existente entre un campo objetivo constituido al margen de toda intervención discursiva y un «discurso» consistente en la pura expresión del pensamiento. Esta es, precisamente, la dicotomía que numerosas corrientes del pensamiento contemporáneo han tratado de romper. La teoría de los actos de lenguaje, por ejemplo, ha subrayado el carácter performativo de los mismos (Laclau y Mouffe, 1987: 183).

De estas cuestiones se deriva que no existe un sujeto originario, cuya experiencia o conciencia sea la fuente del discurso, y por ende no es posible afirmar la unidad de una formación social desde un núcleo esencial que vincule inequívocamente a los actores sociales, tampoco puntos privilegiados de ruptura. Lo que existe son espacios políticos que fundamentan el antagonismo a las relaciones de dominación, a partir de una pluralidad de posiciones.

2.4. Conclusiones de capítulo

En este capítulo se han expuesto las nociones fundamentales de la teoría gramsciana del Estado, se introdujo a la noción de hegemonía, y se mostró el procedimiento metodológico de su dialéctica, a través del cual se establece la dinámica de dominación-resistencia como dos polos de una relación. A través de este marco, es que propongo examinar en la segunda parte de mi trabajo, la dinámica que condensada en el Estado mexicano ha producido la subalternidad histórica de las mujeres, pero también el espacio en el que se procesan las negociaciones y las resistencias que modifican permanentemente la relación de fuerzas. Por otro lado, la noción de hegemonía y de aparatos hegemónicos de Estado llevan necesariamente a dos cuestiones, que como ya hemos visto, son nucleares en la teoría política marxista y postmarxista; me refiero a la construcción cultural de significados –ya sea desde la perspectiva de la ideología o desde la de discurso– y por ende de la manera en la que se constituye la conciencia de sujeto. Estas dos cuestiones son fundamentales para explicar tanto el fenómeno de la dominación de unos grupos sobre otros, como los fenómenos de antagonismo y resistencia. La continuidad, a través de “hegemonía”, entre la teoría gramsciana y el postmarxismo permite además mover el foco desde la esfera más general de los grupos sociales y la voluntad colectiva, a la perspectiva en la escala que Gramsci calificaría de “molecular”, del sujeto individual, donde a menudo tendrá que fijarse el análisis en la segunda parte de este trabajo.

El entendimiento del Estado en su sentido integral, así como la noción de hegemonía, serán específicamente útiles para este trabajo de acuerdo a los siguientes puntos:

- c) La comprensión de la indisociabilidad entre relaciones de producción, el orden social y la política, que permiten explicar la subalternidad de las mujeres como integral y no como accesoria en el proyecto hegemónico. En el capítulo 4 examinaré con mayor detenimiento esta cuestión.
- d) Explicar la manera en la que, a través de sus políticas y aparatos hegemónicos, el Estado articula un sistema de intersecciones con otros elementos de subalternidad –como la etnia y la clase–, produciendo formas compuestas de subordinación que afectan específicamente a las mujeres.

- e) La posibilidad de examinar, al mismo tiempo, la articulación entre consenso y coerción, tanto a nivel social como a nivel subjetivo, y por ende comprender la interacción compleja a través de la cual se incorpora la dominación al tiempo que se rechaza, produciendo –particularmente en la subalternidad, como expondré en el capítulo cuarto– sujetos contradictorios.
- f) Comprender la manera en la que los sistemas de representación expresados en un proyecto hegemónico producen conciencia y subjetividad de género, al tiempo que un orden jerárquico que es diseminado ideológicamente a través de todos los aparatos hegemónicos de Estado.
- g) Establecer no sólo los mecanismos a través de los cuales un grupo determinado establece relaciones de dominación, y pretende conquistar el mayor número posible de posiciones en el Estado y en el campo ideológico; sino, también, los mecanismos a través de los cuales, desde la subalternidad, es posible la resistencia y la producción de sistemas de representación propia.

CAPÍTULO 3

NOCIÓN DE LA SUBALTERNIDAD: DE GRAMSCI A SPIVAK

El presente capítulo, tiene como objetivo explorar la génesis y el desarrollo de la categoría conceptual de “subalterno”, y establecer una relación entre la “subalternidad” y el “sujeto femenino” para sentar la base teórica que permitirá comprender la subalternidad específica de las mujeres según el planteamiento de este trabajo.

Lo “subalterno”, sin duda está de moda en el mundo académico y en el discurso político. Dentro de la teoría marxista menos ortodoxa, su éxito se debe quizás a que permite salvar los límites mecanicistas y economicistas de “clase”, facilitando que su uso se extienda de manera muy amplia. Esta apertura conceptual de “subalterno”, denota una relación de opresión y/o dominación sin especificar el ámbito concreto en la que se ejerce, permitiendo el entendimiento de esta relación como una cuestión compleja y múltiple. Sin embargo, esta misma apertura provoca que la categoría se utilice de forma indiscriminada para nombrar a cualquier sujeto desfavorecido o marginal, perdiéndose su contenido específico y su potencia analítica.

La categoría de subalterno, elaborada por Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*, es el origen de la conceptualización actual que se hace del término en la teoría política, la teoría crítica y los estudios poscoloniales. En el primer apartado del presente capítulo, propongo una lectura atenta de las formulaciones del propio Gramsci, teniendo como guía los textos de Marcus Green (2011a y 2011b) y Massimo Modonesi (2010), con el fin de rastrear el contenido original, puesto que su extensa utilización ha provocado apropiaciones e interpretaciones incorrectas que han terminado por neutralizar la utilidad metodológica y analítica de la subalternidad, que resulta indispensable para comprender la dominación sexual desde la perspectiva específica que se propone en el presente trabajo.

Si bien es un concepto de origen gramsciano, la noción de subalterno, y las teorías de la subalternidad, fueron popularizadas en el mundo académico por los trabajos de la Escuela de Estudios Subalternos (EES), que a partir de 1982, dirigidos por el historiador indio Ranajit Guha, publicaron una serie de artículos enfocados a llevar a cabo una nueva historiografía que diera cuenta de las voces olvidadas de los subalternos en la historia de la colonia británica en la India, luego en la historia post-colonial

nacionalista. Debido a la extensa recepción de estos trabajos en el mundo anglosajón, y posteriormente en América Latina donde han sido muy influyentes, “subalterno” y “subalternidad” han adquirido los matices específicos de la lectura de la EES. En la segunda parte de este capítulo, revisaré la interpretación de la EES, y problematizaré su propuesta con respecto al uso de “subalterno”.

Posteriormente, el reconocido ensayo de Gayatri Spivak publicado por primera vez en 1985 *Can The Subaltern Speak?*, proyectó exponencialmente el concepto de subalterno, en gran parte debido a la enorme polémica generada por las conclusiones de Spivak, que han sido reiteradamente pulidas y re-escritas.

Para el debate feminista y los estudios de mujeres, las críticas que Spivak hace a la EES en torno a la ignorada cuestión del subalterno femenino en su trabajo historiográfico, abre una perspectiva que denuncia la supresión de un sujeto –las mujeres– aún en una práctica en la que se pretendía revelar a los sujetos ignorados; así, Spivak demuestra la posibilidad de “una subalternidad dentro de otra”.

Por otro lado, la teoría de la subalternidad, profundamente imbricada con cuestiones relacionadas a la conciencia subalterna, los procesos de subjetivación, la representación y la lucha en contra de la dominación; ha generado un intenso debate y un rico entramado teórico para la lectura de la historia, del texto literario y de los procesos sociales, que resulta imposible pasar por alto, en tanto su utilidad y riqueza.

En la tercera parte del capítulo, siguiendo la propuesta de lectura de Manuel Asensi (2009), en la introducción y las notas de la versión en castellano: *¿Puede hablar el subalterno?* retomaré la propuesta de Spivak, respecto a esta noción, e introduciré el problema de la violencia epistémica como ella lo plantea.

Como conclusión, propongo vincular la noción de sujeto subalterno con la subalternidad específica de las mujeres, en la forma que será utilizada en el presente trabajo.

3.1. Grupos subalternos en Gramsci

Aunque comparativamente con otros aspectos de su teoría política, Gramsci dedicó menos atención a desarrollar la categoría de “grupos subalternos” como tal, la subalternidad es la cuestión de fondo sobre la que toman forma las relaciones de dominación. Estas relaciones, trascienden los límites de la opresión de clase, pues

Gramsci considera que la exclusión y la marginalidad consisten en una variedad de formas (Green, 2011a: 388) que se expresan en el terreno de las superestructuras. Esto resulta en un significativo aporte al pensamiento marxista porque elabora una explicación de “la emergencia y la formación de un sujeto socio-político transformador a partir de su condición subordinada y, su contraparte, los límites y las constricciones que lo impiden, retrasan y desvían” (Modonesi, 2010: 26). A partir del entendimiento crítico de los mecanismos de dominación y de los procesos de la subalternidad, Gramsci plantea la posibilidad de forjar un proyecto de emancipación que pueda ser exitoso y progresista.

Las reflexiones de Gramsci en torno a la subalternidad, están íntimamente ligadas con el corazón de su teoría política, en particular a través de la noción de hegemonía, la cual permite comprender cómo los grupos subalternos incorporan en su experiencia la aceptación, la resistencia y la negociación de la dominación. Además, esta experiencia de subalternidad, no es solamente el efecto de las relaciones de producción, sino también de las relaciones sociales.

En los *Cuadernos de la cárcel*, “subalterno” aparece por primera vez en notas dispersas en el *Cuaderno 1* (1929-1930); y en el *Cuaderno 3* (1930), ambos de “misceláneas”, en donde utilizó ocasionalmente el término “clases subalternas”. En 1934, Gramsci dedicó un *Cuaderno Especial*, el 25, titulado: “Al margen de la historia. Historia de los grupos sociales subalternos” que contiene 8 notas, entre las que se recuperan y modifican las notas de los *Cuadernos 1* y *3*, y se agregan otras. El foco de este *Cuaderno Especial*, no está puesto en la subalternidad como concepto, sino más bien en establecer los criterios metodológicos para una historiografía subalterna, en el proyecto de la producción de una historia de las clases subalternas, y en “una estrategia política de transformación basada en el desarrollo histórico y la existencia de los subalternos” (Green, 2011b: 69).

De cualquier manera, es posible afirmar que la preocupación por los grupos subalternos se encuentra siempre en la base del trabajo gramsciano, en el sentido de que toda su labor se dirige a la posibilidad de establecer de un “orden nuevo” que rompa definitivamente con la opresión capitalista, para lo cual reconoce la necesidad de incluir como sujetos políticos (y reflexionar sobre) a los grupos sociales subordinados que no pueden entenderse como proletariado. Concretamente, los campesinos del sur de Italia

son el punto de partida para estas reflexiones iniciadas en un trabajo titulado “Algunos temas sobre la cuestión meridional”, publicado incompleto en 1930 –como permanece, debido a la pérdida del material original– pero escrito en 1926, antes de su encarcelamiento.

Gramsci observa que los campesinos del sur son totalmente ajenos a la lucha de clases que se libra en las urbes –cuya raíz son los consejos obreros–, que los campesinos se encuentran totalmente atomizados, controlados por el catolicismo, sus brotes de resistencia son ocasionales y se producen meramente como reacción de las acciones de la clase dominante, pero no por iniciativa propia. Además carecen de la posibilidad de producir intelectuales que sistematicen su historia y asienten las bases para un pensamiento capaz de contrarrestar el modelo ideológico de los terratenientes. La falta de organización y conciencia política campesina, hacen imposible la vinculación con la lucha organizada de los obreros en el norte de Italia.

La relación obrero-campesina preocupaba particularmente a Gramsci, pues consideraba que en el proceso de subjetivación política del campesinado, podría encontrarse una fuerza importante para el logro de la revolución socialista, sin la necesidad de su previa conversión en proletariado. Esto refuerza la idea de que el concepto de subalterno ofrece nuevas vías para pensar los procesos de dominación y emancipación, más allá de la lógica economicista del marxismo dogmático, cuyo prerrequisito para pensar en la posibilidad revolucionaria, requiere del sujeto proletario.

Otro de los grandes problemas observados por Gramsci, es que tanto la clase obrera como el campesinado son objetos de la historia hegemónica, pero nunca sujetos. Esta historia, escrita por las clases dominantes hace imposible conocer a estos grupos y por ende no puede producir ningún aporte para un proceso revolucionario colectivo (del Roio, 2007: 4). Para Gramsci, era indispensable –en vías de un proyecto de emancipación– profundizar en los aspectos tanto culturales como históricos de campesinos, obreros y otros grupos sociales oprimidos. Sin embargo, rastrear las acciones de los grupos subalternos es una tarea muy compleja, porque la falta de registros propios y la marginalidad de los subalternos, provocan su invisibilización. De estas preocupaciones, surge como respuesta la necesidad de “intelectuales orgánicos” volcados en la reflexión, la educación y la producción ideológica de su propia clase o grupo. También surge el interés del filósofo por el estudio del “folklore”, a través del

cual considera que es posible reconstruir algunos rasgos valiosos para conocer la mentalidad y las posibles iniciativas de los grupos subalternos.

En el *Cuaderno 25*, Gramsci no volvió a utilizar el término “clases subalternas”, que aparecía previamente en los textos “a” de los *Cuadernos* de misceláneas, sustituyéndolo definitivamente por “grupos subalternos”. El desplazamiento puede ser interpretado como la intención de distinguir “lo subalterno”, de la relación que tiene “clase” con la producción, y enfatizar la apertura de la categoría de subalterno a colectivos sociales fuera del proletariado, o inclusive pre-capitalistas. Esta tesis, sustentada por Giorgio Baratta (2003), sería congruente con el hecho de que en la nota 4 del *Cuaderno 25*, Gramsci apunta –siempre situados en su contexto histórico particular– a diversos colectivos sociales como esclavos, personas pertenecientes a “otra cultura”, “otra religión”, “mujeres”, “el pueblo”¹⁸ etc.

Como mencioné anteriormente, en las reflexiones respecto a los grupos subalternos, Gramsci está siempre preocupado por el proyecto de su emancipación, por los mecanismos internos que la promueven, por las fuerzas que la impiden, y los procesos de conciencia política que permitan la posibilidad de emprender acciones autónomas. Para llevar a cabo esta triple tarea, el filósofo estableció una serie de criterios metodológicos en el *Cuaderno 3*, que retomó posteriormente en el *Cuaderno 25*. En la nota siguiente, Gramsci perfila el trabajo del “historiador integral” en relación con las formas tendenciales de unificación subalterna que resultan tan difíciles pero tan necesarias de rastrear:

Criterios metodológicos. La historia de los grupos sociales subalternos es necesariamente disgregada y episódica. Es indudable que en la actividad histórica de estos grupos existe la tendencia a la unificación, si bien según planes provisionales, pero esta tendencia es continuamente rota por la iniciativa de los grupos dominantes, y por lo tanto sólo puede ser demostrada a ciclo histórico cumplido, si éste concluye con un triunfo. Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, aun cuando se rebelan y sublevan: sólo la victoria “permanente” rompe, y no inmediatamente, la subordinación. En realidad, aun cuando parecen triunfantes, los grupos subalternos están sólo en estado de defensa activa (esta verdad se puede demostrar con la historia de la Revolución francesa hasta 1830 por lo menos). Todo rastro de iniciativa

¹⁸ Nota titulada: “Algunas notas generales sobre el desarrollo histórico de los grupos sociales subalternos en la Edad Media y en Roma” (Q25, §4: 179).

autónoma de parte de los grupos subalternos debería por consiguiente ser de valor inestimable para el historiador integral; de ahí resulta que semejante historia no puede ser tratada sino por monografías y que cada monografía exige un cúmulo muy grande de materiales a menudo difíciles de recopilar (Q25, §2: 178-179).

A través de estos “criterios metodológicos”, también se esbozan las principales características que tienen los grupos subalternos, por medio de las observaciones hechas particularmente al movimiento llamado de los “lazzaretistas”¹⁹ (Italia, finales del S. XIX), y algunas “notas generales sobre el desarrollo histórico de los grupos sociales subalternos en la Edad Media y en Roma”. Los grupos subalternos, se caracterizan por su falta de constancia como sujetos políticos, en parte por una carencia de conciencia histórica y de clase, lo que provoca que sus acciones sean reactivas –respecto a las acciones de las clases dominantes–, sin un método que permita la acumulación de conocimiento, un proceso autorreflexivo o un discurso propio a través del cual sean posibles las estrategias efectivas para romper la relación de subordinación.

Una lectura atenta del *Cuaderno 25*, evidencia la concepción dinámica de los grupos subalternos. Lo que interesa a Gramsci es el proceso que permite la ruptura de la relación de dominación, y remarca la importancia del contexto histórico particular como el marco en el que se establecen las relaciones de fuerza específicas, que permiten o impiden el emprendimiento de acciones autónomas, y las posibles fases que estos emprendimientos pudieran tener –como la intención inicial de adherirse e influir en formaciones políticas existentes, o la posterior creación de formaciones propias. Los criterios aquí establecidos, se refieren específicamente al proceso de los grupos que Gramsci en este momento observa, pero delimitan una dinámica de movimientos a través de los cuales estos grupos van desincorporándose de su posición subalterna, para articularse en posiciones que buscan un proyecto hegemónico propio, enfatizando:

¹⁹ Davide Lazzaretti (1834) fue un carretero toscano que también sirvió en el ejército. Luego de una revelación recibida en una cueva, Lazzaretti inició un movimiento religioso que llegó a contar con cientos de seguidores. Su doctrina tenía una mezcla de elementos políticos, místicos, creencias populares y de la literatura que consumía Davide. En 1878 Lazzaretti fue abatido por los Carabineros en plena procesión. Para Gramsci, resulta de gran interés el análisis del movimiento “lazzarettista” (Q25, §1: 175-178) en clave política, como el ejemplo de un movimiento subalterno cuyo discurso es fragmentario, a veces contradictorio, pero de cuyos elementos puede extraerse una crítica al estado de cosas. Además, Gramsci encuentra muy reveladora, la manera en la que las acciones de Lazzaretti son interpretadas por los intelectuales de su tiempo, que lo acusan de loco, farsante o criminal, pero son incapaces de descifrar el mensaje político que se esconde en su discurso.

Criterios metodológicos:

- h) la formación objetiva de los grupos sociales subalternos a través del desarrollo y las transformaciones que tienen lugar en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen en grupos sociales preexistentes, de los que conservan durante cierto tiempo la mentalidad, la ideología y los fines;
- i) su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias y las consecuencias que tales intentos tienen en la determinación de procesos de descomposición y de renovación o de neoformación;
- j) el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consenso y el control de los grupos subalternos;
- k) las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter restringido y parcial;
- l) las nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos pero en los viejos cuadros;
- m) las formaciones que afirman la autonomía integral etcétera (Q25, §5: 182).

Estas fases históricas –cierra Gramsci en su nota– pueden precisarse, ampliarse o combinarse según el contexto específico que se esté observando. El trabajo del historiador es “señalar y justificar la línea de desarrollo hacia la autonomía integral, desde las fases más primitivas, debe señalar cada manifestación del “espíritu de «escisión» soreliano” (Q25, §5: 182).

Gramsci no llega a formular aquí, cuál sería el origen del llamado “espíritu de escisión”, ni de las acciones tendenciales a la autonomía. Si la hegemonía está incorporada y se reproduce en los grupos subalternos ¿Cuál es el ámbito del surgimiento de una posibilidad autónoma? Gramsci difiere de Sorel y de Rosa Luxemburgo, cuando éstos buscan la respuesta dentro de la lógica económica de la dinámica capitalista; para él, el campo de las acciones autónomas se ubica dentro de un entramado más complejo, en el que lo cultural, lo económico, lo político y lo filosófico (ver: del Roio, 2007), convergen a manera de ruptura con la clase dominante. En el capítulo sexto, trataré con mayor amplitud la cuestión de la autonomía dentro del marco teórico gramsciano.

Siguiendo a Marcus Green (2011b: 70) los criterios metodológicos para la historiografía de subalternos establecen también la noción de que los grupos subalternos coexisten en diversos grados de autonomía, de espontaneidad y conciencia.

En la nota titulada “Pasado y presente. Espontaneidad y dirección consciente”, Gramsci señala que:

En el movimiento “más espontáneo”, los elementos de dirección consciente son simplemente incontrolables, no han dejado ningún documento verificable. Puede decirse que el elemento de la espontaneidad es, por ello, característico de la “historia de las clases subalternas” e incluso de los elementos más marginales y periféricos de estas clases, que no han alcanzado la conciencia de clase “por si misma” y que por ello no sospechan siquiera que su historia pueda tener alguna importancia y que tenga algún valor dejar rastros documentales de ella (Q3, §48: 51-52).

Del fragmento de esta nota, es posible dilucidar varios asuntos; en primer lugar, que entre más marginales y periféricos sean los subalternos, más difícil será seguir su rastro en función de que sus acciones no serán registradas ni por ellos mismos; en segundo lugar, que los “elementos de dirección consciente”, habrán de ir predominando conforme el grupo subalterno avance en su proceso de subjetivación política hacia la autonomía; y tercero, que incluso en los movimientos “más espontáneos” existen elementos de “dirección consciente”. Este tercer elemento, es remarcado por Gramsci a renglón seguido en la nota:

Existe pues una “multiplicidad” de elementos de “dirección consciente” en estos movimientos, pero ninguno de ellos es predominante, o sobrepasa el nivel de la “ciencia popular” de un determinado estrato social, del “sentido común” o sea de la concepción del mundo (tradicional) de aquel determinado estrato (Q3, §48: 52).

Es en este sentido común, en esta “concepción del mundo tradicional”, en donde podríamos interpretar que en los grupos subalternos coexiste la incorporación de la hegemonía y el “espíritu popular creativo”, término mencionado por Gramsci en el proyecto de estudio que visionó inmediatamente después de su encarcelamiento, y el que plasmó en una detallada carta a su cuñada Tania Schucht, fechada en marzo de 1927, aunque luego no volvió a retomarlo como concepto en sus *Cuadernos de la cárcel* (del Roio, 2007: 6), es una idea a la que vuelve implícitamente cuando describe la manera en la que a través de la representación y el lenguaje, los grupos subalternos no solamente adquieren esta “concepción de mundo tradicional”, o ideología, que tiende al mantenimiento del *status quo*, también es el medio a través del cual se adquiere la autoconciencia, y la posibilidad crítica, pero sobre todo, permite el concebir un devenir

histórico distinto al determinado por el discurso hegemónico de las clases dominantes. La tensión entre conciencia-espontaneidad, vinculada estrechamente con las formas de reproducción del pensamiento hegemónico y de producción del pensamiento contra hegemónico, abrirá la concepción dialéctica del marxismo clásico, pues se incluye la posibilidad de superposición y convivencia de procesos de politización contradictorios en los sujetos históricos y en su aceptación-rechazo de la dominación. En la misma nota 48 del *Cuaderno 3*, Gramsci nos remite a su experiencia en los consejos de fábrica de Turín y el proceso observado a través del cual, visiona la necesidad de conducir, “educar” los movimientos espontáneos a una dirección consciente con un “cause” político, a través de la “teoría moderna” (marxismo), al mismo tiempo que reflexiona respecto a la relación que se establece entre esta “teoría moderna” y los “sentimientos espontáneos de las masas... formados a través de la experiencia cotidiana iluminada por el sentido común...” Concluyendo que: “No puede estar en oposición: hay entre ellos una diferencia *cuantitativa*, de grado, no de calidad: debe ser posible una *reducción*, por así decirlo, recíproca, un paso de los unos a la otra y viceversa” (Q3, §48: 54). Estos aspectos son fundamentales para comprender correctamente la categoría abierta de “las clases subalternas” siempre vinculadas en el pensamiento de Gramsci con la hegemonía y el proyecto de emancipación. Para la caracterización de “lo subalterno”, la doble tendencia espontaneidad-dirección, al interior de los sujetos y de los movimientos, resulta una piedra angular; lo indisoluble de ambas cuestiones, es distintivo en la subalternidad, produciendo como efecto acciones y sujetos contradictorios, que ganarán en estrategia y congruencia conforme su proceso de conciencia y autorreflexión se consolide, asuntos que trataré con mayor amplitud en el capítulo sexto.

El contexto en el que Gramsci reflexiona y sus observaciones respecto a grupos subalternos específicos, funciona como esbozo para establecer la idea de la subalternidad, pero de ninguna manera ofrecen una definición precisa y cerrada de *subalterno*. Más aún, como muchos otros conceptos de su pensamiento, *subalterno* se elabora a medida que se nutre de sucesivas reflexiones, correcciones, e interacciones con otros conceptos, pero sobre todo en función de las observaciones que Gramsci hace de momentos históricos concretos, como la *civitas* romana, el *Risorgimento* y los movimientos campesinos italianos a finales del S. XIX. Fuera de sus notas respecto a periodos históricos concretos, Gramsci nunca establece una lista de sectores sociales

que puedan ser caracterizados como subalternos, pues es enfático en señalar la cuestión relativa de la subalternidad respecto a su contexto geográfico e histórico específico.

Debido a que la definición de *subalterno* en Gramsci puede ser únicamente extrapolada de la manera en la que el filósofo la utiliza en sus bosquejos para la re-escritura de la “Historia de las clases subalternas”, y que esta apertura tiene su razón de ser en la naturaleza contextual propia en la que Gramsci nos propone esta categoría, podríamos concluir este apartado citando a Modonesi quien a manera de síntesis señala lo siguiente: “Gramsci conceptualizó la subalternidad como *experiencia de la subordinación*, expresada por la tensión entre la *aceptación/incorporación* y el *rechazo/autonomización* de las relaciones de dominación y materializada en una «disposición a actuar como clase» que combina espontaneidad y conciencia” (2010: 51).

3.2. Teorías de la subalternidad y la EES

El trabajo emprendido por la EES, se vincula explícitamente con la obra de Gramsci y sus notas metodológicas en relación a los grupos subalternos, al confrontarse con los aspectos más deterministas de la historiografía marxista. A menudo se ha cuestionado la innovación de los aportes de la EES, resaltando su relación con la tradición de la “historia desde abajo” propuesta por los autores ingleses E.P. Thompson y Eric Hobsbawn, siendo claro además que muchos de los miembros de la EES fueron formados en Cambridge.

“El objetivo declarado de Estudios Subalternos era producir análisis históricos en los que los grupos subalternos fueran vistos como sujetos de la historia” (Chakrabarty, 2010: 30). Esta producción, se diferenciaba sin embargo de otros trabajos acometidos por los historiadores “desde abajo” en una cuestión fundamental: la redefinición que la EES hacía de *lo político*, al entender los levantamientos de los campesinos indios como acciones políticas conscientes, y no como acciones *pre-políticas*, como hasta ahora habían sido consideradas por la historiografía marxista.

Para Guha, la revisión de las fuentes primarias demostraba que las insurrecciones campesinas no eran meros levantamientos espontáneos ni acciones irreflexivas de las masas desesperadas. Por el contrario –sostiene Guha– las masas rurales requirieron de organización, deliberación y conciencia con el fin de comprometerse en los levantamientos, dado el alto riesgo –material y simbólico– que

implicaba un levantamiento: “El riesgo de «ponerlo todo de cabeza» bajo estas condiciones era de hecho tan grande, que [el campesino] difícilmente podría darse el lujo de comprometerse en semejante empresa de manera irreflexiva” (Guha, 1988: 45). En su propuesta de la conciencia campesina y su inclusión en la dimensión de lo político, se concibe acorde a Gramsci la noción ampliada de la subjetivación política entendida esta como proceso, incorporando dentro de sí elementos tanto de subordinación como de autonomía (Modonesi, 2010).

Guha señala que la subordinación campesina se explica no solamente a través de la imposición forzada, sino que además se institucionaliza a través del sistema de la propiedad de la tierra y las leyes; y se justifica moralmente –y por ende se asimila como deseable– a través de la religión y las tradiciones (Guha, 1988: 44). Esta postura se ubica dentro del marco gramsciano al resaltar la dominación como una experiencia ambivalente –asimilada y rechazada– que da origen a un proceso de subjetivación política consciente en los campesinos, sin necesidad de un proceso de proletarización, como sería necesario para el marxismo ortodoxo.

Sin embargo, la EES desarrolla una teoría de la subalternidad que se torna problemática con respecto a su lectura de Gramsci. Este deslizamiento, es reiteradamente advertido y señalado por diversos estudiosos gramscianos –Green, Modonesi, Buttigieg– como el origen de una distorsión del concepto que provoca una confusión y –debido al éxito de la EES– su posterior diseminación incorrecta. El problema se deriva de la definición que Guha hace de los grupos subalternos de la india: *“Los elementos y grupos sociales incluidos en esta categoría, representan la diferencia demográfica entre el total de la población india, y todos aquellos que hemos descrito como la élite”* (Guha, 1998: 44, cursivas en el original). Esta concepción de *subalterno* en relación diferencial y opuesta a *élite*, provoca una idea que nuevamente evoca a la dialéctica marxista, en vez de la idea gramsciana de superposición y proceso. También es problemática en el sentido de que como polaridad –o se es élite o se es subalterno– requiere necesariamente una identificación subjetiva, una conciencia de clase que además de distinguirse claramente de su opuesta, es ya de por sí antagónica pues necesariamente parte de la contradicción; cuando precisamente Gramsci es tajante respecto a la naturaleza no esencial, internamente contradictoria, y relacional de la subalternidad; que ha incorporado –al menos en parte– los valores de la élite y su propia

subordinación. De esta separación de opuestos Guha deriva unas formas de política autónomas a las que denomina “políticas del pueblo”, las cuales:

Paralelamente al dominio de la política de élite, a lo largo del periodo colonial existió otra esfera de la política India, en la que los actores principales no fueron los grupos dominantes de la sociedad indígena, o las autoridades coloniales, sino las clases subalternas y los grupos constituidos por las masas trabajadoras y los estratos intermedios en las aldeas y el campo –Esto es, el pueblo–. Ésta era una esfera autónoma, puesto que no se originaba en la política de élite, ni su existencia dependía de ella (Guha, 1988: 40).

Lo que esta afirmación implica, es que Guha ha separado a la noción de subalternidad del resto de la teoría política gramsciana, desentendiéndose de la lógica en la que toda expresión política es parte de la dinámica de relaciones comprendida en el Estado, y sólo puede ser verdaderamente autónoma, cuando ha dejado de ser subalterna y de estar vinculada con el orden social previo, lo cual sucede al fin de un ciclo histórico, cuando los ya-no-subalternos han conseguido que su propio proyecto hegemónico devenga Estado; y no como forma espontánea. La llamada “esfera autónoma” en la manera concebida por Guha, posibilita que la subalternidad se conciba sin el correlato de la hegemonía porque entiende que las “clases subalternas” tenían espacios políticos originales y propios ajenos a las relaciones de dominación: ¿cuáles eran estos espacios y cómo funcionaban? En realidad, si estas “políticas del pueblo” fueran verdaderamente autónomas, hubiera bastado con mudarse a su ámbito de influencia para olvidarse de la opresión colonial. Quizá lo que Guha quiso decir, es que en estos ámbitos, los subalternos gozaban de una mayor libertad de movimiento para gestionar sus propios intereses, pero de cualquier manera, estos espacios estarían siempre circunscritos dentro de la lógica de la opresión colonial.

El deslizamiento a la aproximación de la subalternidad propuesta por Guha y los EES (Guha, 1988: 35), resulta relevante desde una perspectiva Gramsciana debido además a que en cierta forma, impide a los EES acometer su proyecto original de seguir –en la medida de sus posibilidades– la propuesta metodológica de seis puntos hecha en “Notas sobre la historia italiana”²⁰, que implica un proyecto historiográfico en el que es

²⁰ Gramsci no escribió ningún cuaderno ni nota con este título, el cual es una creación de los editores de *Selections from the Prison Notebooks*, (en: Green, 2011a: 392) que fue la traducción más recurrida al inglés, pero que ha sido erróneamente compilada y como su nombre lo indica es una selección parcial de

fundamental el entendimiento correcto del concepto de grupo subalterno y de la *autonomía como proceso*, no como elemento que aparece automáticamente cuando el campesinado toma conciencia de sí, como grupo o clase, pues aún prevalecerá en ellos –y de manera insidiosa– la mentalidad y la ideología hegemónicas que han incorporado previamente. Como ejemplo de los problemas derivados de la idea de que la *subalternidad es autónoma*, Modonesi apunta al peligro de concebir a los logros parciales de las rebeliones como definitivos, o dar por extinta la relación de dominación, cuando ésta meramente asume otra forma que procesa ciertas demandas o intereses de los subalternos, pero mantiene las condiciones generales del *status quo*.

3.3. Spivak y el subalterno

La postura de Spivak respecto a la subalternidad, parte directamente de su confrontación con lo que llama “la crítica occidental”. Su trabajo *Can the Subaltern Speak?* Inicia con una provocación incendiaria y es recibido en consecuencia, particularmente por la academia anglosajona.

Entre 1985 y 1993, Spivak re-escribe tres veces *Can the Subaltern Speak?* Y en cada una de sus versiones, existen matices distintos en relación con la cuestión subalterna. En su trabajo, la definición concreta de subalterno no resulta central. La preocupación de Spivak gira en torno al mensaje de los subalternos, a su posibilidad de enunciación e interlocución; y a la posición de lo que llama “la crítica occidental” que pretendiendo embarcarse en una misión de rescate de la voz subalterna, termina por ignorar su supresión, o alinearse de manera interesada con el poder.

De acuerdo con Manuel Asensi, la propia Spivak resume así el contenido central de sus ensayos:

se persiguen dos objetivos: por un lado, criticar los esfuerzos occidentales por problematizar el sujeto, ya que en realidad son cómplices de los intereses económicos de esa parte del mundo; por otro, ofrecer un análisis alternativo de las relaciones entre los discursos de Occidente y la posibilidad de hablar de y por la mujer subalterna (Spivak en: Asensi, 2009: 11).

los *Cuadernos de la cárcel*, la cual ha generado muchas confusiones en la academia anglosajona (Green, 2011a).

Spivak parte del famoso diálogo entre Foucault y Deleuze²¹, para denunciar la manera en la que los intelectuales de occidente pretenden estar posicionados en una falsa neutralidad ideológica, a partir de la cual han homogeneizado al “sujeto revolucionario” –tomando como modelo a las bien organizadas revueltas intelectuales, estudiantiles y obreras de París de 1968– afirmando que este sujeto no requiere representación y puede “hablar por sí mismo” (Asensi, 2009: 14). Para Spivak, resulta terrible el dar por sentada la posibilidad de que los subalternos pueden representarse a sí mismos, pues tiene mucho más en mente a las mujeres marginales de la periferia del mundo, que a los intelectuales franceses.

Spivak se pregunta si acaso las viudas indias, obligadas a arrojarse vivas a la pira funeraria de su marido en el rito llamado *sati*, tuvieron la posibilidad de “hablar”. Naturalmente, no se refiere a si algunas de ellas en lo particular tuvieron la oportunidad de decir algo; sino más complejamente a la manera en la que su voz fue silenciada tanto por la administración colonial británica que abolió el rito en 1929, aduciendo barbarie y salvajismo, erigiéndose como salvadores y portadores de la civilización; como por los nacionalistas Indios, que por el contrario romantizaban la inmolación como un acto de amor y entrega de la viuda a su marido muerto. Nadie le preguntó nunca a las viudas: de lo que éstas pudieran pensar del rito *sati* no quedó rastro, tan sólo dos representaciones encontradas que obedecían a los fines propios de quienes las esgrimían.

A esas voces que no alcanzan a ningún registro, Spivak las califica de “espacio en blanco inaccesible circunscrito por un texto interpretable” (Spivak, 2003: 337). Quedaría sólo eso entonces, una interpretación siempre sujeta a desviaciones y alteraciones, que por su naturaleza, ocultaría siempre al sujeto subalterno, en vez de mostrarlo.

En su prólogo a *Selected Subaltern Studies* (1988), Spivak emprende una crítica al trabajo realizado hasta ese momento por la EES, pues su empresa centrada en el esfuerzo de rastrear y recuperar la voz del subalterno en los textos historiográficos, resulta imposible; aun leyendo los textos entre líneas o tal vez en sentido contrario, Spivak advierte que será inútil, pues no existe allí ninguna voz oculta, ninguna conciencia

²¹ *Los intelectuales y el poder: una conversación entre Michel Foucault y Gilles Deleuze*, citado por la propia Spivak (2009: 44).

subalterna que pueda hacerse emerger en el texto, y en todo caso, lo que puede recogerse son versiones de otros. Todo lo que se sabe de los subalternos, ha sido escrito por un representante con un proyecto propio. La posibilidad de la representación no se limita a un asunto de poder, ni en la necesidad de la voluntad de los “representantes” de hacer justicia con su representación u otorgar “permiso para narrar” (Said, 2001: 45). Para Spivak, el gran problema radica en la imposibilidad de rastrear una conciencia colectiva en donde no la hay, pues para ella, la conciencia es un efecto textual, y como tal, no puede producirse a posteriori: es irrecuperable.

Para Spivak, la naturaleza propia de la subalternidad radica en su carencia de lugar de enunciación. Subalterno es quien no deja huella en ningún discurso, algo así como un grito en el vacío. Por ende, no puede escribirse una historia alternativa en la que se recojan ni su voz ni su conciencia. El problema radicaría en que, al intentar emprender esta acción, el resultado sería una nueva violencia de sustitución. La representación del subalterno es nuclear en la obra de Spivak, que lo problematiza desde la perspectiva de los representantes –intelectuales occidentales–, en sus formas de representación: conceptual y metodológicamente; y en los subalternos como objetos de la representación. Este problema, será retomado en el capítulo sexto, y resultará central en la segunda parte del trabajo, donde propongo la autorrepresentación como una forma de resistir la subalternidad.

En la lectura de Spivak, es evidente que el sujeto subalterno femenino está marcado por partida doble:

Entre patriarcado e imperialismo, entre la constitución del sujeto y la formación del objeto, la figura de la mujer desaparece, no en una nada limpia, sino en una violenta ida y vuelta que es la figuración desplazada de la “mujer del tercer mundo” atrapada entre la tradición y la modernización, el culturalismo y el desarrollo (Spivak, 2009: 116).

En otras palabras, que la subalternidad femenina periférica se encuentra silenciada entre la narración de los intelectuales occidentales con sus proyectos imperialistas, y la narración de los nacionalistas –en el caso particular de su ejemplo- con sus proyectos patriarcales. Spivak es particularmente crítica respecto a la teoría feminista de occidente, que a su criterio, crea como sujeto a “la mujer del tercer mundo” (sic) desde una perspectiva paternalista y colonizadora, que además de ser homogeneizante, ignora

las posiciones complejas de los sujetos dentro del entramado de multiplicidad de discursos más allá de la diferencia sexual, como la raza, la clase y el imperio.

Como conclusión a este apartado, se puede afirmar que la lectura que hace Spivak de la subalternidad, se aproxima más a una perspectiva gramsciana, que la referida por la EES, en el sentido que Spivak es capaz de vislumbrar la imposibilidad de los subalternos para participar como agentes en la dinámica de la hegemonía; “poder hablar”, o emprender acciones efectivas, mucho menos “autónomas”, mientras sigan siendo subalternos en sentido estricto.

3.4. Conclusiones de capítulo

De los anteriores planteamientos respecto a los grupos subalternos y “lo subalterno” se requiere establecer cuál es el aporte que la categoría subalternidad puede hacer al entendimiento de la subordinación específica de las mujeres. Lo subalterno es una categoría históricamente situada, cuyas variables pueden ser únicamente observadas a través del análisis empírico, no es una categoría perpetua ni estática; es dinámica y está en función de unas relaciones de mando-obediencia que se establecen bajo condiciones específicas de cada momento. Estas precisiones permiten la observación de la subordinación de las mujeres fuera de los marcos esencialistas, biologicistas o transhistóricos; también resulta útil en la visibilización de los contextos particulares que diferencian las formas en las que las mujeres experimentan la subalternidad. En los denominados “criterios metodológicos” (Q25, §5: 182) en los que Gramsci habla de la formación de grupos subalternos y proyecta un programa historiográfico para su observación, establece un itinerario que resulta interesante en su traducción en clave feminista, al enfocarse en la emergencia y el registro de las acciones de nuevos sujetos políticos-transformadores, y las condiciones estructurales y superestructurales que deben ser trascendidas para romper la dominación. Si bien la historiografía crítica feminista ya se ha ido ocupando –y se ocupa– de la reconstrucción de la historia específica de las mujeres *desde y para sí*; la noción de subalternidad y las propuestas historiográficas de “la historia desde abajo” o la EES, han abierto interesantes debates a partir de los cuales ha sido posible enriquecer el emprendimiento historiográfico feminista en su dimensión política.

Por otro lado, la utilización de subalterno como categoría en referencia a la opresión específica de las mujeres permite incorporar a la teoría feminista marxista, diversos elementos de interpretativos a partir de los cuales es posible salvar algunos de los escollos encontrados en el marxismo clásico:

- La apertura conceptual de subalterno con respecto a clase y a la determinación económica de la subordinación, resulta fundamental para el feminismo marxista, que ha tenido un problema teórico en la dificultad de situar la opresión específica de las mujeres más allá de su pertenencia de clase y por lo tanto, atender a la subordinación sistemática fuera del marco de las relaciones capitalistas. Por otro lado, permite la incorporación de otras variables como la etnicidad, el género, la cultura, etc. como un ensamble de relaciones socio-políticas además de económicas, que determinan una posición subalterna o dominante. Esta segunda cuestión, opera como vínculo teórico con el pensamiento feminista que ha formulado la noción de “interseccionalidad”²² con el fin de explicar “la interacción de múltiples identidades y experiencias de exclusión y subordinación” (Davis, 2008: 67).
- Desde la teoría gramsciana, en que estructura y superestructura funcionan como causa y efecto de la subalternidad de manera dinámica; la opresión de las mujeres puede ser comprendida como efecto de la interacción entre el modo de producción –no sólo capitalista– y las relaciones sociales; que a su vez, y necesariamente produce modificaciones en esta misma dinámica.
- En la teoría gramsciana la subalternidad es una condición subordinada que tiene incorporada la hegemonía; es decir la aceptación-resistencia a la relación de dominación. Este aporte hace posible comprender la subordinación de las mujeres más allá de una perspectiva meramente coercitiva, y abre distintas posibilidades que permiten explorar las formas de cooperación de las propias mujeres, los aspectos subjetivos y la construcción sociopolítica de los

²² Acuñado en 1989 por Kimberlé Crenshaw (ver: Davis, 2008), el concepto de interseccionalidad ha sido comprendido, desarrollado y utilizado de formas muy diversas en su mayoría relativas a la “identidad política”, lo cual ha sido ampliamente problematizado tanto por el feminismo marxista como por el feminismo postestructuralista, al entender la cuestión de la identidad como individual, subjetiva y categorizante. Sin embargo, la idea de la “interseccionalidad” sigue siendo productiva para evidenciar la complejidad de las dinámicas de opresión.

mecanismos de dominación, y otras cuestiones de gran relevancia que han sido adelantadas en la introducción y serán profundizadas en los capítulos 5 y 6 del presente trabajo.

Por último, el aporte de Spivak a la reflexión de la subalternidad nace ya de su preocupación por la subordinación de las mujeres, y empapada en el problema que planteaba la frecuente generalización de la problemática específica de las mujeres occidentales blancas y sus posibilidades de emancipación, a *todas* las mujeres, invisibilizando en particular a los sujetos marginales cuya historia no formaba y *no podía* formar parte de una representación ajena. Spivak apela no solamente a las distinciones de clase o de etnicidad, como hicieron las feministas negras norteamericanas, sino a la imaginación colonialista a través de la cual se pretendía “hablar por” estos sujetos, pensando que se daba un gran salto cualitativo con respecto al anterior hablar *de* estos sujetos. Más allá de que la misma teoría gramsciana evita cuidadosamente las generalizaciones *a priori* y Gramsci es siempre puntilloso en situar sus observaciones temporal y geográficamente; y más allá del hecho de que en la propia teoría política y el programa historiográfico del filósofo sardo se enfatice en la necesidad de intelectuales e historiadores “orgánicos”²³, el aporte de Spivak se extiende al planteamiento que vincula al sujeto subalterno femenino con la *violencia epistémica*, trasladando la opresión del plano material al plano simbólico de la representación.

²³ Productores de conocimiento y reflexión de su propio grupo o clase.

CAPÍTULO 4

EL ESTADO Y LA SUBALTERNIDAD DE LAS MUJERES COMO FORMA HEGEMÓNICA

Este capítulo tiene como propósito articular la teoría gramsciana expuesta en los capítulos anteriores, con algunos conceptos de la teoría feminista, para poder dar cuenta del problema de la subalternidad histórica y sistemática de las mujeres, entendiéndola como una forma hegemónica, es decir con los componentes de consenso-coerción, dominación-resistencia en el marco de un modelo de producción determinado.

El criterio para definir el orden y el contenido de los apartados de este capítulo responde a lo que haría falta para comprender la forma en la que la categoría de subalterno opera de manera distinta entre las mujeres y los hombres, el sistema bajo el cual esta diferencia se organiza, la relación de los proyectos hegemónicos con el sistema, su relación con los discursos estatales, las subjetividades políticas que se producen, y la transversalidad con categorías como clase y etnia, etc. Evidentemente, agotar estas cuestiones es una tarea inconmensurable de la que se ocupa buena parte de la teoría feminista; por ello, lo que pretendo aquí, es apenas esbozar lo necesario para establecer un marco que haga comprensibles los términos de análisis para los casos propuestos en la segunda parte de este trabajo.

En el primer apartado retomo a Gramsci y lo que él denominó “la cuestión sexual”, uno de los aspectos referidos en su análisis de la Norteamérica fordista, de la que se desprende la relación entre el control de la sexualidad y la economía programada, o en otras palabras, el vínculo de una hegemonía particular con un sistema de ordenamiento del sexo y del género.

El segundo apartado introduce la noción de *género* precisamente para poder establecer una correspondencia entre los aspectos ideológicos de la hegemonía, el imaginario de lo “femenino” y lo “masculino”, y la producción subjetiva de la sexualidad humana.

En el tercer apartado planteo la perspectiva del feminismo marxista que comprende que todo modo de producción tiene aparejada una forma correspondiente de ordenamiento sexual, y que en el modo capitalista la relación entre la producción y

la reproducción de los seres humanos, implica una forma específica de relaciones de poder que oprime a las mujeres.

El apartado siguiente introduce al trabajo de Carole Pateman sobre el origen del ordenamiento sexual en el Estado moderno, a partir de la explicación mítica que describe el paso del “estado de naturaleza” al “estado de cultura”, sobre la que se basa política y simbólicamente la dominación sexual de las mujeres en occidente. Directamente vinculado a este discurso, el apartado quinto aborda la división del espacio político entre lo público y lo privado como uno de los mecanismos de poder que la teoría feminista identifica en primer plano de relevancia como justificación de la división sexual del trabajo y la intervención social selectiva del Estado, hasta nuestros días. En el apartado sexto, a través de la revisión del trabajo de Gayle Rubin: “El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo”, planteo diversos aspectos de la opresión sexual de las mujeres, desde una lógica económica no-capitalista, basada en la noción de parentesco.

En el apartado séptimo, también a partir del trabajo de Rubin, presento al psicoanálisis como la explicación de la manera en que las relaciones de parentesco se traducen en la subjetividad sexuada de los individuos. La razón de esta incursión no es solamente el impacto que tiene la teoría psicoanalítica para la teoría y las prácticas políticas feministas, para explicar aspectos fundamentales sobre el sujeto, que trascienden el aspecto sexual de la subjetividad y se ubican en el campo de la conciencia y la posibilidad de una acción política fuera de los marcos de pensamiento del discurso hegemónico.

En el apartado octavo presento, principalmente a través del trabajo de Nira Yuval-Davis, a “lo nacional” y a “la nación” como los espacios concretos en los que el Estado y sus aparatos producen y propagan un modelo determinado de ordenamiento sexual y cómo en todos los discursos nacionalistas esta dimensión es una parte integral del proyecto político.

En la conclusión de este capítulo vinculo estas perspectivas y nociones feministas con el concepto de “hegemonía de género”, a través del cual propongo que es posible comprender la interacción de los aspectos políticos, ideológicos y económicos como fuerzas dinámicas que estructuran la forma históricamente persistente de dominación

sexual, que es funcional y también modeliza las relaciones de producción capitalista de la modernidad.

4.1. Gramsci y la “cuestión sexual”

Gramsci no dedica un cuaderno a la temática de la opresión específica de las mujeres y, en general, es un asunto del que se ocupó bastante poco en comparación con otros temas. Sin embargo, en su *Cuaderno 22* titulado *Americanismo y Fordismo*, existe una nota titulada “Algunos aspectos sobre la cuestión sexual” en donde Gramsci estudia la manera en la que, en el marco del capitalismo moderno de la Norteamérica fordista, el proyecto hegemónico incluyó una fuerte apuesta por la producción de género, la regulación de la sexualidad y la moral pública. En *Americanismo y Fordismo*, Gramsci estudia diversos aspectos referentes al modelo de economía programada en Estados Unidos de América (EUA): se interesa por las nuevas formas de producción, y los procesos hegemónicos para consolidar el estilo de vida requerido por el modelo, la conformación de “hombres –y mujeres– nuevos” y los problemas derivados de tal emprendimiento. El filósofo considera que las condiciones históricas y la composición cultural y demográfica de EUA, facilitaron la introducción de un sistema en el que los obreros y la sociedad misma funcionaban como parte de la maquinaria:

...[H]a sido relativamente fácil racionalizar la producción y el trabajo, combinando hábilmente la fuerza (destrucción del sindicalismo obrero de base territorial) con la persuasión (altos salarios, beneficios sociales diversos, propaganda ideológica y política habilísima) y consiguiendo basar toda la vida del país sobre la producción. La hegemonía nace de la fábrica y no tiene necesidad de ejercerse más que por una cantidad mínima de intermediarios profesionales de la política y la ideología (Q22, §2: 66).

El fragmento anterior es ilustrativo de la manera en que Gramsci percibía que en la sociedad norteamericana de producción racionalizada, el momento de la hegemonía había logrado establecerse muy directamente en la base de la clase obrera, cuya forma de trabajo requería también de un estilo de vida, una forma específica de reproducción social, y por ende un “nuevo tipo humano” (Q22, §2: 66), cuyas características físicas, mentales y éticas “nacieron de la fábrica”, es decir, de las necesidades propias del referido modo de producción. El estilo de vida de los obreros debería estar minuciosamente ordenado también fuera de la fábrica y los aspectos relativos a la conducta sexual eran

de especial preocupación para el buen funcionamiento del modelo; de ahí que la nota tercera se titule “Algunos aspectos de la cuestión sexual”²⁴. A pesar de lo mucho que han sido teorizadas otras notas del *Cuaderno 22*, de las que se derivan formidables herramientas del pensamiento gramsciano, poco se ha profundizado en el aspecto sexual de la hegemonía y la importancia que el mismo Gramsci le concede dentro del contexto del fordismo, y la posibilidad –afirmada por la teoría feminista– de que cualquier hegemonía conlleva un aspecto de organización social de la sexualidad. Gramsci no llega a elaborar esta idea, pero en la nota 3 se evidencia que tiene muy en cuenta la relevancia de la “cuestión sexual” como parte fundamental de los proyectos políticos, y en algunos casos, sobredimensionada a tal punto que resulta predominante respecto a otros aspectos sociales:

Obsesión por la cuestión sexual y peligros de semejante obsesión: Todos los "proyectistas" ponen en primera línea la cuestión sexual la resuelven "cándidamente". Hay que señalar cómo en las "utopías" la cuestión sexual ocupa un lugar muy importante, a menudo predominante... (Q22, §3: 69).

La nota 3, bien pudiera relacionarse con algunas de las observaciones hechas por Foucault en “Historia de la sexualidad”, cuando se observa el vínculo que Gramsci pretende resaltar, entre la hegemonía y la forma ideológica a través de la cual se establece un régimen de control social que tiene como marco la moralidad y el falso dilema “natural”/“innatural”:

Los instintos sexuales son los que han sufrido la mayor represión por parte de la sociedad en desarrollo; su “reglamentación”, por las contradicciones a que da lugar y por las perversiones que se le atribuyen, parece lo más “innatural”, por lo tanto son más frecuentes en este campo las apelaciones a la “Naturaleza” (Q22, §3: 69).

La excesiva reglamentación de la sexualidad, a menudo presenta un ejemplo claro de lo que el filósofo sardo comprende como una relación indisociable entre economía, política y cultura, pues como se ilustra en el *Americanismo*, el discurso hegemónico pretende un efecto en la vida productiva de los obreros y el control de sus cuerpos, en

²⁴ La nota 3 del *Cuaderno 22*, es de difícil interpretación porque a pesar de ser texto re-elaborado (“C”), fue escrito cuando Gramsci estaba muy enfermo en sus últimos días en el hospital de Formia, por lo que algunos de los párrafos tienen una redacción casi telegráfica, la puntuación es dudosa, y a menudo sintetizan excesivamente un pensamiento que se adivina mucho más amplio.

un sentido similar a lo que años después Foucault denominaría como “biopolítica”²⁵, que al igual que la prohibición del consumo de alcohol, Gramsci califica de “interés económico disfrazado de «puritanismo»” (Q22, §3: 70). La claridad con la que el proyecto de una clase dominante se constituye hegemónico es evidente en el hecho de que los propios industriales, particularmente de la compañía Ford “se han interesado en las relaciones sexuales de sus empleados y en general en la organización global de sus familias... (Q22, §3: 70)”. Este modelo fordista requiere la racionalización de la vida privada de los trabajadores para acrecentar la productividad y debe regularse particularmente el “instinto sexual” para evitar el gasto de energía:

Parece claro que el nuevo industrialismo quiere la monogamia, quiere que el hombre-trabajador no desperdicie sus energías nerviosas en la búsqueda desordenada y excitante de la satisfacción sexual ocasional. El obrero que va al trabajo después de una noche de “excesos” no es un buen trabajador... (Q22, §11: 84).

De esta manera, se establece claramente que la moral pública y la forma de organización social no son arbitrarias, sino relativas a un modelo productivo específico, aunque la reglamentación de la sexualidad humana “con fines morales” no es solamente propia de la sociedad de la economía regulada, ni tan siquiera de las ciudades, también en el campo y en las formas de vida rurales, las relaciones sexuales y la reproducción requieren ser controladas con el fin de garantizar el equilibrio demográfico necesario para mantener el sistema económico, y en una manera que nuevamente recuerda a Foucault, se destaca que la “obsesión por la cuestión sexual” a la vez que establece una sexualidad normativa, también implica a su contraparte abyecta:

En la encuesta parlamentaria sobre el *Mezzogiorno* de 1911 dice que en Abruzzo y Basilicata (*donde mayor es el fanatismo religioso, el patriarcalismo...*) se da el incesto en el 30% de las familias y no parece que la situación haya cambiado en estos últimos años (Q22, §3: 68, cursivas más).

²⁵ “El control de la sociedad sobre los individuos no sólo se efectúa mediante la conciencia o por la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista es lo biopolítico lo que importa ante todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una entidad biopolítica, la medicina es una estrategia biopolítica (Foucault, 2001: 210)”. El concepto de biopolítica está íntimamente ligado con la intermediación del Estado para hacer vivir o dejar morir a ciertos individuos, según una lógica de regulación dictada por las necesidades del sistema. En el capítulo 5, abundaré sobre el concepto “biopoder”, también de Foucault, más general que el de biopolítica.

En la nota 9 (sin título) del *Cuaderno 22*, Gramsci estudia el conflicto derivado del choque entre la necesidad fordista de la regulación total de la conducta del individuo para convertirlo en la pieza de una máquina, y la tendencia natural a seguir el “instinto”. Aunque Gramsci es reacio a caer en lo que llama “psicologismo”, establece claramente una consecuencia patológica de la represión (Buci-Glucksmann p.116), y advierte sobre la permanente tentación de las clases dirigentes de caer en el desenfreno normativo (al que llama “romántico”, término que Gramsci utiliza a menudo para denotar ingenuidad), al introducir innovaciones legislativas que pretenden imponer unilateralmente un orden moral a través de la coerción y no del consenso:

... y habrá que ser cautos en toda innovación legislativa. Toda crisis de coerción unilateral en el campo sexual acarrea un desenfreno “romántico” que puede ser agravado por la abolición de la prostitución legal y organizada. Todos estos elementos complican y hacen difícilísima toda reglamentación del hecho sexual y todo intento de crear una nueva ética sexual que corresponda a los nuevos métodos de producción y de trabajo (Q22, §3: 69).

Gramsci no continúa explorando el ejercicio de la dominación hegemónica desde el punto de vista del control de la sexualidad y la producción discursiva de conductas “naturales” e “innaturales”, su preocupación se centra mayormente en estudiar la forma en la que un modo específico de producción requiere formas correspondientes de conducta que deben construirse a través de la creación de una moral pública; aunque hace constar que dicha moral no surge de la nada ni es del todo nueva, sino que tiende a siempre a establecer continuidad con normatividades morales “tradicionales” que son formas profundamente enraizadas en lo social, particularmente cuando son religiosas, y por ende, un orden nuevo, “progresivo”, no solamente requiere de modos nuevos de producción, sino también de una ruptura con la moralidad anterior.

La relación entre el control de la sexualidad y la reproducción, con el control del cuerpo de las mujeres y la forma específica de dominación que de esto se deriva, se revisan también –aunque de manera tangencial– en *Americanismo y fordismo*. En un contexto de análisis distinto, Gramsci afirma que el machismo “sólo en cierto sentido puede compararse con un dominio de clase” (Q25, §4: 181), pero que en definitiva la emancipación de las mujeres es fundamental para el proyecto del “orden nuevo”, y

requiere una transformación subjetiva, una ruptura con la dependencia material y una liberación sexual:

La cuestión ético-civil más importante vinculada a la cuestión sexual es la de la formación de una nueva personalidad femenina: mientras la mujer no alcance no sólo una independencia real frente al hombre, sino también un nuevo modo de concebirse a sí misma y a su papel en las relaciones sexuales, la cuestión sexual seguirá llena de características morbosas (Q22, §3: 69).

Mientras las mujeres sean el objeto de la sexualidad masculina, serán necesariamente parte fundamental de lo que debe ser controlado; la esposa del obrero en el marco fordista (al igual que la del campesino en Italia, según afirma Gramsci), es asumida como la proveedora de la estabilidad sexual necesaria para la conservación de la fuerza de trabajo, y hacia ella se dirige buena parte de las consignas morales de la ideología correspondiente. La contraparte de la fábrica es la familia, y las mujeres de la clase obrera son, desde el hogar, una pieza del engranaje social completo que ha de "fordizarse". Buci- Glucksmann, afirma que a través de la ideología, el conjunto "mujer-familia" se torna en el núcleo consensual a través del cual se cierra el círculo entre la clase dirigente y el Estado, una idea que más adelante en el capítulo retomaré conceptualmente como "hegemonía de género":

Ideología de la mujer e ideología de la familia (de un cierto tipo de familia) funcionan como *articulación* entre la sociedad y el Estado, como forma de organización del consenso en un desarrollo productivo determinado... Funcionalidad entonces de las ideologías que arraigadas en la base y en las relaciones sociales, parten de "iniciativas privadas" de la clase dominante para repercutir en la "ideología del Estado" (Buci-Glucksmann, 1978: 117-118).

Ahora bien, las mujeres burguesas no son requeridas para garantizar la productividad de los hombres, tampoco están directamente vinculadas con la producción. Su función social para el esquema de una sociedad fabril de capitalismo avanzado, radica en algo que Gramsci califica de "trata", es decir como objeto del intercambio masculino:

El hombre-industrial²⁶ sigue trabajando aunque sea millonario, pero su mujer y sus hijas se convierten cada vez más en "mamíferos de lujo". Los concursos de belleza, los concursos

²⁶ Gramsci se refiere a los industriales norteamericanos, y en este punto encuentra una diferencia notable con Europa, cuya burguesía en parte se ha convertido ya en una clase residual pasiva o parasitaria: rentistas, dueños de medios de producción sin asalariados etc. (Q22, §2: 62).

para el personal cinematográfico... el teatro, etcétera, seleccionando la belleza femenina mundial y poniéndola a subasta, provocan una mentalidad de prostitución, y la "trata de blancas" se efectúa legalmente para las clases altas (Q22, §11: 85).

Las mujeres burguesas, a diferencia de las obreras y campesinas en este contexto, están sujetas a un fenómeno de "doble moral" que produce la tensión entre "juguete" y madre; si quieren mantener su valor como objeto/sujeto de intercambio –por medio del matrimonio– deberán ser hábiles para el "deporte" del cortejo romántico²⁷. En parte, el fragmento presentado de la nota 11 puede vincularse con la idea formulada años más tarde por Gayle Rubin respecto al uso de las mujeres como mercancía. En este caso, Gramsci enfatiza la cuestión desde la perspectiva de la división social de clases: diferentes tipos de mujeres (burguesas y obreras) tienen una función social-económica diferente dentro de la sociedad programada. La perspectiva de Rubin busca un fundamento de la dominación sexual pre-capitalista en la noción de "economía política del sexo" que veremos en los apartados siguientes. El nexo entre ambos son los trabajos de Marx y Engels, pero la reflexión de Gramsci respecto a la producción cultural del género (que aún no había sido teorizado como tal) y su intersección con la cuestión de clase, no deja de ser sorprendente para el momento en el que se formula esta nota (1934-1935), en tanto que adelanta una de las primeras intersecciones en ser señaladas como problemáticas por la teoría feminista posterior.

También en el *Cuaderno 22*, Gramsci compara brevemente la situación de las mujeres en la sociedad europea menos regulada, y con sectores de la población que no están enteramente integrados al aparato productivo, la sexualidad se concibe como una forma de "entretenimiento" que igualmente promueve el papel subalterno de las mujeres:

La sexualidad como función reproductiva y como "deporte": el ideal "estético" de la mujer oscila entre la concepción de "creadora" y de "juguete"... los proverbios populares: "el

²⁷ Gramsci no explora directamente los aspectos discursivos que producen la concepción social de las mujeres burguesas como "juguete/madre" o como "sujeto/objeto" de un mercado donde ellas mismas son estrategias de su valor comercial y potencial de intercambio; un fenómeno bien observado y por la literatura femenina norteamericana de la época (y rescatado por la crítica feminista), en novelistas como Edith Wharton o Ellen Glasgow, pero resulta claro que en esta nota 11 Gramsci sigue la misma lógica que en la reseña crítica (citada en la introducción de este trabajo) hecha a Ludovici: *Women: a vindication* (Q22, §9: 78).

hombre es cazador, la mujer es tentadora”, “quien no tiene nada mejor, se va a la cama con su mujer” etcétera, muestran la difusión de la concepción deportiva... (Q22, §3: 69).

Los aspectos señalados, sirven a Gramsci como ejemplo para destacar que la normativa moral al uso funciona como aspecto ideológico de la producción y la reiteración de la diferencia de clase. En la economía programada norteamericana, la regulación sexual de la clase trabajadora corresponde a una moral obrera que se instaura como una nueva forma de subalternidad; recordemos que la hegemonía “nace en la fábrica” y la forma de producción fordista requiere sobriedad y monogamia. Mientras tanto, la burguesía norteamericana puede permitirse una moral distinta y dedicar su tiempo al ocio, la bebida y la sexualidad deportiva. El filósofo sardo, observa que el progresivo distanciamiento de la moral de las clases trabajadoras y la moral de la burguesía, eventualmente producirá una crisis en de dirigencia, deslegitimando la autoridad de las clases dominantes:

Estos fenómenos propios de las clases altas harán más difícil la coerción sobre las masas trabajadoras para conformarlas a las necesidades de la nueva industria; de todos modos determinan una fractura psicológica... (Q22, §11: 85).

La observación es interesante, en tanto que reafirma una comprensión de la hegemonía en la que –nuevamente de forma similar a la manera postestructuralista de comprender la noción de “poder”– los efectos de la ideología están abiertos, es decir, no son necesariamente los esperados en el proyecto dominante y, a menudo, producen oportunidades de ruptura.

En “Algunos aspectos de la cuestión sexual”, la teoría política gramsciana funciona como herramienta de análisis a través de la cual es posible observar la interrelación entre un modo de producción y el fenómeno hegemónico correspondiente, y la manera en la que el Estado integral opera a nivel ideológico en la producción de una moral pública. Sin embargo, y como veremos a continuación para completar el modelo de análisis político, es indispensable reconocer que intrínsecamente ligada en esta interacción, se encuentra una forma funcional de ordenamiento sexual o sistema de género.

4.2. La noción de género

A pesar de que en años recientes la academia feminista se ha ocupado ampliamente de teorizar y problematizar la noción de género, resulta pertinente establecer algunas notas al respecto que puedan prevenir posibles confusiones cuando nos referimos al “Estado como productor de género”, la “subjetividad de género”, “opresión de género”, sistemas de organización “sexo/género”, etc. Inicialmente, “género” es una propuesta enmarcada en el debate naturaleza/cultura, que se preocupa por desentrañar los aspectos biológicos de los cuerpos sexuados, y lo que se entendería como una sobreposición cultural de los atributos de mujeres y hombres, a esta última corresponde la noción de “género”:

Las feministas, han difundido una concepción de la feminidad y la masculinidad como constructos culturales, dado que, si es culturalmente adquirido, el género está abierto a cambios. El debate en torno de las relaciones entre cultura, poder y género se ha visto obstaculizado, sin embargo, por desacuerdos, que a su vez se vinculan a conflictos teóricos y metodológicos dentro del feminismo (Carter, 2002: 352).

Los desacuerdos respecto a la noción de género, tienen su origen en el posicionamiento político y filosófico desde el cual se abordan las preguntas que surgen sobre esta categoría: ¿Por qué existe una división de género? ¿Cómo se configura la subjetividad de género? ¿Existe alguna relación entre el género, el cuerpo y las funciones reproductivas o no? ¿Qué instituciones, discursos y aspectos de la cultura humana producen género? ¿Qué relación tiene el género con la opresión de las mujeres? Son sólo algunas de las cuestiones con las que, a partir de los años 80, se iniciaron los debates sobre la noción de género. Estas cuestiones han sido planteadas y respondidas desde perspectivas muy distintas por el feminismo marxista, el feminismo estructuralista, el postestructuralista, etc.

A pesar de los desacuerdos, o tal vez gracias a ellos, la categoría de género es quizá una de las más útiles de la teoría feminista, en tanto que ha sido un término catalizador de muchos debates fructíferos; entre ellos el que se pregunta por la producción subjetiva de los seres humanos como mujeres y hombres, develando no solamente los mecanismos de poder implicados en esta producción, sino también la incertidumbre de los límites de la dicotomía “naturaleza/cultura” que presupone un núcleo biológico-corporal sobre el que se construye la identidad de género. Judith Butler (1990) extendió la reflexión en un sentido parecido en el que Laclau y Mouffe lo hicieron

con la cuestión de la subjetividad política: argumentando que la consciencia genérica de uno mismo no es el resultado de la correspondencia con un cuerpo sexuado en términos de objetividad biológica, sino del efecto de una representación simbólica y discursiva que produce tanto al género, como al cuerpo en sí -en tanto percibimos a nuestros cuerpos siempre a través de la mediación del discurso-. Ahora bien, este discurso nunca es “neutral”, está construido en función de las relaciones de poder, o lo que podemos llamar un sistema de género hegemónico. Al modelo relativo al Estado moderno, Butler lo llamó “matriz heterosexual” porque dictamina una correspondencia necesaria entre cuerpo sexuado, género y orientación sexual. Para Butler (1990), el género es *performativo* en tanto que lo entiende como una práctica que está modelada por la normativa hegemónica a través de un sistema de representaciones, recompensas y castigos, pero que a su vez no es una aplicación mecánica: en cada reiteración, se producen variantes y negociaciones que son oportunidades para modificar el modelo.

La normatividad hegemónica de género, produce por igual a mujeres que a hombres, y los produce a partir de una asignación obligatoria que corresponde a las características observables –siempre mediadas por el discurso– de los cuerpos sexuados, pero el significado político de las prácticas de unas y de otros es bien distinto; la idea de una diferencia sexual dicotómica no solamente divide a la humanidad en dos polos opuestos, sino que asigna una valoración cultural diferente a cada uno de estos polos. En los apartados siguientes, expondré la manera en la que género se integra al marco más general de la teoría de la hegemonía, en el caso de este trabajo.

4.3. Economía, política y ordenamiento sexual

Una y otra vez en el *Cuaderno 22*, Gramsci vuelve su atención a “la función económica de la reproducción”, como hecho “general” y como hecho “molecular”, es decir como asunto social y como asunto familiar. Las dinámicas de natalidad, longevidad y migración provocan división regional e internacional del trabajo. Tanto en el campo como en la ciudad, la base económica requiere de formas políticas y culturales que regulen la reproducción social. A su vez, al modificarse el equilibrio demográfico, se produce en consecuencia un cambio estructural; en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels integra el elemento sexual a su teoría de la sociedad, distinguiéndolo de las relaciones de producción económica, al contemplar la “producción” de los propios

seres humanos como una esfera específica de la organización social, a la cual llamó el “segundo aspecto de la vida material”. Sin embargo, la reproducción en un sentido meramente biológico, o la sexualidad en un sentido meramente funcional –en términos de conservación de fuerzas productivas, por ejemplo– son tan sólo dos aspectos básicos de la enorme complejidad de cuestiones que atañen a la subalternidad de las mujeres respecto a las relaciones de producción. En realidad, aquello que se implementa es un sistema de ordenamiento sexual mucho más complejo que requiere tipos *particulares* de hombres y mujeres:

Así, cada modo de producción inicia un régimen de género específico que se construye sobre nociones específicas e imaginarios de “masculinidad” y “feminidad”. Como las relaciones de género son una parte integral del modo de producción capitalista, atributos de género y normas de género respecto a una “apropiada” división del trabajo son también requeridas con tal de reproducir dicho modo de producción. La sujeción a formas de subjetividad de género iniciadas por el Estado integral, son la condición para la reproducción de una determinada estructura social de género, y por lo tanto para una división específica del trabajo y de la organización social (Ludwig, 2009: 102).

Este sistema de ordenamiento sexual o “régimen de género” como lo llama Gundula Ludwig, fue identificado inicialmente en 1975 por Gayle Rubin en su famoso artículo *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo*, como “sistema sexo/género”. En dicho artículo, Rubin emprendió la descripción de la génesis de “un aparato social sistemático que emplea mujeres como materia prima y modela mujeres domesticadas como producto” (Rubin, 1986: 96). A través de una lectura crítica de perspectiva marxista de las obras de Lévi-Strauss y Freud, Rubin fue desarrollando las herramientas conceptuales para describir dicha dominación.

Como definición preliminar, Rubin establece que: “Un «sistema de sexo/género» es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1986: 97). El punto de partida elegido por Rubin para establecer la necesidad de examinar este “conjunto de disposiciones” se ubica en el fracaso del marxismo clásico para explicar la opresión sexual, allí donde es tan efectivo para explicar la opresión de clase. A pesar de los múltiples esfuerzos emprendidos por algunos teóricos marxistas para “ubicar la opresión de las mujeres en

el corazón de la dinámica capitalista señalando la relación entre el trabajo doméstico y la reproducción de la mano de obra” (Rubin, 1986: 98), estos trabajos explican *la funcionalidad de la opresión de las mujeres al capitalismo* a partir de la división sexual del trabajo, pero no el origen de la opresión que de manera generalizada se manifiesta también en sociedades pre-capitalistas. Rubin observa que en esta obra de Engels se esbozan ya los elementos fundacionales para la noción del sistema *sexo/género*, es decir, la idea de que las necesidades sexuales y procreativas –entendidas desde un punto de vista biológico– se resuelven a través de conjuntos de disposiciones sociales y convencionales que las convierten en un producto cultural. Si bien la noción de sistema *sexo/género*, alude al campo específico de las relaciones sociales que producen y ordenan la sexualidad humana, un sistema *sexo/género* no necesariamente implica la subalternidad de las mujeres, ni siquiera establecería una diferencia sexual dicotómica; éstas provendrían de las formas específicas que organizan a un sistema en particular, en el mismo sentido que la noción de “modo de producción” no necesariamente está implicada en la forma de explotación capitalista.

Desde una aproximación gramsciana y post-marxista, es necesario establecer que un sistema *sexo/género* determinado no es una consecuencia mecánica de una forma económica, sino una compleja serie de articulaciones con lo político, que se construyen históricamente y cuyo aspecto simbólico-discursivo es la piedra de toque en la explicación de la dominación sexual.

4.4. Dominación sexual y Estado moderno

Ahora bien, si la división sexual del trabajo y las relaciones económicas –capitalistas o no– son incapaces de explicar por sí mismas la permanencia de sistemas *sexo/género* cuya constante histórica es la opresión de las mujeres, ¿de qué manera es posible conceptualizar estas formas de dominación desde una teoría del Estado? En 1998, Carole Pateman publicó su ya clásica obra *El contrato sexual*, en la que desde el punto de vista de la teoría política visibiliza la manera en la que surgieron los Estados modernos y la explicación mítica-liberal de su génesis. “El contrato social”, es la cara visible de un contrato “sexual” o “patriarcal” que garantiza “la dominación de los varones sobre las mujeres y el derecho de los varones a disfrutar de un igual acceso sexual a las mujeres”

(Pateman, 1995: 10). De acuerdo con Pateman, el contrato sexual establece la transición de la “ley del padre”, en su sentido tradicional, al patriarcado en su sentido moderno. Así, los varones se liberan del orden jerárquico de la organización social cuya autoridad indiscutible emana del *pater familias*, y mediante el acto de convertirse en ciudadanos iguales, se sujetan únicamente a la autoridad del Estado. Las mujeres en cambio, pasan de estar sujetas por la autoridad jerárquica varonil familiar (del padre al esposo), a estar “subordinadas a los hombres en tanto que *varones*, o a los varones en tanto que fraternidad” (Pateman, 1995: 12). El contrato social-sexual no es el origen de la dominación sexual –que existe previamente en el llamado “estado de naturaleza”– pero sí de las formas modernas en las que esta dominación se ejerce legitimada como derecho político por el Estado y sus instituciones:

La historia del contrato sexual es también una historia de la génesis del derecho político y explica por qué es legítimo el ejercicio del derecho –pero esta historia es una historia sobre el derecho político como *derecho patriarcal* o derecho sexual, el poder que los varones ejercen sobre las mujeres. La desaparecida mitad de la historia señala cómo se establece una forma específicamente moderna de patriarcado. La nueva sociedad civil creada a través de un contrato originario es un orden social patriarcal (Pateman, 1995: 10).

A través de la idea de que el dominio sobre las mujeres se ha ejercido desde siempre en el “estado de naturaleza” –sostenida por algunos patriarcalistas clásicos–, podemos ver cómo se van configurando ya algunos de los elementos que se encuentran presentes en los discursos de dominación sexual: orden natural (inmutable) vinculado a la condición procreativa de las mujeres, dualidad de la sujeción de parentesco padre-esposo, usurpación del derecho maternal y representación. A pesar de que no todos los estudiosos del origen del Estado moderno adscriben esta explicación de la existencia de un dominio patriarcal en el “estado de naturaleza”²⁸, el resultado final respecto a la subordinación de las mujeres es prácticamente el mismo para el momento en el que el contrato social sustituye al patriarcado clásico: son los hombres los sujetos libres para contratar que se reconocen en igualdad de circunstancias respecto a sus pares hombres. Las mujeres, ya sea por justificaciones “naturalistas” o históricas, no forman parte del

²⁸ Como el caso de Hobbes, que es un firme opositor a la desigualdad entre hombres y mujeres en el llamado “estado de naturaleza”. Para él, la desigualdad se origina cuando se pacta el orden contractual, según desarrolla en *Elements of Law, Natural and Politic*, escrito en 1640.

contrato social y solamente acceden a él a través del contrato conyugal, es decir, a través de su vínculo civil con un varón.

Los teóricos del contrato se oponen al derecho patriarcal en términos del poder político que ejerce el patriarca sobre los hijos, este poder ha sido derrocado por el acuerdo de los hombres libres que consienten en obligarse solamente ante la ley, bajo la vigilancia del Estado. Sin embargo, el poder político que implica la dimensión del “derecho conyugal” que ejercen los varones sobre el cuerpo de las mujeres, permanece intacto e invisibilizado en la teoría del contrato social, por medio del contrato de matrimonio, que remite esta relación de subordinación a la esfera de lo privado. Así pues, el tránsito del estado de naturaleza al de sociedad civil da origen también a la división entre lo público y lo privado.

Una vez excluidas las mujeres del conjunto de “individuos” y habiéndose producido la separación doméstica y laboral, fueron sentadas las bases jurídicas y económicas que garantizaron la sujeción de las mujeres a sus esposos. Este deslizamiento del derecho del padre al derecho del marido fue asegurado y diseminado en todas las formas posibles. Ideológicamente, se emprendió una gran cruzada con el propósito de educar a la sociedad en la diferencia sexual, la división sexual del trabajo y la conducta atribuida “naturalmente” a cada sexo. De entre los teóricos del contrato, Rousseau es claramente el exponente más reconocido en la construcción y la justificación de la subordinación moderna de las mujeres a los hombres, y de la necesidad de su exclusión de la vida civil-pública, su confinamiento a la esfera doméstica y la virtual obligatoriedad de la sujeción matrimonial. Sin embargo, con excepción de Hobbes, el resto de los teóricos del contrato, avalaron y elaboraron diversas argumentaciones a través de las que, al ser natural la subordinación de las mujeres a sus esposos en particular y a los hombres en general, el tránsito del “estado de naturaleza” al orden civil permanecía inalterado y fuera de la esfera pública. Estas argumentaciones, sin embargo, advertían del peligro que la insubordinación de las mujeres podría representar para el orden político, y la existencia misma de la civilización. Así, la subordinación de las mujeres a sus esposos era una cuestión natural y privada, pero la insubordinación era un problema público y por lo tanto debía ser prevenida y reprimida por el aparato legal-estatal.

La teoría del contrato social, es el ejemplo perfecto de un discurso hegemónico exitoso que explica y fundamenta míticamente un “orden nuevo” en la génesis del Estado moderno, de naturaleza liberal-capitalista, a partir del cual será estructurada la voluntad colectiva de la “sociedad civil”, con base en una configuración social que depende de un sistema sexo/género basado en un modelo dicotómico y en la dominación de los hombres a las mujeres.

Previamente al trabajo de Pateman en el que se explica la idea de un patriarcado moderno derivado del contrato social-conyugal y no del parentesco o el estatus, la crítica feminista (Michele Barrett, Sheila Rowbothan, entre otras) había cuestionado ya la noción de patriarcado que estaba siendo utilizada como término explicativo generalizado de las diversas formas de dominación sexual sistémica de los hombres hacia las mujeres. Para la crítica, la denominación de “patriarcado” resulta a-histórica en tanto no diferencia los momentos específicos de las formas de dominación correspondientes con diversos periodos y contextos; biologicista, en tanto que termina por ligar la dominación sexual con el hecho biológico del parentesco; universalista en tanto que no distingue las diferencias y modalidades del ejercicio de la dominación; y arcaica, pues en las sociedades capitalistas contemporáneas la dominación masculina no se expresa a través del poder del padre sobre las mujeres y su descendencia, en términos absolutos ni de propiedad, en su lugar el orden social se constituye con base en contratos convencionales o jurídicos que están establecidos y administrados por el Estado. El aporte de Pateman en este sentido, es enfatizar que la idea de que el contractualismo civil capitalista sustituyó al patriarcado y desplazó la dominación masculina por un orden de iguales invisibiliza el hecho de que los individuos libres para contratar originalmente, son solamente los varones; y que, por otro lado, el contrato conyugal estableció un tipo de relación doméstica que no puede ser intervenida por la ley ni por el Estado, al estar confinada dentro del espacio de lo privado. El argumento de Pateman es que el capitalismo ha incorporado una lógica patriarcal que permea todo el ámbito de las relaciones sociales:

Una de las ventajas de abordar la cuestión del patriarcado a partir de la historia del contrato sexual es que revela que la sociedad civil, incluyendo la economía capitalista tiene una estructura patriarcal. Las capacidades que permiten a los varones y no a las mujeres ser “trabajadores” son las mismas capacidades masculinas que se requieren para ser un

“individuo”, un marido y el cabeza de familia (Pateman, 1995: 57).

La división liberal entre lo público y lo privado, pudiera hacer pensar que el patriarcado moderno opera únicamente dentro del círculo familiar-matrimonial, desvinculado de la esfera civil, en donde “todos” participan en igualdad de circunstancias; en realidad, afirma Pateman:

La sociedad civil (como un todo) es patriarcal. Las mujeres están sometidas a los varones tanto en la esfera privada como en la pública; por cierto, el derecho patriarcal de los varones es el mayor soporte estructural que une ambas esferas en un todo social. El derecho de los hombres de acceder al cuerpo de las mujeres se ejerce en el mercado público tanto como en el matrimonio privado y el derecho patriarcal se ejerce sobre las mujeres y sus cuerpos de maneras diversas del acceso sexual directo... (Pateman, 1995: 159).

El patriarcado moderno descansa en los principios republicanos de libertad, igualdad y fraternidad, pero estos principios solamente aplican para aquellos que son individuos, es decir los varones que tienen capacidad de contrato. Pateman señala que particularmente el principio de “fraternidad” hace referencia explícita al derecho de los “hermanos”, en tanto varones, que reciben de manera distributiva el poder arrebatado al padre, y les confiere el acceso generalizado al cuerpo de las mujeres. Así las mujeres son, como lo afirma Pateman, objeto del contrato original y no parte en el contrato original. A pesar de los avances en el reconocimiento de los derechos políticos de las mujeres en las llamadas democracias occidentales, la división entre lo público y lo privado sigue garantizando el funcionamiento del patriarcado moderno pues al tiempo en que se avanza en la igualdad jurídica, la desigualdad social se mantiene o empeora en algunos aspectos. A manera de conclusión, la crítica de Pateman a la idea del contrato original cierra con la afirmación de que “un orden social libre, no puede ser un orden contractual” (Pateman, 1995: 316), o al menos, no uno que provenga del contrato social de los varones.

Si bien la noción de patriarcado es útil para evidenciar la vinculación de origen entre los estados liberales modernos y la dominación masculina, generalizarlo como término explicativo de la subordinación sistémica de las mujeres resulta problemático, aún si se entiende como una forma contractual que institucionaliza la dominación masculina, pues es incapaz de dar cuenta de las complejas dinámicas a través de las

cuales las mujeres no son, por un lado, meros sujetos pasivos de un poder masculino ejercido unidireccionalmente, y por otro, de qué intersecciones como raza y clase operan articuladamente como ejes estructurantes en el ordenamiento social, en el que no todos los hombres tienen el mismo –o ningún– poder institucionalizado sobre ciertas mujeres, y ciertas mujeres tienen un lugar privilegiado respecto a otras mujeres y otros hombres.

4.5. De la (falsa) división entre lo público y lo privado

Lúcidamente, el trabajo de Gramsci critica el artificio liberalista de entender al Estado separando la clase política y sus funciones, de la sociedad civil y sus funciones. Sin embargo, en su teoría del Estado, Gramsci no llega a examinar con detenimiento una segunda dicotomía derivada de esta primera, que resulta fundamental para entender la dominación sexual: aquella que se establece entre el espacio social y el espacio familiar, en el seno mismo de la sociedad civil, y que tanto ha ocupado a la teoría feminista. Como ya se trató en el apartado dedicado a *Americanismo y Fordismo*, Gramsci es plenamente consciente de la manera en la que determinados modelos de las relaciones entre los sexos son fundamentales para el buen funcionamiento del proceso productivo en los estados liberales de capitalismo avanzado, y por ende, del hecho de que ninguna esfera de la sociedad civil es realmente *privada*, en tanto que la familia es una institución que reproduce y sobre la que opera la hegemonía. En la nota 11 del *Cuaderno 22*, se insiste en la argumentación de que en el marco de la economía programada, la vida “privada” de los trabajadores se convierte en un asunto de interés público “presentándose como un renacimiento de la moral de los pioneros, del «verdadero» americanismo, etc.” (Q22, §11: 83) hasta convertirse en una cuestión de Estado reforzada a través de todos los aparatos hegemónicos y constitutiva de una “nueva ética” pública, que debería ser incorporada por los obreros y supervisada *desde la empresa*, diluyendo así toda frontera ficticia entre las esferas gubernamentales, civiles e íntimas. A pesar de esta observación, la teoría gramsciana no explora la cuestión del origen de dichos modelos de relación sexual en las fases pre-capitalistas, ni estudia la manera en la que el Estado moderno ha incorporado un sistema sexo/género basado en la opresión de las mujeres, que opera como forma hegemónica y se reproduce a través de todos los aparatos de Estado.

La división entre lo público y lo privado, ha sido uno de los blancos principales de la teorización feminista en todas las generaciones, porque el confinamiento de las mujeres a la esfera “privada” de lo familiar, y la división sexual del trabajo productivo (público) / reproductivo (doméstico), ha sido una forma persistente de dominación de las mujeres en los Estados modernos capitalistas²⁹, que sólo se ha transformado parcialmente hacia la segunda mitad del S. XX con la incorporación masiva de las mujeres a la fuerza de trabajo, la conquista del derecho al voto, los anticonceptivos y el avance de los Estados de bienestar que han incorporado políticas públicas que absorben parte de la carga del trabajo de cuidados.

Las indagaciones feministas en torno a la división público/privado, se centran no solamente en la exclusión original de las mujeres en la esfera pública, y la teorización sobre dichos orígenes dentro del bien conocido –igualmente basado en una dicotomía– debate “naturaleza-cultura”, sino también en el esfuerzo por desentrañarla como forma de dominación. Drude Dahlerup, lo plantea de la siguiente manera:

¿Qué es la separación entre la esfera privada/pública – un motivo? ¿Una suposición oculta subyacente a la acción? ¿Una ideología? ¿Una distinción judicial? ¿Una descripción de la realidad o simplemente justificaciones por la interferencia/no interferencia (del Estado)? ¿Es la separación privada/pública una consecuencia de otros principios estructurales de la sociedad (por ejemplo el desarrollo de las fuerzas de la producción), o es en sí misma un principio estructural? (Dahlerup, 1987: 127).

Hay que señalar que la dicotomía público/privada no es introducida súbitamente por la modernidad, ni tampoco es estática. Históricamente se ha presentado de maneras distintas, en profunda vinculación con la división sexual del trabajo y la función reproductiva, no sólo en el sentido biológico, sino de aquello que se requiere para reproducir a la sociedad en un sentido más amplio. En su forma moderna, esta división se ha transformado dinámicamente junto con la forma de producción y los movimientos políticos que han transformado el aspecto sexual de las relaciones sociales. Desde una lógica de análisis gramsciano, esta división –como la de la sociedad civil y la sociedad política– existe solamente a nivel teórico, como justificación ideológica para mantener

²⁹ Aunque la crítica se ha enfocado en esta forma estatal, la carga de las labores reproductivas y de la vida familiar a las mujeres es una constante histórica también en otros tipos de organización económica y social.

una forma de dominación funcional a los intereses de los grupos dominantes. La afirmación feminista “lo personal es político”, reconoce que aquello que sucede a las mujeres en el ámbito de lo doméstico proviene de una lógica sistémica de dominación, en la que el Estado –incluso en su sentido liberal– ha intervenido siempre en toda la multiplicidad de formas posibles en la producción de género, la regulación de las conductas sexuales, el control del cuerpo de las mujeres, la dimensión reproductiva y la división sexual del trabajo, tanto al interior de la familia como en el trabajo asalariado; y por ende, aquello que ocurre a las mujeres en el ámbito más íntimo de lo privado es también una cuestión relevante social, política y económicamente.

El concepto de la división público/privado resulta central para el marco de este trabajo, pues expone la manera en la que los estados liberales occidentales –y aquellos que como los latinoamericanos pretendieron copiar sus modelos– establecieron una forma de organización social hegemónica, íntimamente vinculada con un sistema sexo/género, caracterizada por una sólida producción de identidad de género dicotómica, una acentuada división sexual del trabajo, y particularmente opresiva para las mujeres; sostenida bajo una falsa premisa de división público-privada, sentó las bases para una intervención estatal selectiva, que permitió politizar solamente aquellas cuestiones que resultaban relevantes para mantener el consenso entre los pares hombres, mientras que sobre las mujeres se utilizaron formas coercitivas de control. Este último aspecto será retomado más adelante en el noveno apartado del presente capítulo.

4.6. Sociedades pre-capitalistas y dominación sexual

Ya se ha tratado la manera en la que a partir de la narración mítica del “contrato social”, el contrato matrimonial se estableció como la forma legalizada de la opresión sexual de las mujeres, en el orden “natural” (y simbólico) de la reproducción y la sujeción al padre, pero ¿qué dice la teoría feminista respecto a las sociedades no-capitalistas y no-estatales? En su ensayo “El tráfico de mujeres”, Gayle Rubin encuentra en el análisis de los sistemas de parentesco, las “formas empíricas observables” (Rubin, 1986: 106) de organización social de la sexualidad humana, y como éstas se estructuran a partir de la opresión sexual de las mujeres, de manera que es posible comprobar que estas formas o bien preceden a la modernidad, o bien se desarrollan paralelamente. El trabajo de

Rubin se pregunta por el origen de estas estructuras, negando la premisa biologicista y enfatizando las formas históricas en las que esta forma de organización está inexorablemente vinculada con un sistema económico basado en el intercambio de mujeres, en lo que llama una “economía política del sexo”.

Las estructuras de parentesco entendidas como las formas de relación social entre individuos que no necesariamente dependen de los vínculos biológicos, son fundamentales para el entendimiento de las estructuras políticas y económicas que se transforman y re-ordenan con el surgimiento de los Estados modernos occidentales y la emergencia del capitalismo. Rubin define de la siguiente manera la importancia de las relaciones de parentesco:

En sociedades pre-estatales, el parentesco es el idioma de la interacción social que organiza la actividad económica, política y ceremonial, además de la sexual. Los deberes, las responsabilidades y los privilegios de un individuo frente a otros se definen en términos de mutuo parentesco o falta de él. El intercambio de bienes y servicios, la producción y la distribución, la hostilidad y la solidaridad, los rituales y las ceremonias, todo tiene lugar dentro de la estructura organizativa del parentesco (Rubin, 1986: 106).

Así pues, imbuidas en los sistemas de parentesco que se entienden como la organización cultural de las relaciones a partir del hecho biológico de la procreación, se encuentran todas aquellas reglas y normas que determinan las relaciones sexuales, los roles sexuales, y la identidad sexual de los individuos en cada comunidad humana. A partir de ahí, Rubin emprende un análisis crítico de la obra clave de Lévi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco*, a través del cual establece un mapa que revela la lógica de la opresión sexual, basada en la idea de que los sistemas de parentesco tienen su esencia en el intercambio de mujeres entre los hombres, cuyos principios fundamentales son “el regalo” y el tabú del incesto³⁰ (Rubin, 1986: 107).

³⁰ En su artículo, Rubin hace un detallado análisis del “regalo” y del tabú del incesto que excedería los propósitos del presente capítulo reproducir, pero que sin embargo resulta en un significativo aporte para la comprensión del matrimonio como eje estructurante de la opresión de género desde un punto de vista antropológico, basado en la idea de Lévi-Strauss de que el matrimonio “es una forma básica de intercambio de regalos (entre diferentes clanes, familias o grupos sociales), en que las mujeres constituyen el más precioso de los regalos. Sostiene que el mejor modo de entender el tabú del incesto es como un mecanismo para asegurar que tales intercambios tengan lugar entre familias y entre grupos” (Rubin, 1986: 109).

A través del intercambio de mujeres, se generan las estructuras de parentesco que dan forma a la red social entera, y explican la opresión sexual desde una perspectiva cultural y no biológica. En este sentido, el tabú del incesto sería el mecanismo a través del cual se garantizaría que el intercambio de mujeres se realice de tal forma que la red pueda extenderse ampliando los vínculos sociales y económicos fuera de la propia unidad, estableciendo derechos reproductivos entre individuos específicos a través de los cuales se transmiten e intercambian propiedades, se produce descendencia y se trazan líneas genealógicas. Este intercambio de mujeres es fundamental como forma económica que organiza el sexo y el género, y evidentemente presupone el control del acceso sexual al cuerpo de las mujeres:

El “intercambio de mujeres” es una forma abreviada para expresar que las relaciones sociales de un sistema de parentesco especifican que los hombres tienen ciertos derechos sobre sus parientes mujeres, y que las mujeres no tienen los mismos derechos ni sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres. En este sentido, el intercambio de mujeres es una percepción profunda de un sistema en el que las mujeres no tienen pleno derecho sobre sí mismas (Rubin, 1986: 113).

Por otro lado, sigue Rubin a Lévi-Strauss, la división sexual del trabajo funciona como mecanismo a través del cual se constituye “dependencia recíproca entre los sexos” (Lévi-Strauss en: Rubin, 1986: 114). Dicha dependencia, aseguraría que todas las unidades sociales familiares contaran con al menos un miembro de cada sexo, que dedicado a sus labores específicas y diferenciadas, iría configurando el sistema de género y la base heterosexual del matrimonio. La lectura exegética de Rubin a la obra de Lévi-Strauss, conduce a la formulación de que la sexualidad humana, en términos generales, se organiza sobre sistemas sexuales que producen identidad de género a través de acentuar culturalmente las diferencias entre los sexos, y la supresión de las semejanzas:

Requiere represión: en los hombres de cualquiera que sea la versión local de rasgos “femeninos”; en las mujeres, de la versión local de los rasgos “masculinos”. La división de los sexos tiene el efecto de reprimir algunas de las características de personalidad de prácticamente todos, hombres y mujeres (Rubin, 1986: 115).

La identificación de género, va aparejada de la codificación del deseo sexual dentro del marco reglamentario del tabú del incesto y la “heterosexualidad obligatoria”, que resulta indispensable para el funcionamiento de los sistemas de parentesco establecidos en torno al intercambio de mujeres. Tal intercambio, requiere del control coercitivo de la

sexualidad de las mujeres, y por lo tanto de la asimetría de género: “la diferencia entre el que intercambia y la que es intercambiada” (Rubin, 1986: 117).

En *El contrato sexual*, Rubin presenta al psicoanálisis³¹ como teoría de la sexualidad en la sociedad humana y como explicación de la estructura las relaciones de parentesco occidentales modernas. En los próximos párrafos no pretendo leer directamente a Freud ni a Lacan, pero quisiera seguir la línea dibujada por Rubin para explicar el fenómeno de la dominación sexual. Tanto Lévi-Strauss como Freud, teorizaron sobre el contrato social y el parentesco, a través de revisar el paso del estado de naturaleza al estado de la cultura, y de la “ley del padre” a un sistema de determinaciones mucho más complejo, basado en la idea del parentesco y en la universalidad del tabú del incesto. A través de lo que la misma Rubin llama también “aparatos” –como por ejemplo el complejo de Edipo– se reprimen o fomentan posibilidades de la sexualidad humana de acuerdo al sistema cultural concreto al que pertenezca un individuo: “Así como las formas sociales del trabajo exigen ciertos tipos de personalidad, las formas sociales del sexo y el género exigen ciertos tipos de gente” (Rubin, 1986: 123). Aunque Rubin evita el término de “patriarcado”³², incorpora la noción lacaniana de “falo” como forma simbólica del poder masculino. Así, realiza una operación parecida a la efectuada por Pateman para explicar el derecho de dominación

³¹ El enorme impacto del psicoanálisis como teoría explicativa de la conformación de la identidad sexual individual, y de la configuración social del sistema sexo/género en la modernidad occidental, ha marcado fuertemente la investigación feminista. Así, el libro *Psicoanálisis y feminismo* (1974) de Juliet Mitchell, inició una ola de investigaciones para explicar a través del psicoanálisis la subordinación de las mujeres, en un marco de interpretación marxista althusseriano (Flax, 1995: 26). Teresa de Lauretis trabaja diversas formas de representación de las mujeres en los medios a través de las categorías psicoanalíticas; Sandra Harding, Nancy Hartsock y Jane Flax, utilizan el psicoanálisis para revelar la falsa neutralidad epistemológica de la ciencia y la filosofía; Julia Kristeva, Hélène Cixous y Luce Irigaray, resignifican conceptos psicoanalíticos lacanianos, desde una perspectiva feminista que funciona como explicación alternativa y subversiva (Humm, 1989: 177), por dar sólo algunos ejemplos.

³² Rubin entiende “patriarcado” en su sentido clásico, y no desde el punto de vista de “patriarcado moderno” descrito posteriormente por Pateman. Al final del *Contrato sexual*, Pateman hace una referencia explícita a la noción de “sexo/género” propuesta por Rubin, pero argumenta en su contra, pues considera que en la noción de Rubin subyace la idea de que el género es “removible” culturalmente, y que entonces, la desigualdad establecida por la diferencia sexual podría terminarse con el mero hecho de transformar las prácticas culturales. Por su parte, Rubin considera que el patriarcado es un sistema particular e histórico de organización de la sexualidad humana que implica la opresión sexual. En cambio, el concepto de sistema sexo/género, es neutro en el sentido de que no implica un modo específico de relación entre los sexos. Sin embargo, Rubin asume claramente que tanto en los sistemas sexo/género precapitalistas como capitalistas de sus ejemplos, el patrón de dominación sexual macho/masculino → hembra/femenino, raramente se rompe, o se rompe sólo de manera parcial en algunas culturas determinadas.

de los hombres sobre las mujeres a partir de la transferencia inter-masculina de poder y de los derechos que se derivan del intercambio, vinculados ambos al contrato social: tener una mujer propia, a cambio de renunciar a la mujer del propio padre. Rubin se refiere a esta forma concreta de sistema sexo/género desde un término psicoanalítico: “cultura fálica”, a través de la cual este poder simbólico es negado a las mujeres a través de una “castración”, es decir, a partir de la negación del padre de transmitirle a sus hijas el poder de gobernarse a sí mismas. Rubin encuentra que entre las teorías de Lévi-Strauss y Freud, existe una correspondencia que nos permite en conjunto describir la manera en la que la “cultura fálica” crea y domestica a las mujeres, y los efectos desiguales para hombres y mujeres en este proceso:

La precisión con que coinciden Freud y Lévi-Strauss es notable. Los sistemas de parentesco requieren una división de los sexos. La fase edípica divide los sexos. Los sistemas de parentesco incluyen conjuntos de reglas que gobiernan la sexualidad. La crisis edípica es la asimilación de esas reglas y tabúes. La heterosexualidad obligatoria es resultado del parentesco. La fase edípica constituye el deseo heterosexual. El parentesco se basa en una diferencia radical entre los derechos de los hombres y los de las mujeres. El complejo de Edipo confiere al varón los derechos masculinos, y obliga a las mujeres a acomodarse a sus menores derechos (Rubin, 1986: 130).

Ni Freud ni Lévi-Strauss cuestionan el sexismo en los sistemas que describen, pero en su lectura crítica, Rubin señala la necesidad de analizar a los sistemas sexo/género desde una perspectiva marxista, capaz de tomar en cuenta su historicidad y las particularidades de la utilización de las mujeres como mercancía. Rubin enfatiza la importancia de emprender la tarea de teorizar sobre una economía política del sexo, pues el parentesco y el matrimonio se establecen en función de arreglos políticos y económicos, que a manera conjetural podrían estar relacionados con “procesos políticos en gran escala como la formación de los estados” (Rubin, 1986: 140). Así, los sistemas sexo/género no pueden entenderse aisladamente de las formas de estratificación social, la organización política determinada o la forma económica concreta con las que se vinculan, de las que son parte inherente y las que en última instancia modelan y son modeladas por.

Los trabajos de Pateman y Rubin revisados en conjunto, sientan las bases para comprender la vinculación entre las relaciones económicas, las relaciones políticas, la opresión sexual de las mujeres, y su correspondiente representación simbólica en

términos de una lógica sistémica o “hegemonía de género” cuyos orígenes son previos al capitalismo y al Estado moderno. Sin embargo, es a partir de la emergencia de esta forma estatal que el sistema de dominación se organiza, sanciona y reproduce institucionalmente.

Por otro lado, y quizá mucho más importante, a partir de estos y otros trabajos feministas que se preguntan por el origen de la opresión sexual, podemos afirmar que esta forma de dominación no es una consecuencia unívoca de un sistema de producción específico (como sería el punto de vista marxista ortodoxo) o de un proceso político particular, sino que sus causas y efectos provienen de una compleja interacción de factores que se articulan y re-articulan históricamente y se configuran en el plano simbólico del discurso, es decir se introduce el aspecto cultural también como causa y no sólo como efecto de la dupla economía-política.

4.7. Nación y género

Hasta ahora, me he referido al Estado en su sentido integral, es decir como la organización política compleja que integra a la sociedad civil con la sociedad política, a las relaciones de producción con las superestructuras, y a todas sus instituciones y aparatos, en torno al proyecto hegemónico en permanente negociación de los grupos dominantes. Como ya expuse, esta complejidad dista mucho de la simpleza con la que, tanto el marxismo ortodoxo, como la teoría liberal, definen al Estado. A lo largo de toda su obra, Gramsci vuelve constantemente al aspecto en el que bajo esta concepción de Estado, el proyecto hegemónico se constituye en “sentido común”, o voluntad colectiva, a través de un sistema ideológico de lo nacional-popular entendido como una fórmula metafórica que permite ubicar el ámbito de un espacio geográfico sobre el que puede basarse la identidad de un pueblo. En años recientes, las teorizaciones sobre lo nacional-popular y las relaciones de género han ido cobrando relevancia junto con otros estudios que se ocupan de cuestiones como la etnicidad, diversas formas de identidad política y una perspectiva post-colonial (ver: Mc Dowell, 2000; Nash 2004).

Uno de los aspectos que resultan más problemáticos de las teorizaciones acríticas del vínculo Estado-nación-género es que se da por sentado el hecho de que todos los Estados han pasado por el proceso de modernidad occidental. La crítica poscolonial ha sido enfática en señalar la manera desigual en la que los proyectos de

modernidad se llevaron a cabo en diversas geografías, y particularmente en las ex-colonias³³, por un lado, y por otro, el peligro de pasar por alto la dinámica de competencia permanente de distintos proyectos de nación:

Las naciones se sitúan en momentos históricos específicos y están construidas por discursos nacionalistas cambiantes, promovidos por diferentes grupos compitiendo por la hegemonía. Su carácter de género deberá ser entendido solamente bajo esa contextualización (Yuval-Davis, 1997: 4).

Autoras como Yuval-Davis, prefieren estudiar el fenómeno de la producción de género y los sistemas de ordenamiento sexual a partir de “lo nacional” en lugar de “lo estatal” debido sobre todo a una forma de comprender al Estado en el sentido restringido de “gobierno” y a la nación como la construcción social, política e ideológica bajo la cual se conforma una “comunidad imaginada” (Yuval-Davis, 1997: 15), sobre la que se establece el proyecto colectivo, y el destino común de un pueblo. La noción de “nación” al desprenderse de “Estado”, tiene la ventaja de que permite visualizar formas de colectividad independientes de un territorio geográfico delimitado políticamente. De cualquier manera, lo que es relevante para el presente trabajo, no es la identidad colectiva respecto a su relación geográfica, ni a la idea de “pueblo”, sino la manera en la que los discursos nacionalistas –entendidos como elemento de la hegemonía, y por ende indisociables de la noción de Estado integral– enmascaran siempre un sistema sexo/género que se cruza con otras formas de subalternidad en el ordenamiento de la dominación.

Por otro lado, la vinculación del hecho biológico de la reproducción con el cuerpo de las mujeres focalizan gran parte de los discursos nacionalistas³⁴, y los carga de toda clase de transferencias simbólicas que relacionan a “la patria” o “la tierra” con la maternidad, por un lado, y por otro, al honor y prestigio de todo un pueblo con la ejemplaridad, la virtud y la excelencia moral de “sus” mujeres, en relación a la conducta sexual y el uso que las mujeres hagan de sus cuerpos, de acuerdo con el marco jurídico y moral.

³³ Sobre el caso particular de México en este sentido, retomaremos la cuestión del tránsito a la modernidad y la modernidad periférica en la segunda parte del presente trabajo.

³⁴ “Nación” del latín *natio*, derivado de *nasci* que significa “nacer”. *Nasci* es el infinitivo, antes *gnasci*, de una raíz indoeuropea *gen-* que significa “dar a luz” o “engendrar”.

Yuval-Davis distingue dos formas principales en la que las mujeres son representadas en los discursos nacionalistas en tanto su relación con la reproducción biológica o simbólica: la primera de ellas, en función al proyecto demográfico, “De acuerdo con distintos proyectos nacionales, bajo circunstancias históricas específicas, algunas o todas las mujeres en edad de procrear son llamadas, a veces sobornadas, y algunas veces incluso forzadas a tener más, o menos hijos” (Yuval-Davis, 1997: 22). La política reproductiva, se plasma claramente en los discursos nacionalistas y la creación de la “voluntad colectiva”, produciéndose la idea del “tipo de mujer” necesario para llevar a cabo la tarea nacional, lo que por otro lado, y como ha sido estudiado sobre todo desde el campo de la antropología (ver: Stolcke Verena, 1999; Nagel, Joane, 2003), lleva aparejadas siempre nociones de raza y/o clase. En aquellos proyectos nacionalistas en los que la forma de organización social está basada en la idea de un “origen genético común”, en la etnicidad o “calidad biológica” de su población, se refuerza el contenido dirigido al control de las reglas matrimoniales, la procreación y la sexualidad de las mujeres. La segunda forma gira en torno a la “cultura y la tradición” como signo de pertenencia a la comunidad imaginada, en la que el género tanto femenino como masculino tienen un importante papel dentro de la narración cultural, en la que también, las mujeres reciben el encargo de ser “guardianas de la frontera simbólica” (Armstrong, 1982, en: Yuval-Davis, 1997: 23) de la pertenencia cultural, y son ellas las encargadas de preservar las tradiciones, rituales, lengua y vestimenta. Este papel, se encuentra frecuentemente asociado en el discurso también con la maternidad, y el rol de educadora principal de las nuevas generaciones. De esta manera, “las mujeres” como formación colectiva, actúan dentro de los discursos nacionalistas como la articulación – en términos de continuidad o de ruptura– entre el pasado idealizado del pueblo –la tradición– y el horizonte utópico del futuro –vía la procreación de las “nuevas generaciones”–.

Estos dos aspectos, son especialmente relevantes para la manera en la que los proyectos hegemónicos producen las identidades de género normativas y las obligaciones específicas de las mujeres para con la colectividad, pero sobre todo en la incorporación de los intereses de ciertos grupos de mujeres a partir de su integración parcial en la estructura dominante:

Además del hecho que usualmente, si no siempre en los sistemas sexo/género los hombres son dominantes, las mujeres no son meras víctimas pasivas, ni tan sólo objetos de las ideologías y políticas destinadas a controlar la reproducción. Por el contrario, a menudo son las mujeres, y especialmente las mujeres mayores, a las que les son conferidos los roles de reproductoras culturales de “la nación”, y son empoderadas para reglamentar respecto a lo que es el comportamiento y la apariencia “apropiados” y lo que no, y para ejercer control sobre otras mujeres que podrían considerarse como “divergentes”. Como muy frecuentemente esta es la principal fuente de poder social permitido a las mujeres, ellas podrían comprometerse totalmente (Yuval-Davis, 1997: 37).

Lógicamente, y como ha sido ampliamente estudiado por la teoría feminista, de aquellos discursos que representan los atributos de género “correctos” y los tipos de hombres y mujeres necesarios –y por ende valorados, promovidos e impulsados– para el proyecto hegemónico, se desprenden también explícita o implícitamente sus correlatos indeseables, abyectos, desviados o antagónicos³⁵. En el marco de esta contradicción, frecuentemente podemos ubicar los espacios de resistencia y los discursos de emancipación de los proyectos subalternos de los que hablaremos en el capítulo siguiente.

Así, en las narraciones estatales y nacionalistas a menudo las mujeres tienen un doble papel en el entramado discursivo: son a la vez representadas –descritas, producidas, difundidas como estereotipos funcionales al proyecto dominante– y representantes –del espíritu de la colectividad, la identidad y el honor del pueblo, etc.–. Esta dualidad, implica también la posición de poder que ciertos grupos de mujeres –por su pertenencia de clase, etnicidad, filiación política, etc.– pueden negociar dentro del proyecto hegemónico, incorporando sus propios intereses de grupo, y reforzando su propia posición como el modelo a normalizar. Bajo determinadas condiciones históricas, aquellas conductas y formas de subjetividad de género consideradas inadecuadas o nocivas para el proyecto hegemónico nacional, son negadas, desplazadas a la

³⁵ Existe abundante bibliografía que trata el fenómeno de la producción simbólica de mujeres “malas”, peligrosas, de menor valor, o indeseables; desde perspectivas históricas, antropológicas y culturales. Las figuras de la loca, la bruja, la puta, etc., son recurrentes como polaridades de las mujeres “buenas”. En *Cuerpos que importan* (2010), Judith Butler analiza el fenómeno de la creación discursiva de lo abyecto y lo aceptable, desde una perspectiva filosófica.

marginalidad, e incluso criminalizadas, aún en sociedades con modelos y discursos democráticos.

4.8. Conclusiones de capítulo

Si en el capítulo tercero de este trabajo concluyo que la noción de hegemonía es un aporte importante para la comprensión de la subalternidad de las mujeres y la forma en la que operan los mecanismos de dominación en el marco del Estado integral, en este capítulo, he presentado diversas formas en las que la teoría feminista –y el propio Gramsci– han abordado la relevancia de la división sexual, la producción de género, y la subalternidad de las mujeres como parte indispensable del proyecto económico-político de los grupos dominantes en diferentes periodos históricos, sistemas de producción y geografías, demostrando el punto de articulación entre los sistemas de ordenamiento sexual, los sistemas de producción y la organización política, Así, es posible afirmar que toda forma hegemónica ejerce una “dirección ético-política” que pretende establecer un “sentido común”, una “voluntad popular” que necesariamente establece alguna forma de ordenamiento sexual.

Siguiendo las líneas propuestas tanto por Pateman como por Rubin –y por muchas otras teóricas feministas–, respecto a la idea de que el sistema sexo/género basado en la subalternidad de las mujeres y la diferencia sexual ha sido un fenómeno histórico y un proyecto político establecido como acuerdo masculino, pacto entre varones, institucionalización del patriarcado, etc., podríamos afirmar que las formas de ordenamiento sexual, son parte del aspecto consensual de la hegemonía, a través del cual se garantiza “el derecho masculino”, estabilizando la articulación entre los varones de todas las capas sociales, de tal manera que incluso entre los grupos subalternos, se garantiza una subdivisión entre sujetos dominantes –hombres– y sujetos subordinados –mujeres–. Ello coincide con la afirmación de Spivak, respecto a que la subalternidad de las mujeres, es a menudo “una subalternidad dentro de otra”. Lo que estoy afirmando, es que este sistema sexo/género particular, basado en la opresión de las mujeres –llámese patriarcado, matriz heterosexual, o machismo– opera como parte fundamental del consenso en la hegemonía, como elemento estabilizador de la jerarquía social, ya sea en el marco de la lucha de clases, en la estratificación étnica o en otras formas de categorización de la diferencia.

Así, el ordenamiento sexual o sistema sexo/género, presente en todos los proyectos hegemónicos, consolida eficientes estructuras de poder que funcionan tangencialmente tanto a escala general como a nivel “molecular” o “micro”: desde el discurso de la identidad nacional, a la subjetividad individual; desde el establecimiento de la jerarquía social, a la jerarquía familiar; desde las instituciones del Estado-gobierno, a las normas no escritas de la cotidianeidad, el sistema-sexo género opera como una forma históricamente persistente de dominación a través de un modelo de distribución del poder, que privilegia a los hombres sobre las mujeres, y al discurso de lo masculino sobre el discurso de lo femenino.

El sistema sexo/género, es pues un aspecto integral de la hegemonía, que informa todas las prácticas sociales y opera de manera dinámica en “unidad-distinción” con los sistemas político, y económico. En este sentido, podemos afirmar a la manera gramsciana, que un sistema sexo/género basado en la dominación y opresión de las mujeres, no es una forma independiente de poder que pueda ser suprimida de forma aislada, mientras el resto de sistemas de opresión persistan como tales: su distinción es sólo posible en términos analíticos.

A modo de conclusión: cualquier proyecto hegemónico implica necesaria e integralmente una forma de organizar la sexualidad humana, es decir, que toda hegemonía sería necesariamente una “hegemonía de género”, cuyas principales características, vinculando las teorías feministas con la teoría gramsciana, podría resumir en los siguientes puntos:

- produce y disemina una forma específica de sistema sexo/género que opera dinámicamente con el modo de producción y las superestructuras;
- funciona a nivel macro social como “voluntad colectiva”, forma cultural y marco normativo; a nivel micro social, como productora de subjetividades, y referente de todas las prácticas de la vida cotidiana;
- opera en la dinámica consensual de la hegemonía como elemento estabilizador de la jerarquía social, como pacto masculino, en el que la diferencia sexual se establece en términos de dominación a las mujeres y supremacía de lo masculino sobre lo femenino; y
- se organiza, produce y disemina a través del Estado integral y sus aparatos, en especial relación con los discursos nacionalistas y la identidad colectiva.

Esta noción de hegemonía de género será el marco a través del cual, en el capítulo séptimo de este trabajo, expondré cómo fue conformándose el sistema y las subjetividades género en el proyecto nacionalista del México post-revolucionario, creando una ideología oficial sobre las mujeres, sus cuerpos, su trabajo y sus obligaciones, así como una rigurosa catalogación de conductas, encarnadas en la representación de buenos y malos modelos de mujer.

CAPÍTULO 5

RESISTENCIA

Desde el proyecto inicial del presente trabajo el término “resistencia” ha formado parte de su estructura conceptual, particularmente en relación con el discurso político de los sujetos sobre los que pretende reflexionar. A este respecto, en todo tipo de movimientos sociales latinoamericanos, la noción de “resistencia” emerge para describir una gran variedad de formas de lucha y de estrategias para oponerse a un igualmente amplio abanico de formas de opresión, y acciones concretas en contra de los intereses de un grupo particular. En el ámbito de la teoría, la noción de resistencia se utiliza a menudo, pero sorprendentemente existe una mínima reflexión académica respecto a sus problemas, límites y significados. Asimismo, la mayoría de la literatura disponible utiliza “resistencia” de manera descriptiva, dando por hecho el contenido conceptual de la categoría; o bien, como forma sinónima de alguna acción concreta sobre la que se teoriza: acto de protesta, boicot, huelga, etc. En los diccionarios de teoría política, teoría crítica y ciencias sociales consultados (Pyne, 2002; Calhoun, 2002), la entrada “resistencia” no figura como tal, a pesar del insistente clamor de estar “en resistencia” que hacen algunos de los actores sociales más referidos por estas disciplinas.

El presente capítulo pretende encontrar, en el marco de la teoría gramsciana, las coordenadas que permitan conceptualizar esta noción de una forma útil para reflexionar sobre el emprendimiento que las mujeres de los colectivos propuestos realizan en contra de las estructuras de dominación que las oprimen y de cómo sus acciones pueden ser interpretadas dentro de una teoría política más amplia. Para conseguir este objetivo, buscaré dentro de la obra del propio Gramsci –que no menciona el término “resistencia” como tal–, y en la de sus comentaristas, aquellas cuestiones que ayuden a proponer un marco teórico donde situar la noción de resistencia. Revisaré también algunas posturas que problematizan este concepto y dialogan con otras nociones fundamentales de esta tesis –Scott, Giroux, Foucault, Butler, etc.–. Los primeros dos autores ubican explícitamente su teorización de la resistencia dentro del área de influencia del pensamiento gramsciano. Foucault y Butler parten de referentes distintos, pero sus

teorías sobre el poder y la resistencia son a menudo comparadas con la teoría gramsciana (Ives, 2004: 140; Holub, 1992). Así, buscaré rupturas y complementariedades que mejoren las herramientas conceptuales de cada propuesta por separado.

En la última sección del capítulo vincularé la resistencia, y el problema de la conciencia y la subjetividad, con la perspectiva de la epistemología feminista, siguiendo la línea de reflexión de Teresa de Lauretis en su artículo *“Eccentric Subjects”* (2007). Además, retomaré (de acuerdo a la lectura propuesta en este artículo) al materialismo feminista francés de Monique Wittig y Christine Delphy para, finalmente, hacer una propuesta sintética de la “autorrepresentación” como una forma de resistencia en el marco de un feminismo entendido como “filosofía de la praxis” (explicaré este concepto más adelante), y como clave de interpretación para la parte analítica de este trabajo.

5.1. Pensar la resistencia desde Gramsci

En los capítulos anteriores he formulado el entramado teórico que permite pensar la resistencia desde una lógica gramsciana, es decir, que establece una manera de orden conceptual basada en la tensión dialéctica de sus componentes. En *Cuadernos*, Gramsci no utiliza “resistencia” en el sentido político que propongo en este capítulo, sino, más bien, como una forma reactiva en la que una determinada posición (de poder, de terreno, etc.) o estado de cosas, se esfuerza por mantenerse ante el embate de alguna fuerza opositora o transformadora³⁶. En el *Cuaderno 22*, por ejemplo, Gramsci alude a la resistencia que el proceso de fordización encontró, tanto en las clases subalternas como en las clases dominantes aliadas de la clase hegemónica, respecto a la implementación de los cambios requeridos para la transformación de la sociedad en el proceso de economía programada (Q22, §1: 58). A menudo, la resistencia se emplea en *Cuadernos* para describir formas de oposición en las que grupos de poder combaten y

³⁶ El Diccionario de la Real Academia Española, define así el término: resistencia. (Del lat. *resistentia*). 1. f. Acción y efecto de resistir o resistirse. 2. f. Capacidad para resistir. 3. f. Conjunto de las personas que, clandestinamente de ordinario, se oponen con violencia a los invasores de un territorio o a una dictadura. 4. f. En el psicoanálisis, oposición del paciente a reconocer sus impulsos o motivaciones inconscientes. 5. f. Electr. Dificultad que opone un circuito al paso de una corriente. 6. f. Electr. Magnitud que mide esta propiedad. Su unidad en el Sistema Internacional es el ohmio. 7. f. Electr. Elemento que se intercala en un circuito para dificultar el paso de la corriente o para hacer que esta se transforme en calor. 8. f. Mec. Causa que se opone a la acción de una fuerza. 9. f. Mec. Fuerza que se opone al movimiento de una máquina y ha de ser vencida por la potencia. Pasiva: 1. f. Renuencia a hacer o cumplir algo.

previenen las transformaciones sociales que les serían desventajosas (fuerzas conservadoras ante fuerzas renovadoras):

La miseria crónica y el trabajo prolongado del campesino, con el consiguiente embrutecimiento, son para aquel grupo una necesidad primordial. Por eso despliega la máxima energía en la resistencia y el contraataque a cada mínimo intento de organización autónoma del trabajo campesino y a cada movimiento cultural campesino que salga de los límites de la religión oficial (Q13, §23: 55).

En el *Cuaderno 11*³⁷, sin embargo, hay dos matices distintos al uso habitual del término, ambos en la nota 12. El primero hace alusión a su uso como negación: resistencia como “negarse a” interpretar la historia en un determinado sentido que justifique la dominación “porque es histórica” (Q11, §12: 239). Y más adelante, en una curiosa observación que vincula la resistencia con la acción propia de los grupos subalternos, en tanto que está caracterizada por la pasividad, porque surge como reacción defensiva a la voluntad de un agente tercero, y por ello es también “irresponsable”, en el sentido que su actuar no es originado en la voluntad propia (Q11, §12: 255). Esta última indicación relaciona la subalternidad con la resistencia de una manera congruente con aquellos rasgos de los grupos subalternos expresados en el *Cuaderno 25*, y resulta interesante en tanto introduce ya algunos elementos cercanos a la idea que la teoría política contemporánea tiene sobre la resistencia; es decir, la cuestión volitiva, la de la agencia, y el alcance u horizonte de una acción.

Sin embargo, no es en estos breves comentarios, que incluyen la mención literal del término, en donde encontraremos las reflexiones que son productivas para teorizar la resistencia hoy, sino, más bien, en la lógica general de la teoría gramsciana que establece la permanente tensión dialéctica entre las fuerzas de la dominación y las fuerzas de oposición; tensión que se resuelve sólo momentáneamente a través del consenso, la coerción o la ruptura, para volver a generarse en un acomodo distinto. Esta dialéctica inherente y permanente es la dinámica que distingue a todo el proceso de subjetivación política, y caracteriza a la subalternidad a través de su aceptación/resistencia a la dominación. Desde la perspectiva de la ideología esto significa que conjuntamente con el discurso dominante coexisten otros discursos que

³⁷ Las notas del *Cuaderno 11* son provisionales, y por ello son meramente indicativas de las ideas del filósofo. Gramsci aclaró que habían sido escritas a “vuelapluma” y deberían ser cuidadosamente revisadas.

pugnan por establecer un ámbito de influencia, así como también los propios discursos subalternos, que aún “disgregados y contradictorios”, contienen las trazas de una posición antagónica, y eventualmente también de un horizonte emancipatorio, un “espíritu de escisión” (ver capítulo 4) que debe ser recuperado, reflexionado críticamente, depurado y ordenado como elemento indispensable para un proyecto contra-hegemónico.

La tensión aceptación/resistencia, que distingue a la relación de los grupos subalternos con la hegemonía, se encuentra en los llamados “criterios metodológicos” para la “historia de los grupos subalternos” en el *Cuaderno 25* (ver capítulo 4). Allí se describen los momentos que el historiador debería observar para encontrar el proceso de subjetivación y acción política que conduce de la subalternidad a la autonomía, así como los límites y obstáculos que surgen en esta trayectoria.

En este proceso es que la noción contemporánea de “resistencia” encuentra su marco; en algún punto entre la espontaneidad y la conciencia que caracterizan a las acciones subalternas. Y en el momento de ruptura entre la aceptación, la pasividad y la oposición activa ante la relación de dominación. En esta perspectiva, la teoría de la resistencia no puede ser una abstracción desligada de la práctica específica, ni de la dimensión histórica y cultural que le da forma, esto quiere decir, que aun concediendo que es el discurso el que produce a los sujetos y no al revés, es en la experiencia subjetiva donde los aspectos de la vida material se significan, dando como resultado que la praxis y la teoría son distinguibles sólo analíticamente, como momentos.

5.2. Resistencia, emancipación y subjetividad

En las reflexiones de Gramsci respecto a la subalternidad el aspecto crucial es siempre la posibilidad de una transformación emancipadora permanente, que sólo se puede lograr cuando se consigue que una hegemonía propia, procedente de una voluntad colectiva nueva, autónoma de la cultura y la ideología dominantes, se “haga Estado”. Esta fractura histórica implica un movimiento de gran envergadura, que excluye toda forma de acomodo con el orden ya establecido, y requiere tanto de la ruptura del *status quo* como de la implementación del “orden nuevo”. Se trata de un acto destructivo y creativo que de ninguna manera es espontáneo: la hegemonía a instalar ha sido largamente elaborada como contra-hegemonía, abriéndose paso y sumando

conciencias por medio de un minucioso proceso de unificación, una reforma “moral e intelectual” que va constituyéndose a través de intelectuales orgánicos (ver capítulo 4) con una perspectiva de totalidad. Este formidable movimiento requiere de nuevas subjetividades que a la vez produce:

La nueva subjetividad, crítica y negativa de la condición subalterna, parte necesariamente de las condiciones reales existentes, de las contradicciones de lo real, de los fragmentos que componen la ideología subalterna, de los impulsos de rebeldía de los dominados (podría decirse del "espíritu popular creativo"). La recomposición de los fragmentos culturales e ideológicos surgidos de la rebeldía de los dominados, en la perspectiva de la negación de la subalternidad, demanda necesariamente una reforma moral e intelectual de largo alcance, en el sentido de la recomposición de toda la vida material y cultural (del Roio, 2007: 9).

En el programa de investigación gramsciano el sujeto subalterno es generalmente teorizado desde la colectividad y no desde el individuo, pero, como veremos, a menudo pareciera que Gramsci piensa simultáneamente en ambas dimensiones cuando se refiere a la conciencia subalterna que debe ser transformada; señala, en primer lugar, a la formación de una voluntad colectiva que se reconozca a sí misma *como* clase³⁸, y sea capaz de organizarse, al tiempo que emprende un proceso de autoconocimiento, a través del cual supere la contradicción entre el “sentido común” y el “espíritu de escisión” que componen la racionalidad subalterna. El sentido común, es la concepción de mundo en la que “las masas” han incorporado, tanto mitos y creencias subsistentes del pasado como elementos de la ideología dominante, a menudo de forma contradictoria y no coherente, en la que de cierta manera conviven el conformismo y el rechazo al estado de cosas. Por otro lado, el espíritu de escisión es el impulso de una progresiva conciencia que se distingue y separa de la subalternidad, por medio de un proceso que Gramsci llamó “catarsis”. En el *Cuaderno 10*, dedicado a la crítica de Croce, señala:

Se puede emplear el término “catarsis” para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la

³⁸ Entendida “*como* (de manera similar a, pero no idéntica) clase” a un reconocimiento de pertenencia que no tienen nada que ver con el esencialismo economicista que se atribuye al marxismo, del que ya se ha tratado en el capítulo 3. Ciertamente, “como clase” implica también las contradicciones materiales, pero no sólo ni como única causa de la identificación a través de la cual se establece una formación política.

estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de la necesidad a la libertad. La estructura de fuerza exterior que subyuga al hombre, lo asimila, lo hace pasivo, se transforma en medio de la libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento catártico deviene así, me parece, el punto de partida de toda la filosofía de la praxis (Q10, §6: 142).

La catarsis es el momento de paso en el que la conciencia subordinada se vuelca en su propia transformación, y comienza a cobrar iniciativa histórica; es decir, deja atrás la característica de ser meramente reactiva a la iniciativa de la clase dominante, y comienza a ver más allá de la satisfacción de necesidades inmediatas y de subsistencia –fácilmente asimilables por un modelo corporativo– para tender a un proyecto hegemónico propio.

El paso catártico no se ubica en un momento único de iluminación, ni sucede automáticamente con un cambio de condiciones estructurales; requiere, en primer lugar, una exploración crítica de la forma en la que la propia subjetividad ha sido constituida ideológicamente, y aquí pareciera que Gramsci apela al sujeto individual:

El inicio de la elaboración crítica es la conciencia de lo que es realmente, o sea un "conócete a ti mismo" como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora que ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Hay que hacer inicialmente ese inventario (Q11, §12: 246).

Este es el inventario que permite identificar la propia condición subalterna que debe ser superada, y los elementos del "sentido común" incorporados que hay que dejar atrás en el proceso del cambio de conciencia; valores, actitudes, aspectos culturales, etc. propios de la hegemonía dominante. Por ende, la subjetividad permanece como problema constante en toda la teorización gramsciana y, a mi manera de ver, revela no una cuestión de esencialismo basado en el determinismo de clase –como lo señalaron Laclau y Mouffé–, sino la noción de un sujeto clásico-racional capaz de desligarse de sus vínculos regresivos, dejar atrás el conformismo y articularse con una unidad social progresista a través de un ejercicio de conciencia crítica:

Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a un determinado agrupamiento, y precisamente a aquel de todos los elementos sociales que comparten un mismo modo de pensar y actuar. Se es conformista de cierto conformismo, se es

siempre hombres-masa u hombres colectivos. La cuestión es ésta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre-masa del que se forma parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta en forma extraña... Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado (Q11, §12: 246).

El modelo de sujeto que subyace a esta serie de ideas ya no es más el subalterno de la conciencia contradictoria y fragmentada “hombre-masa”, es el “hombre nuevo” que ha podido unificar y ordenar su pensamiento a través de un proceso individual y colectivo, directamente relacionado con el pensamiento filosófico capaz de reflexionar sobre los problemas de su tiempo sincrónica y ordenadamente³⁹, por medio de la “filosofía de la praxis”. Ahora bien, la “unidad” y “la coherencia” no deben ser confundidas con un estadio definitivo de verdad, ni tampoco con un lugar permanente, a partir del cual la necesidad de la conciencia crítica desaparece; estos dos elementos significan una multiplicidad de cosas que intentaré resumir en los siguientes puntos:

- c) La unificación *como* clase, con otros elementos sociales que puedan articularse formando un bloque, posibilitando una perspectiva “de totalidad”.
- d) La recuperación histórica del pasado suprimido por la historia oficial, o perdido por la propia falta de conciencia histórica; y la identificación de aquellos elementos y eventos que han favorecido las condiciones de dominación o en donde, por el contrario, existieron oportunidades de ruptura.
- e) La paulatina unificación coherente entre la visión de mundo (filosofía), las formas de proceder en la vida cotidiana, y las acciones estratégicas requeridas para la transformación.

De cualquier manera, el trayecto que Gramsci establece supone una forma de conciencia subjetiva que ha sido enormemente problematizada a partir del surgimiento del psicoanálisis, porque, al menos en la dimensión individual, implica una relación

³⁹ Estas reflexiones están contenidas en el *Cuaderno* 11, bajo el título “Introducción al estudio de la filosofía”, concretamente en una sección titulada: “Apuntes para una introducción y una iniciación en el estudio de la filosofía y de la historia de la cultura” (p. 245).

transparente entre el discurso y el sujeto, que no toma en cuenta las vicisitudes del inconsciente. Este problema, que ya ha sido muy trabajado desde la teoría marxista en general, es, como ya se ha dicho, también un punto de interés particular para la teoría feminista, que no puede sino sospechar de todas las teorías de emancipación cuyo paradigma de sujeto sea el sujeto clásico. Para el núcleo teórico de este trabajo el problema de la subjetividad es realmente clave porque la resistencia, como la expondré en el último apartado de este capítulo, es una actividad de “catarsis”.

5.3. Las teorizaciones y las nociones de resistencia

Quizá el primero en teorizar la noción de resistencia desde la perspectiva del movimiento social, y con las connotaciones que hoy se emplean, ha sido James Scott con su obra “Los dominados y el arte de la resistencia” (2003⁴⁰). Se trata de un texto ya clásico que, incluso, quizá haya influido en el hecho de que algunos movimientos sociales caracterizaran su acción política como “resistencia”. En su reflexión, Scott utiliza frecuentemente la noción de hegemonía, aunque la única referencia en la que cita a Gramsci proviene de la edición *Selections From the Prison Notebooks*⁴¹. De allí desprende una lectura en la que *hegemonía* tiene un sentido particularmente coercitivo, vertical y unidireccional, más equiparable a la fuerza que al consenso. Scott cuestiona que la hegemonía pueda utilizarse para interpretar lo que él denomina “el conformismo” de los oprimidos (es decir la pasividad ante las relaciones de opresión), porque entiende que la definición de hegemonía recurre a la explicación de la ideología y la falsa conciencia como forma unívoca de imposición a través de una especie de monopolio de la producción simbólica (Scott, 2004: 116) de las clases dominantes; o, en una definición menos radical, porque se atribuye a la hegemonía el poder de naturalizar la dominación y definirla en el horizonte de posibilidad como única:

En esta versión [de hegemonía], sin embargo, el logro de la dominación ideológica consiste en definirles a los grupos subordinados lo que es o no realista, y en conducir ciertas aspiraciones y quejas al terreno de lo imposible, de los sueños inútiles (Scott, 2004: 116).

⁴⁰ Publicado originalmente en 1990, bajo el título: *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven.

⁴¹ Como se ha señalado en el capítulo 3, esta edición es muy problemática, y ha resultado en grandes confusiones y errores de lectura sobre la obra de Gramsci en el ámbito anglosajón.

Scott rechaza, de plano, estos supuestos teóricos de su interpretación de hegemonía porque son incapaces de explicar el surgimiento de los “cambios sociales desde abajo” (Scott, 2004: 121), y, también, porque de la naturalización se derivan otras posturas que asumen que, si una forma de opresión está naturalizada, la sociedad en general –los oprimidos también– terminan por aceptar y conformarse con lo “inevitable”. Las críticas de Scott a estas formas de interpretar la hegemonía lo acercan a una correcta interpretación de Gramsci quien, como hemos visto, establece claramente lo inadecuado de las conclusiones mecánicas y esquemáticas, pero, sobre todo, su noción de hegemonía necesariamente implica la posibilidad de la autonomía; y la autonomía se inserta en un proceso de subjetivación política que puede surgir en condiciones muy adversas, y que debe estudiarse siempre en función de las prácticas y los momentos concretos.

La reflexión de Scott sobre la resistencia parte de su propuesta teórica llamada “infrapolítica”. Ésta asegura que las formas cotidianas y sistemáticas de insubordinación simulada y oculta son la única manera posible en la que, bajo condiciones extremas de dominación –esclavitud, sociedad de castas, colonialismo, etc.–, se ejerzan algunas acciones (simbólicas) que manifiesten el rechazo a la opresión y la injusticia, con el objetivo de mejorar puntualmente las circunstancias concretas de los actores (materiales). La infrapolítica se basa, entonces, en la opción consciente y estratégica que ejercen los subordinados por mantener ocultos –velados, simulados, anónimos, etc.– los discursos y acciones de resistencia o insubordinación, con el fin de protegerse de una represalia inminente, al tiempo que se representa un papel sumiso en el escenario de lo público. Sólo ante los iguales estos discursos y acciones pueden ser reconocidos y celebrados abiertamente.

Así, Scott entiende a la resistencia como una amplia gama de actos, rituales y actitudes que de forma cotidiana, no necesariamente premeditada (aunque si consiente), son llevados a cabo de manera individual, generalmente. Estos actos van estableciéndose como una forma social, por medio de un proceso de continuidad y repetición. Dichas acciones no pretenden confrontar la relación de dominación abiertamente, aunque sí socavar la firmeza de su arraigo, pero, sobre todo, tienen como función mantener un espacio –por mínimo que sea– de dignidad. La resistencia sería,

pues, una práctica transformadora personal que nace subjetivamente y se socializa en la medida en la que cobra un significado ético ante los demás.

Aunque algunos de los planteamientos de Scott son problemáticos –en seguida me referiré a ello–, su perspectiva abre un filón sumamente interesante para esta tesis. Sólo muy brevemente, y a manera de ejemplo, en el trabajo de Scott se hace referencia a la situación particular de las mujeres⁴², sin embargo, la idea de infrapolítica resulta tentadora como perspectiva respecto a las resistencias femeninas, en primer lugar porque la división oculto/abierto que nos propone el antropólogo tiene evidentes vínculos de referencia con la división público/privado y las circunscripciones de los espacios históricamente establecidos en donde las mujeres ejercen relativamente el poder o la sumisión. Esto no solamente respecto a lo que se puede hacer y/o decir “entre iguales”, o el ocultamiento de las transgresiones para evitar una represalia, sino, también, en tanto a la representación pública del acatamiento de los rituales de subordinación, más allá de la relación directa entre dominante-subordinado, y específicamente a la performatividad del género en sí, y sus normas. Por otro lado, la dimensión de “lo estratégico”, presente siempre en toda acción política, cobra en el nivel subalterno una relevancia particular cuando los errores de cálculo pueden conducir a graves consecuencias. Si a esta vulnerabilidad particular vinculamos la propuesta spivakiana respecto a lo subalterno femenino como “una subalternidad dentro de otra” (capítulo 3), es posible comprender la enorme dificultad que ha supuesto rastrear las resistencias femeninas en algunos contextos, cuando ha sido puesto un empeño doble para ocultarlas o borrar sus rastros por miedo a las represalias. Como contraparte tenemos la posibilidad de observar formas particularmente estratégicas en las resistencias de las mujeres. El elemento estratégico, como cálculo de las opciones y las consecuencias para un acto de resistencia, marca el momento en que la conciencia política y la posibilidad de agencia ya están presentes en una acción determinada.

⁴² En especial, Scott menciona el conocido fenómeno (cita a: Rogers, 1975) de sociedades en las que los varones ostentan el poder oficial y lo ejercen formalmente; en tanto que las mujeres lo ejercen efectivamente y prácticamente en la vida cotidiana, y mientras no se rompa la pretensión de la dominación masculina, el equilibrio se mantiene. Scott, agudamente, es crítico con el atribuir a este estado de cosas un “aroma de victoria”, dado que se mantiene el orden simbólico masculino, y la posibilidad de despojar a las mujeres de su poder, en tanto no lo ejercen institucionalmente.

Como forma particular de estrategia, el recurso de usar al discurso dominante de manera favorecedora a los propios intereses, o incluso de manera subversiva, aprovechando la polisemia, los márgenes y ocasionalmente las obligaciones que del propio discurso se derivan para los dominantes, a veces como forma de privilegio⁴³, es de especial importancia en el caso de la subalternidad de las mujeres:

Podemos considerar el discurso dominante como un lenguaje flexible o un dialecto que es capaz de contener una variedad enorme de sentidos, incluso aquellos que subvierten el uso mismo que los dominadores le asignaron. Al recurrir [el subalterno] a valores que aspiran a ser hegemónicos se pierde poca flexibilidad, en vista de la maleabilidad de los términos, y se tiene la ventaja adicional de que aparentemente se están negando los objetivos más amenazadores. Excepto para las metas totalmente revolucionarias, el terreno del discurso dominante es la única arena de lucha posible (Scott, 2004: 153).

En este supuesto, muchos de los elementos discursivos de las resistencias que presentaré en la segunda parte de este trabajo emergen estratégicamente del discurso dominante para resignificarse conforme se avanza en el proceso de subjetivación y lucha política. Además, bajo la lógica hegemónica del consenso, las ideologías e instituciones dominantes producen una serie de obligaciones y normas que establecen marcos de actuación pública –tanto para los dominantes como para los subordinados– que deben respetarse con el fin de mantener la legitimidad. Cuando la conducta pública, manifestada por un representante de la clase dominante, no se cumple su actuación puede dar lugar a críticas y cuestionamientos dentro del propio campo ideológico.

Esta maleabilidad, y el uso estratégico que hacen los sujetos subalternos del discurso dominante, es desde mi punto de vista una cuestión clave de la resistencia enfocada en rechazar la “violencia epistémica”. El asunto no solamente radica en el aprovechamiento puntual de los resquicios ventajosos que permite, sino de los efectos del desplazamiento de significados que una resistencia sistemática puede conseguir⁴⁴ a

⁴³ A este respecto, Scott da un ejemplo muy ilustrativo con una anécdota tomada de las memorias de George Orwell, “Shooting an Elephant” como subinspector de policía en Burma colonial, en la que un funcionario tiene la obligación privilegiada de defender al pueblo de la amenaza de un elefante, cazándolo. El funcionario considera que el elefante ya no es una amenaza, y realmente no quiere matarlo, ni la cacería le parece placentera en lo más mínimo –más bien lo contrario–, sin embargo, si quiere mantener su dignidad y autoridad ante el pueblo, muy a su pesar, tiene que ejercer el honor de cazar al elefante (Scott, 2003: 35-36).

⁴⁴ A manera de breves ejemplos, podemos citar lo sucedido con el término “marica” y la manera en la que ha sido reivindicado y resignificado por el movimiento *queer*, aunque de manera aún marginal, o bien las

largo plazo. La reproducción del discurso y la representación subalterna (en el sentido de *performance*) de los marcos de actuación, sea fingida o no, dependiendo de la conciencia subjetiva, siempre da lugar a la posibilidad señalada por Butler respecto al género, es decir, de ser reinterpretada de forma negociada, alterada, imperfecta o subversiva.

La noción de resistencia en Scott se gesta a partir de sus observaciones a sociedades altamente polarizadas, con pocas capas intermedias, en las que la dominación se encuentra formalmente institucionalizada y la relación consenso/coerción se desequilibra en favor de la fuerza. En este sentido, muchas de sus conclusiones parecen difíciles de aplicar en las interacciones más complejas de capitalismo avanzado y democracia (aunque sea democracia aparente), en las que el consenso y la negociación ocupan un lugar mucho más relevante en las estructuras políticas. En éstas, la necesidad del discurso oculto –con todas sus implicaciones– pareciera mucho menor.

Por otro lado, la propuesta del antropólogo tiene un prerequisite importante: la resistencia requiere de una conciencia antagonista ya formada, que se da por hecho; es decir, está implícito que los grupos subalternos no solamente tienen clara su posición subordinada, sino también la injusticia de su situación, y por ende existe un ánimo de rebeldía, pero ¿de dónde viene esta conciencia? ¿Surge naturalmente de la pertenencia “de clase”, de la experiencia de subordinación, o de algún fenómeno esencial? Estas cuestiones nos remiten directamente a la crítica postmarxista, que ya ha sido expuesta en el capítulo 2. En todo caso, el problema que me interesa resaltar aquí guarda más relación con el hecho de que, si bien dentro de los ejemplos de extrema polaridad presentados por Scott resulta más que plausible la existencia de un discurso antagonista, cuyos efectos ya fijan una disposición aparentemente espontánea a “actuar como clase”; en una teoría general, la conciencia antagonista de ninguna manera puede presuponerse dada *a priori*, como fenómeno inherente a la subalternidad, sino, por el contrario, y de acuerdo a lo ya señalado, lo subalterno se distingue por su desagregación y su conciencia contradictoria. Creo que en el caso particular de las mujeres esta cuestión resulta ampliamente explorada por la teoría feminista, que ha dado cuenta de

enormes transformaciones del significado social de “negro” y su carga política, específicamente vinculada con las luchas de liberación negra.

la dificultad histórica para las éstas –dentro de una gran variedad de contextos– del reconocimiento de la opresión sexual y el despertar a la acción política. A pesar de que Scott no se ocupa del proceso a través del cual surge el antagonismo, ni del momento en que los actos de resistencia trascienden la particularidad para significarse colectivamente de manera articulada y en forma tal que se pudiese producir un discurso contra-hegemónico, coincide con Gramsci en destacar la imaginación como fuente creativa de un horizonte de futuro en el que es posible trascender las relaciones presentes de dominación.

En *Teoría y resistencia en educación* (2004) Henry Giroux propone una pedagogía radical que a menudo recurre a Gramsci y sus categorías como fuente para su propuesta crítica. La noción de resistencia propuesta por Giroux se enmarca naturalmente dentro del aula de clases, y la relación entre la escuela y la sociedad más amplia. En su reflexión pedagógica, la cuestión de fondo: “cómo producimos una educación significativa a través de hacerla crítica, y cómo la hacemos crítica para transformarla en emancipatoria” (Giroux, 2004: 22), es una preocupación que tiene relación directa con la pregunta sobre el proceso que transforma el antagonismo en una acción, o a la experiencia del oprimido en un discurso de liberación.

El punto de partida del educador norteamericano para teorizar sobre la resistencia consiste en trasladar el análisis de “la conducta de oposición”⁴⁵ en el aula, tradicionalmente explicada por el funcionalismo y la psicología de la educación como una forma individualmente patológica, o como un síntoma de incapacidad aprendida o biológica, que en cambio Giroux explica desde un análisis político que da cuenta de un marco ético en conflicto y de la indignación en los alumnos (Giroux, 2004: 144); es decir, a partir de un cambio de foco en la interpretación de las acciones que, a su vez, se asemeja a la postura feminista que denuncia la patologización de las mujeres en el marco de los discursos de dominación, por ejemplo, al negarse a reconocer que tras el “ataque de nervios” de la “histérica” se encuentra un profundo malestar por la opresión de género, y por una forma de representación signada en la violencia simbólica que fija en el sujeto singular –y en la esfera de lo privado– aquello que en realidad obedece a la

⁴⁵ Es decir, diversas actitudes como la insubordinación, la indisciplina, el rechazo a realizar determinadas actividades, la pasividad deliberada, etc.

lógica sistémica de la estructura de poder patriarcal. Por ende, se trata de una cuestión política.

Giroux sitúa el fenómeno de la resistencia en el marco de la dialéctica entre la dominación y la posibilidad de agencia de los sujetos subalternos, como una relación dinámica e inacabada en permanente proceso de equilibrio, ruptura y negociación de la que surgen las categorías centrales de: “la intencionalidad, la conciencia, el significado del sentido común, y la naturaleza y valor del comportamiento no discursivo⁴⁶” (Giroux, 2004: 144-145). Estas categorías remiten directamente a los planteamientos gramscianos –y su contestación postmarxista–, respecto a los problemas de la ideología, la conciencia y la experiencia como principio antagónico.

En la conducta de los grupos subalternos pueden encontrarse acciones puntuales, expresiones culturales o creativas, que se rigen bajo una lógica distinta de la establecida por la dinámica de dominación, y que contienen *in nuce* la posibilidad de un proyecto alternativo, aunque no necesariamente de forma evidente para los mismos actores. Es, precisamente, en este punto de inflexión donde radica el momento problemático de la conciencia y la subjetivación política que surge de la significación que los propios sujetos atribuyen a sus acciones. Particularmente en el complejo proceso de asumir una “perspectiva o racionalidad que tome la noción de emancipación como su interés guía” (Giroux, 2004: 145) o, en otras palabras, el tránsito entre la acción y la conciencia crítica que aspira a la transformación radical de la relación de dominación/subalternidad:

...la resistencia debe tener una función reveladora, que contenga una crítica de la dominación y ofrezca oportunidades teóricas para la autorreflexión y la lucha en el interés de la emancipación propia y de la emancipación social (Giroux, 2004: 145).

La propuesta de Giroux respecto al problema de definir la resistencia, diferenciándola de una mera “conducta de la oposición”⁴⁷, requiere de un análisis situado en la

⁴⁶ Respecto al “comportamiento no discursivo”, Giroux meramente cita a Giddens, A. (1979), *Central problems in social theory*, Berkeley, University of California Press. Por el contexto del resto de la obra de Giroux, es posible afirmar que el educador se refiere a las acciones en sentido estricto, que no van acompañadas de una manifestación lingüística expresa.

⁴⁷ En este caso, la “conducta de oposición” que podría ejemplificarse como rechazo al reconocimiento de alguna autoridad, o el incumplimiento de obligaciones etc., no necesariamente implica una resistencia en la medida en la que –por un lado– su intencionalidad no implique el horizonte de ruptura con una relación

especificidad histórica y cultural del caso concreto, pero particularmente en su relación con el proyecto emancipatorio y la intencionalidad de quienes la emprenden. Bajo esta perspectiva, la resistencia en sí misma no es un acto que rompa la relación de dominación/subalternidad, sino un momento de oportunidad en el que, por así decirlo, “lo personal se torne político” y la emancipación surja como posibilidad de horizonte colectivo. Giroux advierte sobre la dificultad que implica afirmar la resistencia en relación con la intencionalidad del sujeto, y en este punto surgen dos aspectos a tomar en cuenta: primeramente, que resulta muy posible que ni siquiera los propios actores puedan, en un momento dado, interpretar su propia conducta en el marco de la ruptura, y por ello Giroux señala:

En este caso, los intereses subyacentes en esa conducta pueden ser aclarados contra el escenario de las prácticas y valores sociales a partir de los cuales la conducta emerge. Tal referente puede ser encontrado en las condiciones históricas que incitaron a la conducta, los valores colectivos de un grupo de semejantes, o las prácticas incluidas en otros sitios sociales como la familia, el lugar de trabajo o la iglesia... Por el contrario, [la resistencia] debe llegar a ser un constructo analítico y *un modo de investigación* que contenga un momento de crítica y una sensibilidad potencial hacia sus propios intereses; esto es, un interés en el proceso de desarrollo de la conciencia radical y en la acción colectiva crítica (Giroux, 2004: 147, cursivas son mías).

En segundo lugar, que desde la perspectiva pedagógica de Giroux, son los mismos actores los autorizados para interpretar sus acciones, y si la resistencia se define como *modo de investigación*, esta investigación implica el reconocimiento de los propios intereses, pero también un cuestionamiento crítico sobre los efectos de una acción: ¿promueve la ruptura con la lógica dominante o, por el contrario, la cimienta? Las respuestas solamente pueden ser conocidas *a posteriori*, es decir, bajo un proceso de reflexión y evaluación constante. Desde una perspectiva gramsciana, estos dos aspectos llevan necesariamente a vincular la noción de resistencia expresada por Giroux, con la categoría de subalternidad.

La propuesta Nietzscheana, conocida como *genealogía*, se define como una forma de cuestionamiento crítico de la historia en la que se busca evidenciar las

de dominación; y –por otro lado– que puede operar más bien como refuerzo o en aprovechamiento de la propia lógica dominante (Giroux, 2004: 147).

relaciones de poder que organizan el conocimiento y afirman como verdadera la continuidad y la estabilidad de los relatos históricos y filosóficos dominantes (Smart, 2002: 351-352); La genealogía es un punto de partida, a través del cual es posible pensar la subjetividad fuera de la metafísica cartesiana, en la que el pensamiento da certeza a la existencia del sujeto que piensa (*cogito ergo sum*), y a su conciencia de sí como una forma unitaria e independiente del discurso que la configura. Esta ruptura permitió a Michael Foucault cuestionar que los imaginarios de emancipación puedan producir escenarios de verdadera autonomía respecto a las estructuras de poder que los enmarcan, porque finalmente son estas estructuras las que han configurado el discurso a través del cual una acción determinada se entiende como aceptación o resistencia; o, en otras palabras, el discurso que conforma el “adentro” de la dominación también conforma el “afuera”. Como sistema de representación, a Foucault lo que le interesa del discurso no es la cadena de producción del significado, sino las relaciones de poder implicadas forzosamente en esta producción, a partir de la noción de *saber*. Poder y saber conforman una dupla conceptual, en tanto que el conocimiento es la forma tangible y sistemática de la prevalencia de un orden específico que norma y produce sujetos; este proceso que sucede bajo una forma de interacción compleja de las relaciones de producción, relaciones de significado y relaciones de poder, es el núcleo de interés a lo largo de toda la obra foucaultiana (Foucault, 1983).

A menudo, los trabajos de Gramsci y Foucault son comparados por la similitud respecto a sus nociones de poder –aunque Gramsci no utiliza este término– y la forma en la que el poder opera en la vida cotidiana de las personas, de manera tal que los seres humanos son transformados en sujetos. Lo que es llamado nivel “molecular” por Gramsci y “micro” por Foucault. En ambos autores el poder opera de forma compleja, más como una interacción de fuerzas que proceden de puntos diversos, luchan entre sí, y son a menudo contradictorias, que como forma unidireccional de dominio que un grupo ejerce sobre otro (Ives, 2004: 141-143). Sin embargo, particularmente en Gramsci, esto no contraviene que en periodos históricos concretos un grupo específico sea claramente dominante en la sociedad. En todo caso, la gran brecha entre las reflexiones de Gramsci y las de Foucault, respecto a la subjetividad y el poder, es la diferencia del foco de interés. Mientras que Gramsci indaga sobre las posibilidades del surgimiento de la conciencia colectiva, capaz de transformar las relaciones de dominación, Foucault

indaga sobre los “medios”, “tecnologías” y “dispositivos” que históricamente producen formas concretas de subjetividad. Siguiendo a Nietzsche, ubica al cuerpo –en lugar de la conciencia– como elemento central de la reflexión filosófica, el *locus* histórica y socialmente construido sobre el que se ejercen las relaciones de poder a través de la disciplina y el biopoder. El poder disciplinario se ejerce sobre el cuerpo de los individuos como una forma sutil de normalizar y estabilizar las funciones “biológicas” y el actuar de estos cuerpos concretos:

La microfísica del poder permite determinar cómo el poder disciplinario atraviesa los cuerpos y graba la norma en las conciencias. A partir de los siglos XVI y XVII, en el ejército, en las escuelas, los hospitales, los talleres y otros espacios se desplegaron (sic) toda una serie de técnicas de vigilancia y control, de mecanismos de identificación de los individuos, de cuadrícula de sus gestos y de su actividad que fueron conformando determinados tipos de productores (Foucault, 1992: 25-26).

El biopoder se ejerce sobre el cuerpo humano de manera genérica, como forma estadística y control poblacional –macropolíticamente–. Nuevamente, en la manera en la que el poder o la hegemonía conforman la subjetividad, encontramos un punto de encuentro entre Foucault y Gramsci; ninguna forma de poder puede ser efectiva si depende solamente de la coerción, su operatividad requiere de la interiorización, de la sutileza y de su asimilación como elemento necesario para el funcionamiento social.

Para Foucault, el poder y la resistencia son dos polaridades mutuamente condicionales de un mismo fenómeno, que funcionan como fuerzas en permanente tensión, cuyos resultados y efectos son imprevisibles y nunca mecánicos: “...donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (Foucault, 1998: 116). Una de estas fuerzas podría neutralizar a la otra, cooptarla, o incluso dinamizarla, haciéndola más efectiva; así, la intencionalidad del sujeto que pretende un efecto determinado a través del ejercicio del poder o la resistencia, a menudo puede provocar consecuencias inesperadas y contrarias.

Al igual que el poder, la resistencia tampoco emana de una fuente o dirección específica, ni única:

Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan

diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio... Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación de enjambres de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales (Foucault, 1998: 117).

Y esta dispersión resulta problemática cuando se pretende ubicar la resistencia como fenómeno empírico, y trazar los mecanismos a través de los cuales es posible transformar las relaciones de poder. Si la resistencia puede solamente establecerse a partir de las propias normas, valores y referentes que están determinados en un marco discursivo dado, que los hace inteligibles, ¿cómo es posible un movimiento de conciencia que pretenda transformar un discurso que se ha establecido como dominante? En una entrevista realizada en 1982⁴⁸, Foucault afirma que estamos *inmersos* en las relaciones de poder, más no *atrapados* en una forma específica, inalterable (Foucault, 1997: 167); la resistencia no es una mera forma de oposición, sino la posibilidad de elaborar discurso propio. A la pregunta expresa de los entrevistadores respecto a cómo es esto posible, el filósofo responde:

...La resistencia, en realidad, siempre se apoya sobre la situación contra la que lucha. Por ejemplo, para el movimiento gay, la definición médica de la homosexualidad fue una herramienta muy importante en contra de la opresión hacia la homosexualidad en la última parte del siglo XIX y a principios del XX. Esta medicalización, que era un medio de opresión, siempre fue también un medio de resistencia, ya que las personas podían argumentar: "Si somos enfermos, entonces ¿por qué nos condenan, por qué nos desprecian?", etc. Por supuesto, ese discurso hoy parece más bien ingenuo, pero en ese momento fue muy importante (Foucault, 1997: 168).

El "lenguaje propio" es entonces un cambio de sentido político, más no un cambio de términos; la resistencia parece una forma de re-ajustar la relación con el poder, pero no necesariamente persigue la ruptura de las relaciones de dominación. Como correlato, la noción de resistencia va evolucionando en la obra de Foucault según evoluciona su entendimiento del poder, pero siempre a manera de sombra, como una herramienta que permite ver aquello que sujeta, pero no necesariamente aquello que libera:

⁴⁸ Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity", entrevista con B. Gallagher y A. Wilson, Toronto, junio 1982. Citada en este texto como: Foucault, 1997.

Me gustaría sugerir otro camino para ir más lejos hacia una nueva economía de las relaciones de poder, un camino más empírico, más directamente relacionado con nuestra situación actual, que implica una mayor relación entre la teoría y la práctica; consiste en tomar como punto de partida, a las formas de resistencia contra las diferentes formas de poder. Para usar otra metáfora, consiste en usar esta resistencia como un catalizador químico, de forma que traiga a la luz las relaciones de poder, ubique su posición, y encuentre su punto de aplicación y los métodos usados (Foucault, 1983: 208).

Las ideas de Foucault respecto al cuerpo como lugar fundamental para la reflexión sobre el poder, y la herramienta genealógica, han sido un aporte invaluable para la teoría feminista; sin embargo, la teoría foucaultiana respecto al poder-resistencia ha sido más generalmente problematizada. Nancy Hartsock (1990) considera que Foucault se posiciona en el lugar de la perspectiva dominante –desde donde las relaciones de poder/resistencia parecen más un equilibrio neutral que una forma de opresión–, en vez de la posición subalterna desde donde la inequidad se hace patente. Nancy Fraser (1981) encuentra una dificultad en la manera en la que la teoría del poder, en Foucault, pretende a la vez que ser políticamente comprometida, normativamente neutral; o, en otras palabras, que al rehusarse a definir un marco en el que sea posible ubicar ciertos ejercicios de poder como legítimos o ilegítimos, también produce una posición ambigua en la que pueda especificarse quién es dominante y quién es subordinado:

De hecho, rechaza esa posibilidad. Afirma que es erróneo pensar en el poder como una propiedad que pueda ser poseída por algunas personas o clases, y no por otras; es mejor concebirlo como un campo complejo de relaciones variables en el que cada uno es un elemento (Fraser, 1981: 283).

Entonces, ¿cómo puede desde aquí iluminarse a la resistencia como fenómeno empírico? Si el poder/resistencia no puede fijarse –aunque sólo de manera temporal, con fines analíticos– en las prácticas de unos grupos determinados, ¿quién ejerce el “poder sobre” y quién resiste este poder, de manera colectiva, deliberada y organizada? El análisis genealógico no revisa los mecanismos de las luchas y las insubordinaciones, pero sí provee un campo teórico, que ha sido aprovechado por las académicas feministas para reflexionar respecto a las posibilidades de resistencia a la opresión específica del sistema sexo/género. Precisamente, la teoría de la *performatividad* de Judith Butler (ver capítulo 5) engancha justo en este punto con la teoría foucaultiana.

Primero en “*Gender Trouble*” (1990), y luego en sus obras posteriores tras reformular la idea, la performatividad surge como planteamiento de la posibilidad de resistencia a la identidad de género por medio de la subversión, que es introducida a través de pequeñas variaciones en la representación obligatoria de la correspondencia normativa sexo/género-sexualidad. La oportunidad de romper con el determinismo del marco normativo a través de la acción consiente del sujeto, surge de la necesidad de reiteración permanente que tiene la representación de género:

Butler afirma que es esta necesidad, la que abre el espacio para citaciones o reiteraciones que subviertan precisamente aquellas normas que se supone deben reforzar. Como Butler lo señala, la citación de una norma no es sólo una interpretación de esa norma, también es: “una ocasión para exponer a la norma misma, como una interpretación privilegiada” (Allen, 1999: 72; en Butler, 1993: 95).

Sin embargo, Butler tampoco define un marco normativo, de acuerdo a la crítica que hace Fraser a Foucault, ya que, ¿por qué habría que resistir al ordenamiento de género? Si Butler sigue a Foucault en su definición neutral del poder, entonces queda por explicar de qué manera este poder específico referido al género es ilegítimo, o por qué debe ser resistido. Volvemos, además, al problema del surgimiento de la conciencia antagonista: ¿Dónde surge la voluntad de resistir? Igualmente, en la noción de performatividad quedan abiertas las preguntas respecto a la resistencia colectiva, no solamente porque la reiteración del género es un acto individual, sino también porque Butler considera irresolublemente problemáticas las identidades políticas que requieren fijar –aunque sólo sea estratégicamente– las fronteras de la pertenencia a una categoría subjetiva.

Para concluir este apartado retomaré algunas de las particularidades de las teorías expuestas, en las que considero que se puede delimitar un concepto de resistencia útil para el objetivo de este trabajo:

- a) La resistencia como proceso: si bien Scott ubica el momento de la resistencia como un fenómeno que tiene como pre-requisito el rechazo consciente a una relación de dominación dada, claramente en Giroux, la resistencia se presenta como un fenómeno que *va sucediendo* en la medida en la que esta conciencia de oposición también *va sucediendo*. Esto desde el momento mismo en el que una conducta de oposición, espontánea o premeditada, abre la posibilidad para el surgimiento de una conciencia antagonista. Esta

cuestión es realmente importante porque resalta la particularidad pedagógica de la resistencia, que independientemente de sus resultados, es valiosa en sí misma porque produce la experiencia de la insubordinación. A partir de ésta se introduce un quiebre respecto a la actitud de conformismo o aceptación dócil a la relación de dominación, y es en este quiebre que se abren otros horizontes de posibilidad, y eventualmente de ruptura. Lo que quiero resaltar es que, en esta concepción, la resistencia es mucho más compleja que una acción aislada que busca un resultado puntual, aunque dicha acción puntual puede detonar un proceso de resistencia. Ahora bien, dicha resistencia no necesariamente se origina en la intención de iniciar el camino hacia la ruptura con el orden dominante.

- b) La resistencia como crítica: la forma de cuestionamiento nombrada por Foucault y Butler como “crítica”⁴⁹, entendida también como “práctica de auto-construcción y auto-transformación, que se opone en sí misma al orden establecido por medio de cuestionar los términos por los que los sujetos están actualmente constituidos” (Silah, 2004: 305), es coincidente en todas las teorías de la resistencia. Esto porque, tanto en la infrapolítica de Scott como en la pedagogía de Giroux y, evidentemente en la perspectiva gramsciana, el elemento crítico es indispensable en la constitución de una subjetividad que emprende el camino para superar la condición subalterna. Por otro lado, la resistencia como crítica implica también el paso de la espontaneidad a la conciencia –asunto que, recordaremos, es fundamental para Gramsci–. Y diferencia a las acciones que son reactivas, dispersas, individuales e inconexas, de aquellas que son estratégicas y van significándose colectiva y políticamente.
- c) La oportunidad transformadora: la pregunta, a menudo formulada en torno a la resistencia, es si, al no ser una forma revolucionaria, ni pretender necesariamente constituirse como Estado o forma hegemónica, ¿es posible considerarla una práctica transformadora, o funciona meramente como válvula de escape que regula la tensión social? Ante estos cuestionamientos

⁴⁹ En algunos textos de Foucault (1997a), la crítica toma la forma de “virtud”, en el sentido en el que la práctica crítica es una forma de auto-cuestionamiento de orden ético (Silah, 2004: 305).

vale la pena recuperar a Gramsci en dos aspectos: el primero en no caer en la tentación de establecer fórmulas de aplicación universal. Si entendemos las relaciones de dominación-resistencia como una tensión permanente entre fuerzas fluctuantes, debemos asumir también que en todos los casos es necesario considerar las circunstancias históricas específicas. En segundo lugar, recordemos (ver capítulo 4) que las luchas subalternas pueden solamente evaluarse a *posteriori* (Q25, §2: 178-179), si es que se ha conseguido romper el punto de equilibrio que mantiene inmóvil el estado de cosas; de otra manera, o no queda registro, o este registro se escribe desde la perspectiva dominante, y no desde la mirada subalterna. De cualquier manera, desde mi punto de vista lo verdaderamente importante de la resistencia proviene de la combinación entre la reflexión crítica y la experiencia de insubordinación, a través de las cuales se abre un horizonte nuevo de posibilidad, tanto de imaginar condiciones de vida distintas a las ofrecidas por el proyecto hegemónico, como de dar vida a nuevas “formaciones políticas”, o articulaciones que, potencialmente, están en condiciones de emprender un proyecto emancipador.

- d) El elemento estratégico de la resistencia: como Scott es enfático en señalar, la resistencia necesariamente es estratégica, ya sea para evitar las consecuencias posibles que conlleva un acto de insubordinación, o como forma de maximizar las posibilidades de conseguir un objetivo concreto. La resistencia, como herramienta subalterna, se inscribe en una lógica de recursos limitados. Con esto quiero decir –además de lo que ya describí sobre las sociedades polarizadas que revisa Scott, respecto al riesgo personal que implican los actos de insubordinación abiertos–: dispersión, falta de organización y cohesión, dificultad para elaborar un discurso propio libre de elementos del discurso hegemónico incorporado, imposibilidad para hacer llegar las propias demandas a los espacios de gestión estatales, y otras características, que como ya hemos visto, forman parte de la subalternidad. Estas limitaciones marcan la necesidad de acciones que potencien su efectividad, y aprovechen los recursos disponibles, a veces de formas particularmente ingeniosas, o desesperadas.

5.4. Feminismo, subalternidad y resistencia

Si toda forma de hegemonía implica un modo de ordenamiento sexual, toda contra-hegemonía de los proyectos emancipatorios requiere también una nueva forma de ordenamiento sexual. Incluso una que proponga cancelar el hecho de la diferencia sexual, o como sugiere Judith Butler “deshacer el género”. Sin embargo, mi propuesta de resistencia no puede abarcar todavía la aspiración contra-hegemónica porque se ubica como acción de la subalternidad, y como momento inicial de desplazamiento. Con esto quiero decir que entiendo la resistencia como un movimiento que tiende de manera incierta a la emancipación, lo que es importante porque, como bien señala Gramsci, el riesgo de asumir logros parciales como definitivos es un error histórico del que se debe aprender –esto el feminismo lo sabe muy bien–. Y a menudo la resistencia, si no consigue pasar de la acción a un proceso reflexivo y político que tienda al “nuevo orden” –un proyecto hegemónico–, el resultado, en el mejor de los casos, es un buen acomodo dentro de la hegemonía dominante, que desarticulará la resistencia y dejará expuestos sus logros a los embates regresivos. Históricamente, la lucha por los derechos de las mujeres y por la transformación de la cultura patriarcal está llena de ejemplos de estos acomodos y regresiones. Como proceso, la resistencia es una forma de politización que lleva la conducta individual a una reiteración colectiva, estableciendo un desplazamiento de lo privado a lo público; aunque a menudo una manifestación pública –como señala Scott– sea solamente una parte visible de aquello que se mantiene como “discurso oculto”, que habría de emerger según se transformen las condiciones del contexto.

Mi propuesta es que la resistencia de las mujeres subalternas es una lucha que se libra en frentes muy diversos y a menudo en escenarios complejos, que no necesariamente dan cuenta de una dimensión anti-patriarcal, ni en la conciencia de los sujetos ni en el sentido de sus demandas; o, incluso, existe la posibilidad de que la rebeldía al sistema sexo/género se oculte estratégicamente detrás de otros antagonismos. Si la subalternidad incorpora la aceptación y el rechazo a la dominación, la resistencia –siguiendo la lógica gramsciana– tendría que servir como una herramienta para desactivar el mecanismo de consenso. Esto implica dos cuestiones que son nodales para esta tesis:

- El nivel ideológico de la representación, que es en donde sucede el movimiento pendular, por medio del cual el discurso y la subjetividad se transforman mutuamente en nuevos discursos y nuevas subjetividades.
- El soporte filosófico que establece el marco de significado. Este soporte, que podría también calificarse de discursivo o ideológico, es el que da sentido la opresión y a la resistencia, el que informa la reflexión y la práctica, el que se elabora permanentemente y conduce la nueva “visión de mundo”; una “filosofía de la praxis” que necesariamente es feminista.

Estas dos cuestiones, que desarrollaré individualmente en los puntos siguientes, son los ejes para comprender la autorrepresentación como resistencia, pero no necesariamente como el logro de la emancipación, sino como la *posibilidad* de iniciar el camino a la emancipación para aquellos sujetos, mujeres subalternas, que no han podido ser escuchadas, que requieren de la estrategia para hablar, aún en el margen de la subjetividad política.

Autorrepresentación como resistencia. Quiero abordar esta cuestión desde tres niveles distintos. El primero es el que entiende a la representación como el orden simbólico que establece un sistema de creencias, en el que inscribiríamos al “sistema sexo/género” que es funcional al proyecto de la hegemonía dominante; el segundo es el que propiamente se ocupa de producir sujetos genéricamente específicos, mujeres y hombres cuyos roles, rasgos, cuerpos, actitudes, etc., se codifican en un discurso que se reproduce a través de los aparatos hegemónicos; el tercero es aquél que “habla por” los sujetos genéricamente específicos, particularmente los subalternos, ejerciendo sobre ellos aquello que Spivak llama “violencia epistémica”, como acto de substitución que enmascara la voz y los intereses de aquellos a los que pretende representar. De estos tres niveles de la representación –que han sido mejor desarrollados en los capítulos anteriores de este trabajo–, es posible desprender, respecto a cada uno, una lógica de resistencia cuyo resultado necesariamente es el desplazamiento de objeto de la representación a sujeto que se autorrepresenta. De este modo, entiendo por autorrepresentación a la reconfiguración práctico-discursiva de los contenidos del orden simbólico, que transfieren la agencia en la producción del significado al propio sujeto respecto a sí mismo. Esta reconfiguración puede suceder en una multiplicidad de formas, entre las que se incluyen las variaciones en la performatividad del género y de

los roles subalternos, pero particularmente de lo que ya he llamado “uso subversivo” del discurso dominante. Mi propuesta, en relación directa con las observaciones de James Scott, es que las mujeres subalternas a menudo trasgreden deliberada y estratégicamente el significado del orden simbólico que las representa, como una forma infrapolítica, como una resistencia, cuyos trazos intentaré seguir en la segunda parte de este trabajo.

Por otro lado, la cuestión de la autorrepresentación como problema epistemológico ha sido un aspecto recurrente para el pensamiento feminista desde la segunda mitad del S.XX, comenzando por el cuestionamiento de la noción hasta entonces naturalizada de “mujer”:

La paradoja de un ser que es al mismo tiempo cautivo y ausente en el discurso, constantemente referido, pero inaudible o inexpresable para sí mismo, mostrado como espectáculo pero aun así no representado o irrepresentable, invisible pero constituido como el objeto y la garantía de visión; un ser cuya existencia y especificidad es simultáneamente asegurada y refutada, negada y controlada (de Lauretis, 2007: 151).

Ahora bien, si la autorrepresentación pretende una sustitución de los significados, un cambio de términos, o incluso términos nuevos, a través de los cuales la propia subjetividad se redefine y por lo mismo se transforma en “nueva”, estamos otra vez en el nudo de la subjetividad y el discurso, en el que (siguiendo a de Lauretis en referencia a Carole MacKinnon) “surgen cuestiones entre subjetividad y subjetivación, y entre objetivación y auto-imagen internalizada, el conflicto entre la representación y la autorrepresentación, las contradicciones entre conciencia y complicidad ideológica [inconsciente] (de Lauretis, 2007: 160)”. La aproximación a través de la cual es posible abordar estas cuestiones –como ya traté con anterioridad– es un punto de inflexión para el pensamiento marxista, al igual que para el pensamiento feminista, en tanto que requiere tomar en cuenta la aparición de la teoría psicoanalítica y el campo del inconsciente como espacio nunca directamente accesible, en el que cristaliza la subjetividad, la sexualidad, y se internalizan las normas. Asimismo, también en donde sucede el conflicto permanente del “yo”, en el que se producen las rupturas y las variaciones en la reiteración del significado.

Si por así decirlo, la autorrepresentación es una resistencia a la violencia epistémica –en términos de Spivak– en la imposición autoritaria de un imaginario

simbólico que define la propia subjetividad, lo que me interesa de ella, en este caso, no es la explicación del mecanismo que a nivel individual transforma la conciencia de una persona, sino el suceso colectivo que Gramsci llama “catarsis”, que al entenderse como experiencia no resulta incompatible con el problema del inconsciente, aun si aceptamos que la experiencia está siempre mediada por el discurso –que es el discurso que ha incorporado la hegemonía, y por ende está lleno de trampas– y por el inconsciente. La autorrepresentación se posiciona necesariamente en el nivel discursivo y empírico que de Lauretis llama “excéntrico”, porque se localiza al mismo tiempo fuera y dentro de sus propias determinaciones:

Creo que tal punto de vista excéntrico, o posición discursiva es necesaria para la teoría feminista en este momento, con el fin de mantener la capacidad de movimiento y desplazamiento del sujeto, para sostener al movimiento feminista en sí mismo. Es una posición de resistencia y agencia, conceptual y experiencialmente aprehendida, por fuera y en exceso de los aparatos socioculturales de la heterosexualidad, a través de un proceso de “conocimiento inusual” o una “práctica cognitiva”, que no es solamente personal y política sino también textual, una práctica de lenguaje en el sentido amplio (de Lauretis, 2007: 175).

La “práctica cognitiva” es un término utilizado por Monique Wittig para describir precisamente el proceso por medio del cual sucede una re-significación a partir de tomar conciencia de la propia experiencia, en este caso de la experiencia de la opresión *en tanto* mujeres. También de la necesidad de desarticular la propia noción de “mujer” como mito ideológico que enmascara lo que en realidad representa: “el producto de una relación de opresión” (Wittig, 1993: 106), a través del ejercicio crítico deconstructivo del discurso, lo que sería en términos de Giroux una acción colectiva crítica, un *modo de investigación*, que bien puede ubicarse en la frontera entre el hacer y el pensar. Se trata de encontrar su camino por medio del cuerpo y las experiencias que marcan a ese cuerpo –y con esto me refiero también al cuerpo social que se forma en torno a la articulación establecida en la equivalencia artificial de la experiencia de tener un cuerpo de mujer–, a partir del cual es posible también trastocar el significado del discurso. Ésta es la apuesta del activismo del performance o el resultado de aquellos momentos históricos en los que la necesidad dio a las mujeres la oportunidad de “hacer”

aquello que “no podían” –por ejemplo trabajando en las fábricas, en la segunda Guerra Mundial– forzando a un cambio en el contenido de la representación.

El feminismo como una “filosofía de la praxis”. Si como expuse en el punto anterior, la propia definición de “mujer” –que hasta cierto momento fue el objeto de conocimiento de la teoría feminista, y el objeto de lucha del movimiento político feminista– resulta ser un producto del propio sistema de representaciones que combate el feminismo, estamos ante una paradoja que obliga a su deconstrucción como categoría central, pero también a constituirse como sujeto de su propia investigación, dado que el feminismo es una forma de discurso y una experiencia insertos en el marco hegemónico, pero cuya naturaleza fuerza constantemente los límites ideológicos dominantes. Así, de Lauretis resalta los siguientes puntos respecto al momento de la epistemología feminista:

- (1) una reconceptualización del sujeto como una entidad cambiante, que se multiplica a lo largo de diversos ejes de diferencias; (2) una reflexión sobre la relación entre las formas de opresión y las formas de comprensión formal o de construcción de la teoría; (3) una emergente redefinición de la marginalidad como una ubicación, de su identidad como una desidentificación y (4) la hipótesis del autodesplazamiento que expresa al movimiento simultáneo social, subjetivo, interno y externo, que es en realidad un movimiento político y personal (de Lauretis, 2007: 152).

Esta revelación del feminismo como meta-teoría permite comprenderlo como “filosofía de la praxis”, es decir, como unidad-distinción en una dialéctica del hacer y del pensar, con potencial emancipatorio. Como una visión de mundo que completa a la acción, que da sentido a las conductas de oposición e informa al sentimiento de antagonismo. En la “filosofía de la praxis”, la identificación filosofía-política-historia define momentos de un mismo movimiento o “acción permanente”, que puede equipararse con aquello que de Lauretis llama “movimiento simultáneo social”; éste transforma al sujeto y a la sociedad. Por otro lado, si la resistencia es movimiento inicial para desplazar a la conciencia subalterna, y si la subalternidad de las mujeres es una subalternidad “dentro de otra”, el pensamiento feminista tiene que plantearse como aquello que hace inteligible esta forma de opresión: “la condición de mujer... se tornó ‘política’ una vez que dio lugar a una lucha, y cuando al mismo tiempo esta condición fue pensada como opresión”

(Christine Delphy en: de Lauretis, 2007: 176). Asimismo, como sistema ordenado de ideas, el soporte que puede hacer “coherente y unitario” el pensamiento que habría sido “disgregado y episódico”. De esta última cuestión se desprende también el vínculo que Gramsci estableció como indispensable, entre la filosofía, el común de las personas y la figura del “intelectual orgánico”, que ya describí, producto de su clase y comprometido con la traducción filosófica, vínculo y labor que son nodales en la epistemología feminista, como señalara Christine Delphy al establecer la razón de ser de la revista *Questions Feministes*, aparecida a finales de los años setenta:

...nuestra meta es restaurar el verdadero sentido de la teoría y, al mismo tiempo, hacerla de interés para todo el mundo, que cualquiera pueda no solamente consumirla sino producirla. Porque es teórico todo discurso, cualquiera que sea su lenguaje, que intente explicar las causas y el funcionamiento, el por qué y el cómo, de la opresión de las mujeres... Todo discurso que intente extraer conclusiones políticas, que proponga una estrategia o táctica para el movimiento feminista (Delphy, 1982: 55).

Lo que he querido establecer, al afirmar un paralelismo entre la epistemología feminista y la “filosofía de la praxis”, es que si una lectura feminista es indispensable para comprender las formas históricas de opresión relativas al sistema sexo/género, ningún proyecto emancipatorio, ninguna contra-hegemonía, puede estar completa sin la incorporación de esa forma de crítica, y en el mismo sentido la resistencia de las mujeres subalternas se cristaliza como oportunidad liberadora en el momento en el que incorpora la reflexión feminista.

5.5. Conclusiones de capítulo

En esta complejidad de aspectos la resistencia como categoría para el análisis sigue siendo difícil de precisar dentro de los movimientos sociales vivos, pues el componente necesariamente subjetivo de la conciencia es el problema permanente de las teorías de la emancipación. Sin embargo, la noción de “filosofía de la praxis” permite intuir los mecanismos que facilitan el proceso de romper la subalternidad, particularmente cuando se reflexiona sobre sujetos sociales, porque en sus acciones y sus discursos puede seguirse el rastro de los momentos de elaboración crítica, que Gramsci llamaría “paso catártico”. La teoría feminista es, en este sentido, un aporte indispensable, no solamente a la liberación de las mujeres, sino en general para la liberación humana

porque como se ha dicho ya, toda hegemonía conlleva un régimen de género; y son las teorías y las prácticas feministas las que aportan las herramientas para ver y desmontar este aspecto de la opresión.

La resistencia de las mujeres subalternas, a las que nos referiremos en la segunda parte de este trabajo, es en primer lugar la resistencia a ser solamente una entidad que se describe desde fuera, que se representa en las formas discursivas de los otros dominantes: blancos, hombres, blancas, médicos, antropólogos, psiquiatras, etc. Y que, además, también se representa por medio de intermediarios y tutores ante las instituciones del Estado-gobierno o del aparato económico. En segundo lugar, es la resistencia que se debate entre el consenso y la ruptura; la continuidad que debe desecharse como forma regresiva de un sentido común históricamente funcional a la dominación; o la recuperación de la continuidad que ha de reconocerse como valiosa para el proyecto liberador. De cualquier manera, el espacio que propongo investigar es el lugar que de Lauretis certeramente señala como el punto de la paradoja feminista; es decir, el que se encuentra donde las propias categorías de autodefinition tienen que ser cuestionadas y deconstruidas para desecharse o re-significarse en un sistema de representaciones propio. A este respecto, mi sugerencia es que la subversión de significados es una de las formas posibles de hacerlo, que a menudo se presenta como la opción de la subalternidad “que no puede hablar”. O, en términos de Scott, como una estrategia implementada desde una postura de riesgo, aunque no necesariamente la subversión de significados sea una elección desde la racionalidad transparente. Posiblemente, antes de un proceso de autorreflexión y evaluación estratégica, la subversión de significados pudiera ser tan sólo un error en la reiteración, como explica Judith Butler respecto a la performatividad del género.

Tal como lo expone Giroux, entender la autorrepresentación como resistencia es entenderla como un “modo de investigación” permanente, que no siempre surge del ánimo de romper con la propia subalternidad, pero que ha de cristalizarse en una transformación subjetiva que modifique las condiciones de enunciación –y por ende de acción– de aquellos sujetos que inician el largo camino de la emancipación.

PARTE II

ANÁLISIS DE CASOS

What are the words you do not yet have? What do you need to say? What are the tyrannies you swallow day by day and attempt to make your own, until you will sicken and die of them, still in silence? Perhaps for some of you here today, I'm the face of one of your fears. Because I'm a woman, because I'm Black, because I'm lesbian, because I'm myself –a Black woman warrior poet doing my work– come to ask you, are you doing yours?

Audre Lorde, *Sister Outsider*, 1998

CAPÍTULO 6

HEGEMONÍA DE GÉNERO EN MÉXICO

En este capítulo propongo reconstruir brevemente la manera en la que a partir del triunfo de la Revolución de 1910 en México, se emprendió un inmenso proyecto hegemónico con miras a consolidar una identidad que diera sustancia y solidez a la nación mexicana, cuyo contenido de género fue, desde sus inicios, un componente fundamental y altamente prioritario, que conjuntamente con los elementos de clase y etnicidad, ordenó el nuevo panorama social del país.

Conforme el avance del proceso de industrialización, la consolidación de la clase dominante en un partido político, las transformaciones del sistema económico y las luchas sociales, los contenidos del régimen de género se han transformado paulatinamente hasta que la entrada en pleno del sistema económico capitalista transnacional en la década de los años 70, fue minando el proyecto hegemónico del Estado Mexicano, que perdió unidad y dirección (ver: Basáñez, 1990; Labastida, 1998); también en su papel de administrador de un régimen de género funcional al *status quo*, pero cuyos contenidos y representaciones no desaparecieron, si no que en algunos sectores sociales se mantuvieron, en otros se transformaron y también aparecieron elementos distintos. De esta parte tan reciente no me ocuparé debido a la enorme extensión que implica, pero también porque es de común acuerdo –como espero demostrar a lo largo de este capítulo– que los contenidos más significativos de la formación hegemónica del régimen de género, se construyeron a partir de la revolución y hasta los años sesenta en que se consolidó el Estado corporativo clientelar.

A través de una breve reconstrucción histórica y un repaso por los medios de representación más influyentes en la creación y divulgación de las relaciones, roles y estereotipos de género, pretendo dibujar someramente los modelos de mujer mexicana que desde el Estado –entendido en su manera integral como la sociedad civil y la sociedad política incorporadas– y sus aparatos, se fueron elaborando y difundiendo como metáfora de la patria nueva, como responsable de la reproducción social, como ideal de feminidad complementario al ideal de masculinidad; y también como un intento del proyecto hegemónico mexicano por mantener la adhesión de todas las capas sociales, a través de incorporar los intereses masculinos por medio de la dominación de

género. También la forma en la que los diversos movimientos feministas y de oposición a dicho modelo, propusieron formas alternativas de ser y entenderse como mujeres y cómo estas alternativas fueron gestionadas, combatidas o asimiladas por el proyecto hegemónico.

Evidentemente, una tarea como la que me propongo no puede ser agotada en la extensión que permite este capítulo, pues hay innumerables aspectos a tomar en cuenta: análisis historiográfico, medios de comunicación, cultura popular, políticas públicas, propaganda, leyes, etc. Por esta razón, partiré con una breve historia de las mujeres en relación con el Estado-gobierno, como hilo conductor y contexto de las representaciones del “modelo de mujer mexicana”, –en realidad de la multiplicidad de estos modelos– y en relación con el discurso hegemónico del género, que estableció también la contraparte masculina y sus transversalidades de etnicidad y de clase.

Por otro lado, es importante tomar en cuenta que la historia de México durante el siglo XX –más allá de la Revolución– es una historia marcada por el conflicto y la fragmentación, debido en parte a la gran complejidad demográfica; por ende, el Estado mexicano postrevolucionario tuvo como principal interés la consolidación de una hegemonía eficiente, que estabilizara al país y pudiese instituir un estado corporativo, como efectivamente sucedió a partir de la segunda mitad de la década de los años 50 y hasta la crisis del modelo a partir de los años 70. Por esta razón, el discurso de género, al igual que otros aspectos del discurso hegemónico, estuvo también marcado por la contradicción, el conflicto de intereses y el constante reacomodo que nunca logró establecerse como unívoco, aunque sí se logró un marco normativo de los ideales nacionales de género, cuyos lineamientos también sentaron las bases de negociación y resistencia de las mujeres mexicanas.

6.1. Participación y lucha de las mujeres durante el conflicto armado de la Revolución Mexicana

La Revolución de 1910⁵⁰ marca oficialmente el momento en el que México entra en la modernidad, es el evento fundante de la historia mexicana contemporánea, que ha sido

⁵⁰ La Revolución es el movimiento armado que se inicia en contra de la dictadura de Porfirio Díaz y abarca todo el periodo histórico, en el que diferentes facciones luchan entre sí por el poder político del país. Se considera que se inició el 20 de noviembre de 1910, pero su conclusión es controversial, debido a que los

mitificado por la historia oficial y aprovechado por el proyecto hegemónico posterior, a partir de una elaborada construcción simbólica que establece los pilares de la nueva nación mexicana. Hasta nuestros días –aunque transformados– los personajes que protagonizaron dicha revolución, encarnan los ideales nacionalistas y se convirtieron en modelos de clase y género. La Revolución Mexicana no fue un movimiento unitario, ni logró consolidar la sustitución total de las clases hegemónicas en el poder político; más bien, fue una guerra civil de grandes dimensiones que transformó de forma muy diversa la situación de una población mexicana que nunca fue homogénea y que tampoco lo sería al concluir el movimiento armado. Distintas capas sociales y actores con agendas e intereses propios, se levantaron en armas o aprovecharon el momento para articularse con otros similares y avanzar o salvaguardar su proyecto político. Las mujeres de cada una de estas clases y posiciones jugaron un papel muy activo, y a veces determinante, en el que a menudo se incorporaron demandas específicas de género, particularmente en cuanto al derecho de propiedad de la tierra y el voto.

Las mujeres de la clase media, y de algunos sectores de la burguesía, inconformes con la dictadura de Porfirio Díaz⁵¹, dedicaron sus esfuerzos a luchar en contra de la reelección y apoyaron incansablemente la candidatura de oposición de Francisco I. Madero; editaron y distribuyeron propaganda política, recaudaron fondos, compraron y almacenaron armamento y formaron clubes femeninos dedicados a la campaña maderista; también hubo clubes femeninos de apoyo al zapatismo, específicamente por sus demandas feministas destacó el llamado club “Hijas de Cuauhtémoc”, que reivindicaba la igualdad de las mujeres en todos los aspectos y en el que sobresalió Dolores Jiménez Muro (Macías, 2002), intelectual revolucionaria que redactó importantes documentos como el Plan político y social de Tacubaya y el prólogo del Plan de Ayala, en el que Zapata llamaba a las armas. Apoyando la política Carrancista⁵²,

conflictos armados y políticos continuaron hasta entrados los años 20. Sin embargo, el pacto de paz se firmó en 1917 y se publicó una nueva Constitución, vigente hasta nuestros días. Sin embargo luego del tratado de paz, los líderes revolucionarios –que luchaban entre sí por el poder– fueron asesinados por las facciones rivales. Algunos investigadores que han publicado importantes obras históricas sobre la Revolución Mexicana son: Gilly, Adolfo (2007); Meyer, Jean (1992); o Knight Alan (1986), todos citados en la bibliografía

⁵¹ Porfirio Díaz (1830-1915) fue presidente de México en nueve ocasiones entre 1876 y hasta 1911.

⁵² Venustiano Carranza (1859-1920) fue el primer presidente constitucional en 1917, e interino desde 1914 antes de las elecciones. Villa y Zapata rompieron relaciones con él, por considerarlo un traidor a los ideales de la Revolución.

sobresalió también como intelectual Hermila Galindo, primera mujer en postularse para una elección popular como diputada. Otras mujeres con cierta formación básica, que se vieron repentinamente implicadas en la lucha cuando estalló el conflicto armado, desempeñaron una enorme variedad de papeles de acuerdo con sus habilidades y la facción a la que pertenecieron:

Participaron como correos, espías, empleadas, transportistas de armas y municiones, costureras de uniformes y banderas, contrabandistas, secretarias, periodistas, enfermeras; roles, todos ellos, en los que debían tomar decisiones (Tuñón, 1998: 151).

A pesar de la amplia implicación de la clase media y de la burguesía, la Revolución Mexicana fue un movimiento eminentemente campesino y popular, la mayor parte de la participación femenina se registró en la retaguardia de las batallas, donde las llamadas soldaderas –posteriormente bautizadas como “Adelitas”, de las que me ocuparé más adelante– desempeñaron un papel crucial para la supervivencia de las tropas, que al no estar profesionalizadas, no tenían ninguna forma de garantizar aspectos tan vitales como la atención de los heridos y enfermos, la búsqueda y preparación de los alimentos, o el techo. A menudo, estas mujeres que seguían –o adelantaban hasta la siguiente posición– a la tropa, eran la pareja de algún combatiente, excepcionalmente hijas o hermanas, que durante la contienda seguían ejerciendo sus papeles de compañeras sexuales y llevaban consigo también a sus hijos pequeños. Así, la soldadera reproducía en condiciones extraordinarias el papel tradicional de cuidadora y esposa, pero como bien lo señala Julia Tuñón (1998: 147), en un ámbito que era más público que doméstico, en el que también se desempeñaban labores que hasta ese momento no habían correspondido a las mujeres, como cargar parque y armamento, conseguir ellas mismas suministros –a veces a través del robo– o tomar decisiones vitales para la tropa.

Si bien estos fueron los roles típicos que ejercieron las soldaderas, reconocidos como imprescindibles y al mismo tiempo como secundarios en la gran zaga revolucionaria, hubo otra forma de participación mucho más excepcional que sirvió de inspiración para consolidar la figura de “la Adelita”; participación que luego sería una de las alegorías más representativas de “la mujer mexicana”, la acción en el campo de batalla, ya sea como parte de la tropa, como capitanas, comandantas o incluso generalas. Esta forma de participación que es mucho menos reconocida por la historia

y los discursos oficiales, pero si por los “corridos”⁵³ y la mitología popular, es reconstruida gracias al esfuerzo de una nueva historiografía feminista mexicana⁵⁴, la que quedó opacada, en parte, debido a que la posteriormente creada Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA), órgano que institucionalizó y organizó al ejército Mexicano luego de la Revolución, nunca reconoció en su ordenamiento la incorporación oficial de mujeres en la tropa; y también debido a la falta de registro, ya que muchas mujeres combatientes adoptaron identidades masculinas –a veces de manera transitoria durante la lucha y otras de manera definitiva– trastocando entonces su participación *en tanto mujeres* y también porque el reconocimiento de acciones militares del mismo nivel que sus pares masculinos, hubiera obligado al Estado a conceder derechos políticos y económicos para las mujeres, y tal vez a la abolición de toda forma de subordinación a padres y maridos, lo que resultaba incompatible con las necesidades políticas y económicas del Estado.

La estrategia de masculinización adoptada por las soldaderas por muchas buenas razones, entre ellas evitar la violencia sexual, tener mayor libertad de movimiento y conquistar posiciones de poder, asumió formas muy diversas relacionadas también con la clase y posición específica de cada mujer; mientras que las mujeres de clase más alta podían asumir el mando abiertamente en su calidad femenina –aunque llevaran pantalones y fueran consideradas “machorras”–, como Rosa Bobadilla o Lucía Blanco, hija del general Genovevo Blanco que: “Entrenaba la caballería. Conocía el calibre de las balas y con su papá planeaba ataques y defensas” (Poniatowska, Elena, *Hasta no verte Jesús mío*, en: Tuñón 1988); las de clase baja a menudo optaban por una identidad totalmente transgénero:

Armadas y con vestiduras charras, pretendiendo ser hombres, fueron pocas las mujeres que lograron escalar a rangos de mando en los distintos ejércitos revolucionarios. Muchas de las que lo consiguieron lo harían gracias a que sus jefes inmediatos desconocían que eran mujeres, aunque ninguna de ellas consiguió, de forma oficial, el rango de Generala (Gutiérrez, 2010).

⁵³ Forma de canción popular que narra una historia, frecuentemente utilizada como tributo a un personaje específico, o hecho particular, que a menudo tiene una moraleja.

⁵⁴ Gracias a trabajos como los realizados por Julia Tuñón, Ana Lau, Carmen Ramos Escandón, Shirlene Soto, Susie Porter, Gabriela Cano, entre muchas otras, algunas de ellas citadas en la bibliografía.

Ángela Jiménez, que se convirtió en el teniente Ángel, primero zapatista y luego villista “espía y experta en explosivos” (Cano en: Gutiérrez, 2010: 18); Petra Ruiz, conocida como “Pedro Ruiz, *el Echabalas*”, obtuvo el grado de Teniente al dirigir un batallón que logró penetrar con éxito en la ciudad de México (Salas, 1990: 47-48). Petra Herrera, maderista, que cambió su nombre por Pedro Herrera, cuando Villa se negó a nombrarla Generala, se escindió conformando una división propia integrada exclusivamente por mujeres, que se dice llegaron a ser más de mil (Poniatowska, 1999: 16). O el Coronel Amelio Robles –Amelia Robles, antes de la Revolución– que permaneció el resto de sus días con una identidad masculina, y logró ser reconocido por la SEDENA como *veterano* de la Revolución en 1974 (Cano, 2009: 71), aunque sus compañeros de armas sabían que había nacido como mujer, Amelio Robles fue el único que se ganó el derecho a cambiar de sexo ante las instituciones gubernamentales, su comunidad y su familia⁵⁵.

Ya sea como estos personajes excepcionales o en el anonimato de las soldaderas, la participación de las mujeres en la Revolución llamó la atención de la prensa internacional, que en impresos como el “*New York Times*”, “*Reel Life*” o por medio de reporteros como John Reed (Tuñón, 1998: 145-147), resaltaban las virtudes de las mexicanas, una combinación entre la abnegación total al servicio de los suyos, la capacidad de sacrificio, la fidelidad revolucionaria, el arrojo y la valentía sin parangón, que más tarde se integrarían como elementos clave en la modelización de género del discurso nacional.

6.2. Los gobiernos revolucionarios, la construcción de la hegemonía y las mujeres

Se llaman gobiernos revolucionarios, a los constituidos a partir de 1920 y hasta 1940, los que en plena turbulencia tuvieron como principal tarea estabilizar al país, establecer la paz social y emprender toda la serie de reformas sociales del nuevo orden revolucionario: reforma agraria, nacionalizaciones, canalización de los movimientos civiles en instituciones obreras y campesinas, desarrollo económico, educación popular, etc. Los gobiernos revolucionarios, tuvieron una postura abiertamente anticlerical y profundizaron en la efectiva separación Iglesia-Estado, lo que tuvo como consecuencia la constante oposición de la élite conservadora y católica y su proyecto hegemónico en

⁵⁵ Para un recuento más detallado de los nombres y acciones de las revolucionarias, ver: Poniatowska, 1999 o Salas, 1990.

pugna, así como el estallido en 1927, de la llamada rebelión Cristera, alzamiento armado encabezada por el clero, que desestabilizó la parte occidente del país hasta 1929.

Los tres grandes periodos de los gobiernos revolucionarios, son el mandato del General Álvaro Obregón⁵⁶, la presidencia de Plutarco Elías Calles⁵⁷ y el gobierno del General Lázaro Cárdenas de los Ríos⁵⁸, quienes, aunque pertenecientes a una misma corriente revolucionaria, tuvieron diferentes perspectivas en los contenidos del proyecto hegemónico, la implementación de reformas sociales y económicas y en su comprensión del papel de las mujeres en la configuración del nuevo orden social mexicano.

- 1920-1930

A pesar que el esfuerzo sufragista había comenzado años antes de la Revolución y que el voto fue una de las causas revolucionarias más frecuentemente enarboladas por las mujeres, cuando los legisladores constituyentes redactaron la Carta Magna en 1917, el derecho a votar y ser votada fue desconocido:

Los regímenes revolucionarios preservaron también los límites de lo aceptable en lo que a la participación política de las mujeres se refería y, aunque con distintos matices, en gran medida mantuvieron una percepción tradicional de lo que debía ser el papel de éstas en la sociedad. En el discurso social hegemónico, la maternidad seguía siendo un valor primordial y, en cierto modo, marcaba el límite de las modificaciones aceptables en lo político y en lo social. Con el cuerpo habían topado (Melgar, 2008: 22).

La argumentación fue que el grueso de las mujeres mexicanas, no estaban preparadas para asumir compromisos políticos, debido sobre todo a su falta de formación y madurez como ciudadanas, a pesar que la mayoría de los hombres de México también eran iletrados y tampoco tenían mucha experiencia democrática:

⁵⁶ Gobernó de 1920 a 1924, en un periodo marcado por el conflicto; fue asesinado en 1928, cuando había sido re-electo para un segundo periodo presidencial posterior a Calles.

⁵⁷ Calles gobernó de 1924 a 1928. Al terminar su mandato, continuó la dirección del país de forma no oficial en un periodo conocido como "Maximato" (1929-1934), precisamente porque a Calles se le llamaba "jefe máximo". En un breve periodo de 5 años, le sucedieron Emilio Portes Gil, Pascual Ortiz Rubio y Abelardo Rodríguez, quienes se dedicaron a consolidar los pactos sociales y las políticas callistas.

⁵⁸ Gobernó de 1934 a 1940. Su gobierno fue abiertamente socialista, sus medidas fueron criticadas de "populistas" por Calles; nacionalizó el petróleo y dio un fuerte impulso a la reforma agraria y el crecimiento industrial.

El hecho de que algunas mujeres excepcionales tengan las condiciones para ejercer satisfactoriamente los derechos políticos no funda la conclusión de que éstos deban concederse a la mujer como clase. La dificultad de hacer la selección autoriza la negativa (Diario de los debates del Congreso Constituyente 1916-1917, en Tuñón, 2002).

Durante la década posterior a la Revolución, las mujeres estuvieron muy activas en la lucha por sus derechos. Se redoblaron los esfuerzos sufragistas, prominentes luchadoras sociales reactivaron las organizaciones femeninas, los clubes y los grupos abiertamente feministas, algunos de los cuales lograron influir en las políticas públicas y en diversos aspectos de la legislación. Se organizaron muchos congresos nacionales de mujeres, y hubo destacadas participaciones en congresos internacionales. Aunque pocas veces la prensa de mayor circulación ponía estas actividades de relieve, y los propios medios de divulgación de las mujeres eran limitados, en los sectores progresistas e intelectuales del país esta participación no pasaba desapercibida, estaba claro que un nuevo modelo de mujer estaba surgiendo en México.

En la década de los años veinte, el país seguía convulsionado y el orden era frágil, el gobierno necesitaba con urgencia conseguir la estabilidad suficiente para procesar las demandas y conflictos de la sociedad fragmentada, además de poder crear un régimen hegemónico efectivo, que unificase a diversos sectores en pugna, incluyendo, en cierta medida, a las mujeres. Era imprescindible formar una base social amplia en consenso con el proyecto político, capaz también de integrarse en el sistema económico, para ello era primordial alfabetizar y educar a las masas campesinas y urbanas. Con este propósito el Gobierno de Álvaro Obregón, emprendió un impresionante esfuerzo educativo y ordenó la creación de la Secretaría de Educación Pública (SEP⁵⁹), que por ideal revolucionario y mandato constitucional, estableció que la educación en México sería “laica, pública y gratuita”. Obregón tenía la difícil tarea de conciliar a los sectores más conservadores con los grupos revolucionarios que lo apoyaban y eran abiertamente anticlericales; como la educación había sido tradicionalmente una labor ejercida de forma privada por curas y monjas, las críticas a la SEP no se hicieron esperar, por lo que el Secretario de Educación Pública, José Vasconcelos, puso especial empeño en

⁵⁹ Instituida por el Presidente Álvaro Obregón en 1921, siendo José Vasconcelos su primer titular, con el mandato de planificar, normar y organizar toda la política pública educativa del país.

demostrar que su encargo institucional -aunque agnóstico- no era una amenaza para las buenas costumbres y la moral; y promocionó el rol de las mujeres y la familia tradicional como base del consenso:

Las mujeres fueron objeto de atención especial en los programas educativos y de las publicaciones por su papel central como educadoras, transmisoras de la cultura, y por ser quienes perpetuaban modos de vida que, según los gobernantes, había que conservar, erradicar o transformar (Loyo, 2008: 159).

Desde una lectura de la hegemonía de género, parece claro que a través de esta estrategia se estableció la subalternidad de las mujeres como una forma de acuerdo masculino trans-clase, que permitió estabilizar el proyecto hegemónico más amplio. Así, a cambio de mantener el orden patriarcal, sería posible llevar adelante el proceso educativo que sentaría las bases del liderazgo moral del Partido⁶⁰, aún en proceso de consolidación:

La SEP se avocó a la tarea de elaborar el ideal al que las mujeres, inclusive las campesinas y obreras, debían apegarse o al menos aspirar. Las publicaciones de la Secretaría difundieron un modelo femenino similar al que promovían sectores conservadores y la Iglesia católica y perpetuaron la representación de la mujer como alma del hogar y defensora de los valores tradicionales (Loyo, 2008: 160).

La SEP promovió una identidad nacional –que pretendía ignorar las diferencias regionales y las particularidades culturales de la población– con un fuerte contenido de género, cargada de elementos alegóricos y discursivos que idealizaban y promovían estereotipos, que vinculaban los elementos patrióticos con los roles de género y la división sexual del trabajo.

Por otro lado, el formidable proyecto de alfabetización emprendido en todo el país, incluía capacitaciones a las mujeres del campo para mejorar los hábitos de higiene, las habilidades domésticas y administrativas para la unidad de producción familiar. En

⁶⁰ Plutarco Elías Calles sucesor de Álvaro Obregón fundó el “Partido Nacional Revolucionario” en 1928, para dar continuidad al proyecto político, además para contar con un marco institucional que permitiera consolidar la hegemonía derivada de la alianza de las fuerzas revolucionarias y procesara los conflictos de intereses de las fuerzas aún en pugna. En 1938, Lázaro Cárdenas transforma el Partido en “Partido de la Revolución Mexicana”, marcando su ruptura con el Maximato. En 1946, Miguel Ávila Camacho nuevamente reformuló al Partido como una marca de ruptura con las políticas del socialismo cardenista, y dio lugar al “Partido Revolucionario Institucional”, como lo conocemos hasta hoy. El Partido gobernó ininterrumpidamente en México desde su fundación hasta el año 2000. Ver: Garrido, Luis Javier, (2005).

los años veinte, se crearon escuelas de artes y oficios especiales para mujeres, en donde se les enseñaban “labores propias de su género”, como una forma de afrontar el hecho innegable de que muchas mujeres necesitaban tener un ingreso propio para sobrevivir, pero sin transgredir los roles tradicionales. También la radio educativa se sumó a los esfuerzos por profesionalizar a las amas de casa, y se emitieron programas y cursos de formación que abarcaban diversas áreas del trabajo doméstico.

En 1922, la educadora y poetisa chilena Gabriela Mistral fue invitada a México por Vasconcelos para colaborar con el proyecto educativo, del que participó por dos años, teniendo entre otros resultados la publicación titulada “Lecturas para mujeres”, en el que trata temas diversos de interés general, vinculados a la literatura y la cultura universal, pero también en donde se promueve la inexorabilidad de la naturaleza esencial de la mujer como madre además de la maternidad como deber patriótico (Loyo, 2008: 164). El discurso educativo dirigido hacia las mujeres, pretendía profesionalizar las labores “propias de su sexo”, ya fuera campesina, maestra, ama de casa u obrera; teniendo siempre el marco de la familia y la crianza de los hijos como obligación social y patriótica.

La consolidación institucional y económica del país requería de hombres y mujeres capacitados para integrarse al modelo productivo; algunas mujeres ya ejercían profesiones liberales anteriormente reservadas a los hombres, como la medicina y la abogacía; las mujeres de la clase media urbana comenzaron a asumir cargos en la administración pública, en su mayoría como secretarías y mecanógrafas, además de las miles de maestras normalistas que emprendieron la labor alfabetizadora en el campo y la enseñanza en el nuevo sistema público de educación básica obligatoria, a pesar de la reticencia de los sectores más conservadores, el discurso oficial iba apuntando a una modificación en su perspectiva de género:

Dentro del propio gobierno surgieron discursos más “modernos” que proponían ciertas modificaciones dentro del sistema de relaciones de género existentes, sin llegar a subvertirlo o romperlo... Estos discursos revelan la intención de superar el *status quo ante* para mejor integrar a las mujeres al desarrollo del país. Lo que interesaba a políticos y educadores no era emancipar a madres e hijas, sino estimular su desarrollo cívico y educativo... favorecer su participación, así fuera subordinada, en el proyecto de construcción de la nación y educación de los futuros ciudadanos (Melgar, 2008: 22-23).

Esta visión nacionalista-estatal sobre la modernización de las mujeres y su representación, contrastaba con un modelo de mujer transnacional reflejado en el cine y las revistas de moda a las que accedían las mujeres urbanas de clase media y alta: cabello corto, cuerpo atlético y una actitud desenfadada y cosmopolita, las caracterizaba. La prensa nacional, ridiculizó a las mujeres que asumieron esta moda y fueron bautizadas como “pelonas”. Para la sociedad conservadora estas “flappers” mexicanas, introducían un estilo que amenazaba el proyecto hegemónico de género, pues su representación de mujer moderna correspondía con un ideal identificado con tendencias extranjeras. En su artículo *La guerra contra “las pelonas”. Las mujeres modernas y sus enemigos, Ciudad de México, 1924*, Anne Rubenstein (2009), da cuenta del impacto que generó el surgimiento de este estilo femenino y la forma en la que se politizaron tanto sus detractores como sus representantes y defensores, al producirse una serie de incidentes durante el verano de 1924, en los que algunas mujeres fueron agredidas y vilipendiadas públicamente por su aspecto de “pelonas”. Aunque estos acontecimientos ocurrieron por un periodo de tiempo breve, son significativos porque ejemplifican claramente el impacto del *performance* de género, evidenciando el interés de diferentes aparatos y sectores sociales por mantener el orden simbólico.

Sin embargo, como lo establece Rubenstein, este orden no solamente es una cuestión de régimen de género, sino de raza y clase: las pelonas eran la antítesis del ideal nacionalista mestizo⁶¹, por ende las mujeres con rasgos indígenas eran específicamente penalizadas –en notable diferencia con las mujeres blancas– cuando asumían el estilo “flapper”; ellas tenían menos derecho a sumarse a una amenaza percibida como “extranjera”, pues en su cuerpo y en su color de piel, estaba inscrita una mayor obligación de representar el proyecto de la patria para las mujeres.

“La modernización de la mujer” en la década de 1920, tenía un rumbo específico que estaba dictado por el proyecto nacionalista, aún con marcadas diferencias respecto a los proyectos conservadores, las mujeres –y especialmente las mujeres mestizas– debían representar los ideales de la patria. Las formas alternativas de *performance*, inclusive aquellas que no apelaban a cambios políticos profundos, eran censuradas y

⁶¹ En el punto 7.4 del presente capítulo, profundizo en el proyecto hegemónico del mestizaje y el nacionalismo, su relación con el cuerpo de las mujeres y el ordenamiento sexual.

reprimidas sistemáticamente por los aparatos del Estado y espontáneamente por sectores conservadores de la sociedad.

- 1930-1940

Durante el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas, el giro abiertamente socialista del llamado cardenismo, impulsó un modelo de mujer más acorde con la idea de igualdad social y progreso; se resaltó la imagen de la obrera y su capacidad productiva, tanto como de su rol reproductivo, que debería ser socializado por medio de instituciones públicas dedicadas a la crianza profesional de los más pequeños, tales como guarderías y centros de día. Los libros de texto de educación primaria, a menudo promovieron la idea de la mujer trabajadora y organizada para la defensa de sus derechos; en los planes y programas de estudio se plasmó la voluntad de fomentar la igualdad de las mujeres en todos los ámbitos, y en varias ocasiones Ignacio García Téllez, Secretario de Educación Pública (1934-1935), expresó abiertamente la necesidad de incorporar a las mujeres en todos los ámbitos sociales, denunciaba la explotación del espacio doméstico, reconociendo muchas de las demandas feministas, entre ellas la necesidad de emancipación económica (Loyo, 2008: 174).

En los libros de lectura las mujeres pugnaban por superar la marginación en que las había mantenido un sistema patriarcal y al mismo tiempo defenderse de los abusos del patrón. El nuevo prototipo femenino era la mujer que, sin descuidar a los suyos, laboraba fuera del hogar y se organizaba para liberarse de quienes se aprovechaban de ella (Loyo, 2008: 178).

Una publicación que circuló entre 1926 y 1929, fue la revista *Mujer, periódico independiente. Para la elevación moral e intelectual de la mujer*. Esta publicación autodenominada feminista, se enfocaba en diversos temas de interés para las mujeres, muchos de los cuales eran vanguardistas, polémicos y demandaban derechos políticos. Organizaron también el concurso llamado “¿Quién es la mujer más inteligente de México?”, y a lo largo de sus tres años de publicación, presentaron una imagen a veces contradictoria de las mujeres, en la que por un lado se establecía continuidad con los estereotipos tradicionales y por otro se promovía la necesidad de transformaciones radicales.

Mientras que el Estado Mexicano tuvo una postura abiertamente anticlerical o socialista, la Iglesia Católica Apostólica y Romana fue una potente fuerza hegemónica en pugna y también así, su discurso de género. Si en el gabinete del presidente Cárdenas se promovía la igualdad de las mujeres y se incorporaba el discurso feminista al discurso oficial y educativo, la Iglesia orquestó potentes campañas en contra de toda forma de feminismo y pretensión de igualdad jurídica o social (Macías, 2002: 14). También algunos diarios, de mayor circulación, como el *Excélsior*, ridiculizaban abiertamente al feminismo y se oponían a que las mujeres ocuparan cargos en la administración pública. Esto ocurrió particularmente durante la crisis de los primeros años treinta, pues consideraban que éstos puestos deberían reservarse para los hombres, que eran las cabezas de familia y sugerían una política parecida a la de Mussolini, que limitaba a un 5% el acceso al trabajo público de las mujeres (Macías, 2002: 154).

El abierto apoyo del Presidente Cárdenas al movimiento feminista, favoreció que en el periodo de su mandato se intensificara la labor por el voto femenino y la independencia económica; en 1935 nació el llamado Frente Único Pro-derechos de la mujer, que llegó a contar con miles de integrantes (Macías, 2002: 155) y sumaba mujeres del PNR y del Partido Comunista, que luchaban también por derechos laborales y materno-infantiles. También en este periodo se realizaron importantes congresos de mujeres obreras y campesinas, fruto del emprendimiento del proyecto de educación popular y del esfuerzo de las propias mujeres. Cárdenas también apoyaba la iniciativa por el voto femenino, y permitió que en 1935 participaran en las elecciones internas de su partido.

En 1937 finalmente la presidencia envió a la Cámara de Senadores la reforma del artículo 34 Constitucional, con el fin de conceder a las mujeres derechos políticos plenos. La reforma fue aprobada en 1938, pero nunca llegó a publicarse, debido sobre todo a la valoración coyuntural del momento: si bien había un amplio sector de mujeres progresistas que apoyaban el proyecto cardenista, lo cierto es que la Iglesia contaba con una base enorme de activistas católicas bien organizadas que apoyaban el proyecto conservador; era un momento político delicado, la reforma se congeló, aunque

posiblemente –al igual que en otros países– los sectores regresivos de la izquierda tampoco estaban tan convencidos de otorgar el derecho al voto para las mujeres⁶².

6.3. Periodo de la consolidación hegemónica corporativa:

El cardenismo logró estabilizar al país y procesó efectivamente los intereses de diversos grupos sociales, aglutinando alrededor del PRM un amplio consenso social, reforzando la estructura y disciplina internas del partido alrededor de la figura del presidente como máximo líder. Las presidencias posteriores de Ávila Camacho (1940-1946), Alemán Valdez (1946-1952) y Ruíz Cortines (1952-1958), se concentraron en el crecimiento económico y la ampliación de la base social del proyecto hegemónico partidista, que en 1945 reformuló su nombre a Partido Revolucionario Institucional (PRI) como se le conoce hasta nuestros días (Basáñez, 1990). Las políticas más radicales y socialistas de Cárdenas fueron desmanteladas y fue el momento de incorporar los intereses de amplios sectores de la población, con el fin de consolidar un modelo corporativo clientelar, que distinguió a México hasta la entrada del neoliberalismo. En este periodo se tomaron medidas que beneficiaron a las clases medias y altas; además, el discurso anticlerical del gobierno y del partido bajó mucho de tono; tanto Miguel Alemán como Ávila Camacho, mantuvieron una política pública que evitaba el conflicto abierto con la Iglesia (Loeza, 1985: 47), lo que permitió también, restituir algunos de los vínculos entre las dos fuerzas hegemónicas. Además, la Segunda Guerra Mundial y la nacionalización del petróleo⁶³ dieron un gran impulso económico al país comenzando el periodo de auge, que se conocería como “milagro mexicano” el que se extendió hasta 1970.

Uno de los sectores a tomar en cuenta fueron las mujeres, que ya habían sido lo suficientemente “formadas”, para votar por el PRI en vez de favorecer al partido pro-católico; había que darles derechos políticos, que incorporarlas de manera efectiva y

⁶² Por ejemplo, en la Segunda República, cuando en las Cortes republicanas se debatió la aprobación del voto femenino en 1931, Victoria Kent y Margarita Nelken (entre otros socialistas, aunque estas destacan por ser mujeres), argumentaron que otorgar en ese momento el voto a las mujeres, sería contraproducente: “Poner un voto en manos de la mujer es hoy, en España, realizar uno de los mayores anhelos del elemento reaccionario” (Nelken, en: Nash, 1981: 155), contrario a la opinión de Clara Campoamor, que votó a favor.

⁶³ Cárdenas había nacionalizado el petróleo y su explotación en 1938, lo que favoreció la economía cuando aumentaron las demandas internacionales debido a la guerra.

controlada dentro de la maquinaria del impulso nacional; se requería de su mano de obra y también de su trabajo dentro del floreciente tercer sector:

Tanto el gobierno de Miguel Alemán (1946-1952) como el de Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958) comprendieron perfectamente el papel que las mujeres podían jugar dentro de la política nacional: servir de “guías” y ejemplos para las demás o bien haciendo campañas para que se votara por el PRI. Esta dinámica clientelista reeditaría en adhesiones de mujeres de clase media al partido. Fue por ello que la incorporación femenina a la vida pública con voz y voto hacía cada vez más necesaria la reforma al artículo 34 de la Constitución (Lau, 2006: 108).

Este cambio de intenciones se tradujo inmediatamente en el discurso oficial, que comenzó a preparar el terreno para conceder el voto y el acceso a los puestos de elección popular a las mexicanas, proyectando una imagen de madurez política. De pronto, se reconocía la labor desarrollada por la mujer en la vida nacional, eso sí, siempre desde su posición maternal: “La mujer mexicana ha compartido las luchas por la libertad, pero lo que es más valioso, está siempre presente, abnegada y alentadora en el diario combate por la vida: Es nuestro propósito dar mayor participación a la mujer en la vida social, política y económica de México (Ruiz Cortines, discurso de campaña enero 1952, en: Lau, 2006: 108)”. Surgió entonces la llamada “Alianza de mujeres de México”, la organización oficialista que aglutinó a millones de mujeres, a través de la incorporación de organizaciones previas -por medio de la promesa de obtener, ahora sí, el derecho al voto- sindicatos, organizaciones campesinas, etc. Su programa de acción incluía mejoras educativas, programas sociales, mayores derechos laborales y derechos políticos. Amalia Castillo Ledón fungió como su presidenta, guardaba estrecha relación con el PRI y de cuyas filas incorporó muchas mujeres a la organización.

Si en los años treinta las organizaciones feministas que luchaban por el voto habían insistido en el derecho al sufragio en términos de igualdad moral, capacidad ciudadana y deuda revolucionaria –apoyada por el socialismo cardenista–, la Alianza, por medio de su propio boletín gratuito, promovía el modelo de mujer al que aspiraban impulsar, sin cuestionar la división sexual del trabajo y proponiendo la incorporación de las mujeres a la vida pública desde su singularidad de género, y con los valores asociados a la maternidad. El siguiente párrafo citado por Ana Lau, parte del ideario promovido

por la Alianza, expone perfectamente la manera en la que el Estado mexicano, incorporaba el aspecto de género en su proyecto hegemónico:

Yo, mujer ciudadana depositaria de las virtudes que ha hecho del hogar un santuario de respeto hacia los padres, de ternura y amor para los niños y un baluarte de la mexicanidad, heredera de las nobles y estoicas hazañas de los héroes de la libertad y de la justicia de la cultura y el progreso de nuestra Patria, ejerceré mis deberes y derechos políticos con un alto sentido de responsabilidad y teniendo como sublime aspiración servir a México (*Diario Novedades*, 8 agosto 1953, en: Lau, 2006: 115).

De las propias reflexiones y voz de las mujeres de la Alianza, surgió este discurso de consenso con la ideología dominante, una aceptación al liderazgo del modelo corporativo del nacionalismo partidista, cuyo efecto inmediato fue la deseada reforma del artículo 34 constitucional y la concesión de derechos políticos a las mujeres mexicanas, el 17 de octubre de 1953. De acuerdo con algunas lecturas (ver por ejemplo: Lau, Scott, Sanders), el cambio de un discurso igualitario por el de un discurso maternalista, puede ser interpretado como estrategia para la obtención de derechos políticos por parte de las miembros de la Alianza, o quizá de las organizaciones de mujeres mexicanas en general, como una forma de pactar con aquellos sectores conservadores que temían que las mujeres abandonaran la casa para dedicarse a la política, pero también como una forma de adaptarse al discurso de género en esta nueva fase del priísmo, mucho menos radical que la anterior postura cardenista.

Conforme la consolidación corporativa de la hegemonía del PRI se fraguaba, y la llegada de nuevas tecnologías exigían mano de obra calificada, las obreras y trabajadoras fueron siendo desplazadas de las líneas de producción más técnicas, así los sindicatos se masculinizaron, no solamente en tanto el sexo de sus directivos, que fue siempre mayoritariamente masculino, sino también en el imaginario de género: La obrera no podía ser fiel al sindicato, porque antepondría sus intereses familiares; la maternidad entendida como característica esencial de cada mujer –aunque no fuera madre–, era un problema doble:

Caracterizaban los intereses de las obreras como si estuvieran fincados en sus responsabilidades de esposas y madres... Los sindicatos llegaron a representar a las obreras como madres desentendidas de su familia y de sus hijos... Era esa misma lealtad dividida entre la fábrica y la casa la que impedía considerar a las obreras como miembros leales al sindicato y la

misma que impedía que fueran consideradas buenas madres (Gauss, 2009: 300).

Si las obreras estaban siendo desplazadas, las mujeres del campo desaparecieron del discurso público, permaneciendo sin obtener los derechos prometidos por la Revolución hasta los años setenta, no pudiendo ser titulares de las tierras que trabajaban a menos de que fueran viudas o cabeza de familia en ausencia de un hombre; esto a pesar del papel tan activo que habían desempeñado en el reparto agrario, y a su incorporación masiva en organizaciones de diversa índole auspiciadas en la presidencia de Cárdenas (Stephen, 2009: 380).

En los años de la consolidación, el discurso público respecto a las mujeres estaba centrado en su papel como madres y en la relación entre el nacionalismo y la crianza de la familia. El imaginario de “la mujer” mexicana, era el de una mujer urbana, ama de casa profesional, de clase media, esposa del trabajador, aunque aumentaba la incorporación de las mujeres asalariadas, tanto en el sector público como en el sector privado, esta actividad se comprendía como una parte complementaria al gasto familiar o una actividad mayoritariamente desarrollada por mujeres jóvenes que aún no se casaban y formaban su propia familia.

La radio y las revistas femeninas, principales medios de divulgación de la época, habían descubierto el poder que como consumidoras tenían las mujeres –tanto si eran de la clase media trabajadora como si eran amas de casa– y el discurso se centró en la venta y promoción de productos para que el ideal de feminidad pudiera ser alcanzado: cosméticos y utensilios domésticos, los que inundaron los programas y las páginas dirigidas especialmente a las mujeres. Más tarde la televisión, continuó fomentando el nuevo vínculo entre feminidad y consumo (Carosio, 2008).

Durante la década de los años cincuenta las mujeres consiguieron el voto, pero a cambio muchas organizaciones femeninas se incorporaron a la estructura piramidal del régimen priísta; mientras que las organizaciones feministas más radicales fueron marginalizándose del escenario de las negociaciones. También las estructuras de las campesinas y obreras se incorporaron como base social del partido, pero el discurso socialista que alentaba reivindicaciones para las mujeres se diluyó por completo. El modelo de desarrollo económico y la firma de la paz en las relaciones Iglesia-Estado, dieron un enorme y renovado impulso a la familia nuclear, con las mujeres como centro:

Aparte de que los intereses de las mujeres solían subsumirse en los intereses de “la familia”, existen paralelos entre el discurso oficial acerca de “la mujer” (“la madre”) y el de “la familia mexicana”. Ambas, “la mujer” y “la familia”, han sido instrumentalizadas como pilares de la “identidad nacional”, y homogenizadas y deshistorizadas por el discurso oficial (Lang, 2003: 69).

Por su parte, la intelectualidad mexicana también en pleno momento de corporativización, apoyó con entusiasmo la hegemonía de género que finalmente lograba concretarse con la visión unificada y omnipresente de la subalternidad femenina, la maternidad inherente y la domesticidad prioritaria (Mosivaís, 1981); Siguiendo también a Marta Lang (2003), cierro este apartado citando al influyente y célebre ensayo de Octavio Paz, “El laberinto de la soledad” (1950), que describe a la mujer mexicana como la contraparte sometida, sin voluntad propia, sin vida personal, un ente reproductivo de la vida y de las normas establecidas:

La mujer encarna la voluntad de la vida, que es por esencia impersonal, y en este hecho radica su imposibilidad de tener una vida personal. Ser ella misma, dueña de su deseo, su pasión o su capricho, es ser infiel a sí misma... La mujer mexicana... es un símbolo que representa la estabilidad y continuidad de la raza. A su significación cósmica se alía la social: en la vida diaria su función consiste en hacer imperar la ley y el orden, la piedad y la dulzura” (Paz [1959, *El laberinto de la soledad*: 33-34], citado en Lang, 2003: 70-71).

6.4. Proyecto eugenésico y mestizaje

En muchos aspectos el proyecto hegemónico mexicano es una ilustración perfecta de las teorizaciones gramscianas, “la obsesión con la cuestión sexual” no lo es menos. Desde sus orígenes, la idea de nación mexicana tuvo siempre un fuerte componente de “raza” y clase; por lo que el control de los aspectos reproductivos fue una obsesión desde los tiempos coloniales⁶⁴ y continuó siéndolo a lo largo de la historia de México independiente, aunque los contenidos y el imaginario fueron transformándose de manera notable según los cambios de época y el proyecto político.

Otra de las obsesiones de los regímenes revolucionarios, era sin duda la entrada de México a la Modernidad. Ya desde el porfiriato se había iniciado el proceso de

⁶⁴ Plasmado en un complejo sistema de organización social basado en las “castas”, sobre lo que existe abundante literatura: Carrera (2003), Navarro (1989).

industrialización y se había construido una amplia red de ferrocarriles que conectaban grandes regiones del país con la capital, había comenzado la carrera de las telecomunicaciones y en muchos sentidos se atribuye a la dictadura de Díaz el establecimiento de la infraestructura necesaria para un México moderno. Ahora, tocaba a los gobiernos posteriores cumplir la promesa de llevar el desarrollo a todos los rincones, elevando así a las masas de campesinos y trabajadores hasta el nivel educativo y social requerido para ello. Sin embargo, la Modernidad a la que se aspiraba en los años veinte, era una Modernidad nacionalista mexicana, expresamente imaginada como particular y no como calca de la Modernidad europea (Zavala, 2006); por esta razón fue de vital importancia, a lo largo de todo el S.XX, la intensa participación de los intelectuales mexicanos afines al régimen, quienes ayudarían a definir como sería esta forma particular de un México moderno.

Estas dos obsesiones, calzaban perfectamente con la necesidad de introducir un nuevo modelo de producción que permitiera el crecimiento económico del país, que era urgente; además de las reformas estructurales, había que emprender las reformas sociales correspondientes. En este sentido, para los gobiernos revolucionarios, la inspiración fordista de la que tanto habla Gramsci se dejó sentir con fuerza: las mexicanas y los mexicanos deberían funcionar como los engranajes bien engrasados de la nación moderna, había que profesionalizar todos los aspectos de la vida cotidiana; ni que decir de los aspectos reproductivos, en términos tanto obstétricos y estrictamente de la producción de nuevos seres humanos; como la optimización y el mejoramiento de la higiene, la alimentación, la economía familiar, la educación etc. Evidentemente, las mujeres de todas las clases sociales fueron el centro de las políticas públicas enfocadas en este sentido, se incursionó con entusiasmo en la regulación biopolítica a través de prácticas eugenésicas, cuyo fin era mejorar las condiciones hereditarias de la población mexicana. La noción del mestizaje, fue el componente ideológico central de esta “mejora” hereditaria, porque en la idea de “lo mestizo”, era posible responder a la necesidad de síntesis del momento histórico que incorporaba ruptura y continuidades, no sólo en el aspecto “evidente” de lo étnico, sino también como forma simbólica de lo cultural.

Por supuesto, la política del mestizaje es una forma de hegemonía que puede solamente concebirse en la lógica del control reproductivo de los cuerpos, y de un

régimen de género que ordene las jerarquías sexuales y de clase. Apén Ruiz Martínez (2001), elabora un análisis detallado de la enorme importancia que tuvo la idea del mestizaje para la construcción de “lo femenino nacional” en la década de los años veinte en México, a partir del discurso del reconocido antropólogo Manuel Gamio⁶⁵. Ruiz señala que, el “nacionalismo mestizo” (2001: 62) surge como respuesta a las mitologías raciales europeas, y como una forma de unificar a la población dentro de un imaginario racial comprensivo. La promoción del mestizaje, formó parte del entramado ideológico a través del cual se glorificó el pasado indígena de México, como mito fundacional de una nación cosmopolita y civilizada, pero –como señala Ruiz–había que salvar la contradicción entre el esplendor de los imperios Maya y Azteca y el estado presente de las culturas indígenas que habían caído en la total marginación a lo largo del proceso colonial e independiente del actual México⁶⁶ (Ruiz, 2001: 67). El propio José Vasconcelos, apoyó también la idea de mestizaje, con su famosa obra *La raza cósmica* (1925), en la que propagaba las ventajas raciales del mestizaje sobre las razas “puras” en decadencia. Adriana Zavala (2006) explica que la “ciencia” de la eugenesia, que cobró auge en México, era de afiliación neo-lamarckiana, es decir, se sumaba a la idea de que los factores genéticos eran tan importantes como los aspectos culturales en el resultado de la mejora o el detrimento de la población, por lo que además de las medidas de control reproductivo, había que mejorar en salud pública, higiene, alimentación etc.

En el México de los años veinte, lo indígena era un problema que se discutió ampliamente; ya desde el porfiriato el pensamiento positivista había cobrado auge en el país, científicos de diversa índole habían viajado a México a estudiar la flora, la fauna y a las poblaciones nativas. Renombrados antropólogos tomaron medidas y cuantificaron a miembros de ambos sexos de diversas etnias, estos primeros trabajos ayudaron a establecer una visión científica que alimentó la noción generalizada de la inferioridad de lo indígena. Karina Sámano (2010: 119) señala que las causas más comunes por las que se justificaba la inferioridad indígena eran: “el limitado nivel educativo, la mala alimentación, el fanatismo religioso y su condición biológica como

⁶⁵ Manuel Gamio (1883-1960), uno de los intelectuales afines al régimen revolucionario más importantes en México, ayudó a consolidar la ciencia antropológica y los estándares para el análisis de las poblaciones indígenas en el país, y fue representante de México en el Segundo Congreso Internacional de Eugenesia, celebrado en Washington D.C. en septiembre de 1921 (Zavala, 2006: 159).

⁶⁶ Ver: Leys (1991).

indígenas”. La solución para el atraso cultural, eran precisamente la batería de políticas públicas que habrían de seguir los gobiernos revolucionarios con los programas de educación pública, desarrollo social, fomento a la producción etc. ¿Pero qué hacer con el factor biológico?

...se pensó que una solución radical sería la promoción del mestizaje. De esta manera comenzó a desarrollarse una “mestizofilia” que ponía al mestizo no sólo como una solución al problema indio sino como un personaje unificador del nacionalismo, un símbolo de identidad nacional, pues en su ser contenía tanto el pasado indígena mexicano como el pasado colonial (Sámamo, 2010: 120).

Según recoge Sámamo, Gamio estableció una influyente clasificación racial-cultural en la que lo indígena de “raza pura” era inferior debido a las circunstancias señaladas, pero heredero de una gran tradición. Otra de las clases, minoritaria, era la de los “extranjeros” no mezclados, que formaban una “aristocracia” medieval, decadente y desmoralizada; y por último, estaban los mestizos, sangre vigorizada por su pluralidad, que eran el tipo ideal para el proyecto mexicano, quienes guardarían la tradición y a la vez sabrían incorporar la modernidad. El mestizaje era un proyecto de índole cultural y racial, que implicaba el blanqueamiento de lo indígena y la “morenización” de la élite (Zavala, 2006: 155, en referencia al trabajo de Mary Key Vaughan). Evidentemente, los tres autores citados (Zavala, Ruiz y Sámamo) coinciden en que a pesar de su aparente neutralidad, el discurso eugenésico del mestizaje ocultó en la práctica la preferencia tanto por la cultura europea como por la piel blanca: “...Si los usos culturales del mestizaje fueron promovidos para «indianizar» a la burguesía «un poco», los usos racistas fueron promovidos para asimilar a la población indígena de México, es decir, para «blanquearla»” (Zavala, 2006: 158). Además, en el discurso que fue ganando terreno, “lo indígena” se estableció como un grupo indiferenciado cuyas particularidades culturales y diversidad quedaron totalmente borradas bajo la misma etiqueta: todos los indios son iguales.

En la doble perspectiva de idealización e inferiorización del indigenismo nacional, las mujeres indígenas quedaron descritas y clasificadas como seres de la naturaleza, con una especial aptitud para la maternidad y el amor, capaces de entrega y devoción por sus hijos y su esposo (Ruiz, 2001: 74, parafraseando a Gamio). Sin embargo, los defectos inherentes de su “raza”, las hacían menos deseables que la mujer mestiza, la cual podría

conservar estos aspectos positivos de la indígena, pero superando –se infiere que con ayuda de su sangre blanca– los defectos genéticos y culturales de la primera. Estas cuestiones dejan claramente al descubierto la enorme consideración que tuvo para el proyecto nacionalista la “cuestión sexual”, centrada en las mujeres como reproductoras simbólicas y materiales de la patria, pero también –y quizá igual de importante– en la manera en que las cuestiones de raza y clase están íntimamente vinculadas con la construcción misma de los contenidos depositados en la noción de mujer mexicana. Sámano cita en su texto el siguiente párrafo de *Forjando Patria* la obra cumbre de Gamio, que reproduzco íntegramente por su importancia:

Hay tres clases de mujeres: la mujer *sierva*, que nace y vive para la labor material, el placer o la maternidad, esfera de la acción casi zoológica impuesta por las circunstancias y el medio, *la mujer feminista*, para la cual el placer es deportivo más que pasional; la maternidad, actividad accesorio, no fundamental; sus tendencias y manifestaciones masculinas, el hogar, sitio de reposo y subsistencia y gabinete de trabajo [...] *La mujer femenina* [...] es la mujer intermedia [...] ésta es la mujer ideal, la preferida generalmente porque constituye el factor primordial para producir el desarrollo armónico y el bienestar material e intelectual del individuo y la especie (Gamio, 1916: 211-212, en: Sámano, 2010: 122).

A esta tipología cultural corresponden evidentemente los elementos de la raza: india, blanca y mestiza; la clase: baja, burguesa y media y la patria: nativa, criolla, extranjera. Aunque Gamio es sólo un exponente del discurso racial-sexual-nacionalista, su trabajo refleja una ideología que fue efectivamente incorporada por el Estado y sus aparatos, volcada en políticas públicas y modelos de género representados y replicados a través de todos los medios, centrados en las mujeres no solamente por sus cuerpos capaces de procrear, o por su trabajo de formadoras de las nuevas generaciones, pues como señala Ruiz (2001: 85) las mexicanas imaginadas por el modelo hegemónico –mestizas, madres de familia, guardianas de la tradición y a la vez agentes de modernidad– serían el termómetro social para medir el éxito del proyecto revolucionario, la frontera simbólica y material de continuidad histórica y futuro nacional.

Uno de los eventos que ilustra perfectamente la puesta en marcha del proyecto nacionalista de mestizaje y género, desde la perspectiva del mecanismo hegemónico, es

el concurso *La India Bonita*⁶⁷ que se convocó en 1921 dentro del marco de las celebraciones del centenario de la consumación de la Independencia nacional, organizado con apoyo del gobierno mexicano y el diario de mayor circulación *El Universal*, así como la llamada *Revista de Revistas* (Ruiz, 2001: 61), ambos medios privados, aunque el dueño del *Universal* era Fulgencio Pavicini, el recién nombrado Ministro de Relaciones Exteriores (Zavala, 2006: 159), no es de extrañar que el intelectual Manuel Gamio, fuera promotor y juez de este evento. El concurso pretendía ser un reconocimiento a la belleza física, cultural y *moral* de las indias mexicanas; la antítesis de los cánones establecidos para las mujeres “extranjeras”; la ganadora del certamen sería invitada a vivir con unos “padrinos” en la ciudad de México, quienes, además, administrarían su premio y se encargarían que recibiera educación formal y nuevas oportunidades.

El concurso desató la reflexión respecto a lo que cultural y étnicamente significaba ser indígena, y promovió la divulgación de homogeneizaciones y estereotipos, en donde se pone de manifiesto la manera en la que una élite intelectual impuso sus consideraciones para marcar al “otro”, y en este caso particularmente a “la otra”, a partir de la utilización de un discurso científicista, que enmascaraba un proyecto bio-político.

No es difícil advertir que el concurso *La India Bonita*, fue en realidad un esfuerzo encaminado para crear, reproducir y popularizar un ideal de raza y género, basado en los planes eugenésicos de sus ideólogos, que buscaban en el fondo resolver el problema de la particularidad indígena frente al proyecto de la nación moderna, a través del cuerpo de las mujeres; los mexicanos deberían mestizarse pero no de cualquier manera, había que deshacerse de algunas características y fomentar otras:

La mujer mestiza mexicana se veía como un tipo ideal, un prototipo, una mujer que como *La India Bonita* podía ser trasladada a la ciudad, podía aprender español, una profesión y ser aceptada no sólo intelectualmente sino también sensual y estéticamente: una bella india que sin embargo nunca se volvería del todo moderna (Ruiz, 2001: 72).

El certamen de la *India Bonita*, además de promover el mestizaje simbólico, promovió también la erotización y la objetivación sexual de las mujeres indígenas, tal como lo

⁶⁷ Revisado en los trabajos de los tres autores citados: Ruiz (2001), Sámano (2010) y Zavala (2006).

recogen las descripciones en los medios de María Bibiana Uribe, ganadora del concurso, en donde de manera explícita o indirecta realzan su exotismo, su belleza y su deseabilidad desde un punto de vista masculino y blanco, en continuidad con la tradición colonial, en la que “el mestizaje es un proceso que ocurre entre hombres europeos y mujeres indígenas” (Zavala, 2006: 176).

El entramado del proyecto hegemónico nacionalista mexicano, y el régimen de género sobre el que se sostuvo, basado en la naturalización “científica” de las desigualdades cifradas en el triángulo de la raza, el sexo y la clase (Stolcke, 1993); dibujaron el panorama social sobre el que se configuró un ideal femenino que sirvió como enlace simbólico entre el pasado, el presente y el futuro de la patria.

6.5. Representaciones: cultura popular e imaginarios

La consolidación del proyecto hegemónico mexicano, ha podido llevarse a cabo en buena parte gracias a la creación de una inmensa maquinaria cultural, que comenzó a operar desde los primeros gobiernos revolucionarios. En todo el entramado de la producción ideológica de la hegemonía, la representación de los modelos de género – tan fundamental en la ingeniería del nacionalismo– tuvo siempre un lugar relevante, potenciado en su relación con el consumo tanto de los estereotipos en sí mismos, como de los bienes y servicios asociados a estos estereotipos, que no fueron desaprovechados por la industria y la mercadotecnia.

La fuerte alianza entre el Estado con los medios de comunicación privados⁶⁸, es un claro ejemplo de la indivisibilidad señalada por Gramsci entre la sociedad política y la sociedad civil; también un reflejo de la negociación y confrontación permanente de los proyectos hegemónicos en pugna, que fueron muchas veces resueltos a través de la fuerza de la censura o del consenso alcanzado por medio de favorecer a ciertas empresas culturales afines, particularmente en el momento de la consolidación corporativa del régimen priísta. Por otro lado, entidades gubernamentales como la ya mencionada SEP, o el Instituto Nacional de Bellas Artes⁶⁹ (INBA), apoyaron todo tipo de

⁶⁸ Respecto a este aspecto, abundan los trabajos académicos y periodísticos que narran la simbiosis que logró desarrollarse entre el gobierno mexicano y los medios de comunicación, entre otros puede consultarse: Agustín (1988), Esteinou, (1992).

⁶⁹ Fundado por Miguel Alemán Valdez en 1946, dedicada al fomento y divulgación del arte y la cultura nacionales en todas sus formas.

producción cultural que en su momento divulgara el imaginario nacionalista mexicano; particularmente el cine y la gráfica (pintura e iconografía) fueron muy representativos de este fenómeno, durante la llamada “época de oro” del cine mexicano y a través del movimiento muralista, respectivamente. En años posteriores, la televisión jugó un papel de enorme relevancia en la divulgación ideológica del Estado-gobierno, al grado que alguna vez Emilio Azcárraga Milmo fundador del monopolio televisivo “Televisa”, llegó a declarar ser: “un soldado del PRI, un soldado del presidente” (Paxman, 2000: 38-39).

Los medios impresos, particularmente las publicaciones periódicas, han sido también un potente medio de comunicación masiva, consumidos particularmente por las poblaciones urbanas de todas las clases sociales; la música popular también fue un efectivo vehículo para propagar imaginarios de género a través de la omnipresencia temática del amor romántico.

Resaltaré algunos ⁷⁰ aspectos culturales que ilustran las transformaciones, negociaciones y acomodos que, a la par que los procesos políticos y estructurales descritos en los apartados anteriores de este capítulo, fueron configurando la representación de las mujeres y hombres en el proyecto nacional.

El cine mexicano, ha sido quizá, uno de los vehículos más importantes para diseminar y promover una identificación popular con la mexicanidad y por supuesto con el régimen de género. Por esta razón, muchas académicas⁷¹ se han centrado en el aspecto cinematográfico como efectiva herramienta de propagación ideológica y de estereotipos, en los que la interseccionalidad entre género, raza y clase se encuentra siempre presente, en un complejo discurso que, por años y generaciones, ha informado el imaginario social. Durante la llamada “época de oro”⁷², y entre las cientos de producciones que inundaron las pantallas en su momento –y que han seguido

⁷⁰ Rebase las posibilidades de este trabajo hacer una revisión que cubra la enorme variedad de formas de producción y reproducción ideológicas, que a través de la cultura y los aparatos hegemónicos, fueron conformando el régimen de género y los estereotipos del mapa social mexicano, pero no quise dejar de lado algunos ejemplos que funcionan muy elocuentemente como ilustración.

⁷¹ Particularmente Julia Tuñón tiene una extensa obra a este respecto, pero otras autoras como Jean Franco (*Plotting Women. Gender and Representation in Mexico*), Silvia Oroz (*Melodrama. El cine de lágrimas de América Latina*), y otros dedican interesantes análisis a la representación de género en el cine mexicano.

⁷² Mediados de los años 30 a finales de los años 50, época en la que México se distinguió como potencia cinematográfica iberoamericana, con grandes y copiosas producciones que se presentaron como alternativa al monopolio hollywoodense y europeo, proclamando un cine auténticamente propio en tanto sus temáticas y producción.

reproduciéndose a través de la televisión hasta la fecha- conviven una multiplicidad de discursos y perspectivas, que a veces reflejan la ideología oficial y otras la perspectiva propia de quienes las dirigieron, pero de cuyos contenidos se deriva un catálogo relativamente limitado de modelos de feminidad y masculinidad, ya sea en un afán de continuidad, pero también como forma de introducir y representar las transformaciones en la sociedad mexicana (De los Reyes, 1996).

En su extensa revisión de la representación de género: “Mujeres de luz y sombra en el cine mexicano. La construcción de una imagen, 1939-1952” Julia Tuñón (1998), desmenuza una enorme cantidad de producciones fílmicas en busca de los discursos, enseñanzas y estereotipos que se construyen a través de las tramas y los personajes. En sus conclusiones, Tuñón encuentra que el cine es a la vez un reflejo de cierta realidad y un espejismo de estereotipos imposibles, en el que mujeres y hombres viven en polos opuestos de la sociedad, y cuyos modelos de género son estrictos y complementarios. Clasificado en su mayoría de melodrama, pero también en su vertiente de comedia, el cine mexicano emite constantemente mensajes morales relacionados con el rol de género de los personajes: la familia, la sexualidad y la conducta que corresponde a hombres y a mujeres distintivamente; son los espacios en los que se define lo bueno y lo malo, el castigo y la recompensa. Sin embargo, Tuñón encuentra que también en las ausencias y los márgenes el discurso sigue funcionando: la sexualidad y el deseo femenino como grandes ausentes, pero que son a la vez indispensables para comprender la trama; están sin estar y cobran la fuerza de lo no controlado por el guion. También se revelan “por los laterales” otras formas de construcción social, otros performances de género.

A pesar de las múltiples representaciones que los personajes femeninos de las películas encarnan por el trabajo que desempeñan, su posición social, o en tanto su relación con los hombres, es la maternidad –en términos de rechazo o aceptación del rol – el fenómeno medular inherente a la identidad y moral de mujer:

En el cine mexicano la figura arquetípica que se estereotipa constantemente es la de la madre y constituye el rol fundante en el que se ejerce la esencia femenina. Atravesando el punto se encuentra irremediamente la dinámica naturaleza-cultura. Las dos imágenes femeninas básicas en que se desglosa esta figura fundamental son las de la devoradora y la madre... (Tuñón, 1998: 288).

Explica Tuñón que el cine mexicano de esta época, es siempre de mirada masculina que trasluce el temor a la sexualidad de las mujeres y a una compleja relación con la madre, poblada por el miedo al abandono, y a la supresión que trasciende la forma simplista de la representación dicotómica “mujer buena-mujer mala”, en una forma mucho más compleja en la que conviven la contradicción y los matices, pero en la que finalmente subyace la idea de “la mujer” como igual a sí misma, esencia y naturaleza que debe ser domesticada, para que no se torne peligrosa.

Las canciones populares, son otra fuente inagotable de producción de género, particularmente del aspecto romántico y heteronormativo. Si bien puede decirse que el cine, como industria cultural de compleja producción, refleja necesariamente la perspectiva de una clase dominante que interpreta la subalternidad a su manera – aunque no necesariamente desde un punto de vista meramente ideológico-político, sino también desde una lógica de consumo–; la canción popular en cambio no necesariamente proviene de la clase dominante, aunque incorpora de forma precisa la construcción hegemónica de género. En “Pero vas a estar muy triste y así te vas a quedar”, Anna María Fernández (2002) revisa el cancionero popular mexicano⁷³ en busca de las representaciones de género; allí, como señalaba Gramsci respecto a la dialéctica de continuidad-ruptura en el folklore, conviven indistinguibles tradición y modernidad; los mismos significantes son una y otra vez dotados de contenidos que se modifican con el contexto, pero que al paso del tiempo establecen también constantes; el amor romántico situado en un escenario de revolución, en un paisaje bucólico o en un contexto moderno, es la temática permanente que funciona como hilo conductor de las relaciones entre los sexos y la educación sentimental: romances, coplas, sones, corridos, boleros, rancheras; perfilan una “imagen bi-dimensional de la mujer: por un lado adorada y por otro cosificada como objeto sexual” (Fernández, 2002: 208).

⁷³ En su texto, la autora define lo popular mexicano en términos de la relación de la música con la producción de identidad colectiva; un fenómeno trans-clase que produce un efecto de consenso colectivo, y cita a Jas Reuter (1980): *La música popular en México. Origen e historia de la música que canta y toca el pueblo mexicano*. En cuanto al sentido popular, cito: “Se trata de música popular en dos sentidos: porque en ocasiones es tradicional, anónima y colectiva –como algunos corridos–, y otras son composiciones de autor que los medios de comunicación se han encargado de difundir ampliamente contribuyendo en gran medida a su popularidad” (Fernández, 2002: 26).

Estas mujeres adoradas –como diosas inalcanzables– o deseadas, tienen en las canciones populares un poder que a menudo utilizan pérfidamente contra los hombres: traición, desdén o conveniencia hipócrita; algunas se dejan querer y entregan un amor incondicional, que entonces las vuelve susceptibles a ser ellas las víctimas de la traición y frecuentemente de un posterior arrepentimiento. En la amplia selección elaborada por Fernández, las mujeres emergen solamente representadas a través de las voces de quienes les cantan, no tienen voz, nunca son el sujeto activo; aun cuando en ocasiones en la lírica es una mujer que se dirige a otra, por lo general es para aconsejarle que se someta a la voluntad de un hombre o que respete las normas que le impiden hacer su propia voluntad.

Por su parte, los hombres son representados como muy machos: mujeriegos, borrachos, valientes y buscavidas, castigan las traiciones o el rechazo con la muerte y la venganza, aunque lloren en secreto. Otros –más civilizados–, hombres buenos y honestos que entregaron su corazón, castigan con el desprecio y ven cómo las mujeres malas siempre obtienen su merecido. La violencia sexista, explícita o implícita, permea buena parte del cancionero popular mexicano; las mujeres pertenecen a los hombres en general dentro del contexto del patriarcado, o a *su* hombre en particular. No pueden decir que no, y si dicen que no, igualmente son blanco de la ira: el desprecio se castiga igual que la desobediencia. En este marco, no hay posibilidad de encuentros ni de igualdad; una vez más, las mujeres y los hombres viven en universos separados por la polaridad de sus roles.

Las revistas femeninas, también han cumplido un papel muy relevante en la construcción de la identidad de género de las mujeres mexicanas en la primera mitad del S.XX. Dirigidas a las mujeres de la clase media, estas revistas –desde diferente óptica– tuvieron en común la promoción de una imagen de mujer dedicada principalmente al hogar y la familia. En su investigación sobre el tema, Elvia Montes de Oca (2003), hace una extensa revisión de las publicaciones comerciales dirigidas exclusivamente al público femenino en México entre 1930 y 1950, donde encuentra la reiteración de la división sexual en estereotipos femenino-masculino, irreconciliables entre sí, esenciales y aparentemente inmutables en el tiempo: mientras todo alrededor se transformaba en el mundo durante las dos décadas que cubre el estudio de Montes de Oca, “la mujer” seguía siendo siempre el “ángel del hogar” en un esquema de familia

nuclear burguesa y católica, aunque esto último no siempre era explícito, a menudo la dimensión de la moralidad y la religión estaban presentes como marco. El ideal de feminidad representaba a las mujeres como seres dulces, sumisas a la autoridad de su marido, agradables, discretas y bellas. En estas publicaciones poco se trataban temas políticos, cuestiones culturales, laborales o temas sociales de interés específico; sus contenidos se especializaban en belleza, labores del hogar, moda, cuidado infantil, consejos para ser mejores esposas, algunas cápsulas culturales y novelas rosas por entregas.

A la par de estas representaciones masivas, también figuras individuales de mujeres artistas y escritoras produjeron obra que reflexionó sobre el papel de las mujeres, las relaciones entre los sexos, la feminidad, el cuerpo, y sobre sí mismas. Algunas de estas producciones lograron impacto en sectores culturales, y algunas de estas figuras –como la de Frida Khalo, por ejemplo– se mitificaron como formas excéntricas de mujer. Como nota Jean Franco (1994), refiriéndose en particular a la escritura, esta producción está marcada no sólo por la lucha por un espacio de enunciación, sino también por el poder interpretativo, el derecho a leer/representar la sociedad y leerse/representarse a sí misma desde una perspectiva a contrapelo. Sin embargo, estas voces excéntricas y disidentes no configuraron un discurso contrahegemónico capaz de vincularse –a la manera propuesta por Gramsci en la figura del intelectual orgánico– con las masas de mujeres que día a día consumían, reproducían y eran interpretadas por los discursos hegemónicos sobre las mujeres, la feminidad y la división sexual.

Como conclusión de este apartado, es necesario destacar la pluralidad de voces y discursos que se expresaron a través de los medios de producción cultural y popular. En estos ámbitos más que en otros, “la mujer mexicana” es una figura en permanente tensión entre fuerzas distintas de continuidad y cambio; a través de la ficción, también se hiperbolizan muchos de sus rasgos, haciendo de estas representaciones, formas inalcanzables de feminidad que se distancian de las mujeres de carne y hueso, pero que funcionan como efectivos transmisores de valores, roles y aspiraciones.

6.6. Mujeres Patria: Adelitas y madrecitas santas

Como expuse en el capítulo 5 de este trabajo: la patria tiene cuerpo de mujer y las mujeres de carne y hueso son representantes de la identidad nacional; esta vinculación se encuentra extensamente representada en la iconografía mexicana (ver: Anexo 1), donde a menudo la patria es una mujer vestida de blanco, rodeada de elementos que simbolizan su generosidad para la vida: alimentos, campos fértiles, flores, naturaleza, niños; los valores que encarna: libertad, pureza y justicia o el ideal de modernidad y progreso: educación, industrialización, trabajo... En “Cuerpos femeninos, cuerpos de la patria” (2013), Julia Tuñón revisa la transformación de la alegoría femenina de la patria mexicana desde la independencia, encontrando que “la patria”, se transforma con el tiempo y según el medio con el que se representa. Durante el periodo postrevolucionario, la patria que pintaron los muralistas mexicanos era constantemente encarnada por una maestra, por una fuerza cósmica o por una mujer-naturaleza-paisaje. Los poetas también retrataron a la patria; el poema “Suave Patria”, de Ramón López Velarde (1921) –consagrado por Vasconcelos como “poeta de la revolución”– nos dice lo siguiente:

Cuando nacemos, nos regalas notas,
después, un paraíso de cometas,
y luego te regalas toda entera,
suave Patria, alacena y pajarera.

Al triste y al feliz dices que sí,
que en tu lengua de amor prueben de ti
la picadura del ajonjolí.

En la figura de la patria frecuentemente se imbrican la feminidad nutricia y la feminidad sensual. Cuando, como señala Tuñón, en el México de 1920 surge una industria iconográfica para el consumo de masas, la imagen de la mujer-patria se diversifica y junto con la industria publicitaria, se genera un fenómeno de nacionalismo popular que tuvo máxima representación y difusión a través de la impresión de material gráfico, carteles, calendarios y cromos:

Los cromos calendáricos mexicanos del siglo XX fueron ilustración puntual, y a veces delirante, del nacionalismo que la Secretaría de Educación Pública enseñaba en las escuelas primarias, que las autoridades festejaban en los desfiles y ceremonias oficiales, y del cual participaron los comercios y la industria del espectáculo (...) la patria (...) se tornó ligera, grácil y hasta frívola (Morales Carrillo, 2000, en: Tuñón, 2013: 52).

Estas representaciones gráficas tuvieron mucho auge, se utilizaron también como imágenes publicitarias, cumpliendo así la triple función de divulgar una cierta idea de mexicanidad, vender productos y representar un ideal de mujer desde una mirada masculina: “estas mujeres de papel y con duración anual, eran las modosas, sumisas, seductoras y maliciosas representaciones del eterno femenino” (Tuñón, 2013: 53).

Si es posible afirmar que la mujer como alegoría representa a la patria, y si por otro lado tenemos el mito fundante de la nación mexicana moderna en la Revolución, podemos claramente ver la importancia de dos figuras estereotípicas cuya presencia se refuerza constantemente en el imaginario social que define a *la* mujer mexicana: la Adelita, figura femenina que surge a partir de la soldadera revolucionaria, encarnándola como figura femenina; y por otro lado la madre sufridora, que da a luz y nutre al pueblo y es su cuerpo el origen de la nación. Revisando la evolución y los contenidos de estos dos símbolos, que han sido dotados de significado desde todos los frentes: discurso oficial, medios de comunicación, arte e iconografía populares, instituciones educativas, miradas patriarcales y por las mismas mujeres; es posible dilucidar parte del entramado de la hegemonía de género y sus transformaciones a lo largo del siglo.

A partir de 1930, la imagen de la Adelita dejó atrás la representación de soldadera harapienta que seguía a la tropa o del marimacho travestido que dirigía un pelotón, y pasó a formar parte de un discurso con la clara intención política de promover un imaginario de género, que por un lado reconociera la participación de las mujeres – particularmente las mujeres campesinas-indígenas– en el hecho fundante de la nación, y que por otro lado, lo hiciera desde un papel de retaguardia y glamour con respecto a su contraparte masculina; valiente ante el enemigo pero sumisa, entregada y maternal hacia “los suyos”, cumpliendo siempre un rol de cuidadora y reproductora, una especie de ángel del hogar en las trincheras.

En este mismo periodo se reforzó la imagen del “Charro”, un modelo de masculinidad del que la Adelita pasó a ser una figura complementaria, aunque curiosamente, los campesinos revolucionarios estaban tan lejos de tener la galanura y la educación ecuestre atribuida a los charros en el cine, al igual como las soldaderas estaban lejos de la imagen hollywoodense de la Adelita de los cromos. Por otro lado, a estos dos personajes se les fue vaciando de contenido revolucionario-político; conforme estos roles modélicos fueron posicionándose en el imaginario social, particularmente a

través del cine y la industria gráfica, las Adelitas fueron perdiendo su carácter maternal, comenzaron a representarse de una manera más sexualizada, cada vez menos indígena y también más poderosa y beligerante, como mujeres voluntariosas e indomables cuya única debilidad es el amor romántico. Poco a poco, la Adelita se convirtió en un personaje de ficción, una quimera hiperbolizada que funcionaba como fantasía y señuelo, ocultando a las revolucionarias originales y sus demandas de justicia, tierra y libertad; como ejemplifica la popular historieta western “Adelita y las guerrilleras” del dibujante José G. Cruz, que circuló entre 1936 y hasta finales de los años 50, cuya heroína era una sensual “revolucionaria”, muy al estilo de las heroínas contemporáneas del comic, cuyo argumento ya no tenía ninguna relación con las proclamas de justicia social, y era más bien una historieta de romance y aventuras.

Así, la presencia de las mujeres en la lucha armada y la construcción política de México desapareció del discurso oficial, se vació de contenido en los productos culturales. Pero igualmente existía la necesidad de una mujer-patria: la estafeta de “pilar de la nación” se pasó al ángel del hogar en toda forma: “la madre mexicana”, personaje completamente apolítico y dedicado al hogar, al cuidado de la familia y la transmisión de valores, cuya capacidad de sacrificio, entrega y devoción fueron ensalzados como acto cívico de primer nivel. El movimiento no fue casual, sino una política deliberada y necesaria para consolidar el proyecto hegemónico. Como observa Nichole Sanders (2009), muchas investigadoras feministas⁷⁴ han puesto su atención en la formación histórica y sociológica de la maternidad mexicana en años recientes, sus hallazgos lejos de sorprender, confirman la funcionalidad de un régimen de género que subordina a las mujeres en función de un supuesto vínculo inherente con la maternidad, cuyo contenido implica la domesticidad, la reproducción gratuita de la fuerza laboral, un mercado de consumo estable y el acceso sexual de los hombres a las mujeres.

Si bien es verdad que la figura maternal ha sido relevante a lo largo de toda la historia colonial y del México independiente, luego de la Revolución se conjugaron una serie de factores desatados por las pugnas hegemónicas que terminaron centrándose en el cuerpo de las mujeres. En primer lugar, la participación de las soldaderas en la lucha armada –muchísimas de ellas madres, con las criaturas en la espalda atadas con

⁷⁴ Al respecto ver: Scott (2008), Olcott (2002), además de las autoras citadas dentro del texto.

el rebozo⁷⁵— había dejado clara la posibilidad de una maternidad ejercida en el espacio público y muchas veces combativa, que resultaba incompatible con la ideología eugenésica de “maternidad profesional” ejercida en el hogar, espacio higiénico —y apolítico— de lo privado. Por otro lado, y como ya vimos, el gobierno de Álvaro Obregón tenía que estabilizar al país y al mismo tiempo mantenía el discurso anticlerical que sería una de las marcas de los gobiernos revolucionarios, por lo que resulta claro que hubo que hacer concesiones ideológicas, y ciertamente, una de ellas fue el impulso de la familia nuclear y el control de las mujeres. Además la racionalización de la producción, requería también racionalización de la producción de los mexicanos: por un lado, había que reproducir la fuerza de trabajo —y esto requería de un ángel del hogar, sin salario— y por otro lado había que profesionalizar la crianza. Con este fin, se instauraron toda una batería de políticas públicas que fomentaron esta maternidad patriótica científica y los discursos ensalzaron de manera muy entusiasta a las madres que cumplían con su labor; además, como señalan diversas investigadoras, la maternidad también se utilizó tácticamente para justificar fines variados:

Doctores, expertos en salud pública, criminólogos, enfermeras, organizaciones de mujeres católicas, feministas, dueños de las fábricas, y los propios trabajadores y trabajadoras, vieron el símbolo de la maternidad como algo que poder manipular en pos de crear un México “moderno”, para mantener dócil a la fuerza de trabajo o agitar para obtener mejores condiciones de trabajo y derechos políticos (Sanders, 2009: 1548-1549).

Sin embargo, a pesar que una multiplicidad de actores y voces aportaron y utilizaron al símbolo maternal con fines políticos propios, el proyecto hegemónico claramente se dirigía a conseguir el consenso de diversos sectores en pugna, por medio de garantizar la prevalencia del derecho patriarcal. Un claro ejemplo es la institución nacional del “día de la madre”, como lo constata la investigación de Marta Acevedo (1982), el 13 de abril de 1922, el “Excelsior”, uno de los diarios de mayor circulación en México, hizo un llamamiento a toda la nación mexicana por medio de su director Rafael Alducín, que en un comunicado inusualmente largo, instaba a adoptar una costumbre extranjera, que se auto-justificaba por la nobleza de su fin: celebrar a las madres el 10 de mayo. En sus mismas palabras Alducín agrega que su convocatoria responde a que:

⁷⁵ *Diccionario de la Academia mexicana de la lengua*: “rebozo”: s.m. Mx. Prenda femenina a manera de mantilla más larga que ancha, de distintos materiales y tamaños.

...en el extremo meridional del país se ha venido emprendiendo una campaña suicida y criminal en contra de la maternidad, cuando en Yucatán elementos oficiales no han vacilado en lanzarse a una propaganda grotesca, denigrando la más alta función de la mujer que no sólo consiste en dar a luz sino en educar a los hijos que forma su carne... (Alducín diario *Excélsior*, citado en Acevedo, 1982: 9).

La campaña “suicida y criminal” a la que se refiere el director de *Excélsior*, es una acción del movimiento feminista yucateco, que con apoyo del gobierno socialista libertario de Yucatán (Buck, 2001), promovió el empoderamiento de las mujeres y sobre todo la distribución de un folleto educativo de educación sexual, profilaxis y métodos anticonceptivos: "La regulación de la natalidad o la brújula del hogar: medios seguros y científicos para evitar la concepción", de Margaret Sanger (1922), era el marco de un movimiento social de gran espectro, considerado como una amenaza radical en el resto de la República y cuyas bases sociales se extendían rápidamente en la península yucateca. El periódico “El Popular”, consigna las siguientes palabras en voz de la feminista Nelly Aznar, en una conferencia que además, se tradujo al maya, el 10 de abril de 1922:

Contra el fomento de la conformidad que los curas hacen en las mujeres, se les invita a no volver a las iglesias y a alejarse de los sacerdotes... 'para seguir nuestra esclavitud necesitan esos hombres criminales tenernos en una perenne ignorancia; combatamos a ésta y seremos libres'... (en: Acevedo, 1982: 19).

Evidentemente lo que se gestaba en Yucatán, era un escándalo para los sectores conservadores y la Iglesia; y una piedra en el zapato para el proyecto obregonista que requería orden y disciplina para mantener el país bajo control. Los medios de comunicación controlados por el centro, se volcaban contra las iniciativas yucatecas, y particularmente en contra del folleto, al que acusaban de inmoral, perverso, anti-maternal, anti-patriótico, etc. Ni qué decir, rápidamente la iniciativa de *Excélsior* contó con el apoyo del arzobispado de México, las organizaciones católicas, y lo más importante, el apoyo del Secretario de Educación Pública: José Vasconcelos, quién giró órdenes para que los niños en las escuelas públicas también se unieran a los festejos y aportó apoyos económicos. Además, como recoge Marta Acevedo, se publicaron muchas cartas dirigidas a la redacción de *Excélsior* en las que comerciantes, personalidades públicas, estudiantes, empresarios y representantes sociales, validaban

y celebraban el llamamiento, en un tono general que exaltaba una figura materna angelical, sacrificada, abnegada, sufrida, doméstica, promotora de valores tradicionales, etc.

La primera celebración del día de la madre el 10 de mayo de 1922, fue sumamente exitosa, y contó con una gran participación social, instaurándose como celebración nacional hasta nuestros días. Los primeros años, el Excélsior siguió patrocinando el evento, convocando a concursos para premiar a las madres más prolíficas de México y posteriormente a las más “exitosas”, en términos de los logros sociales o profesionales de sus hijos; y también a las más sufridas, que concursaban con el testimonio de sus historias de vida, etc. (Acevedo, 1982), en resumidas cuentas, se premiaba a aquellas que consagraban un modelo de maternidad basado en el servicio a los otros, la economía de los cuidados y un rol de género subordinado.

Este modelo supone un reacomodo social, porque el “ángel del hogar” en estos términos, es solamente la mujer de ciudades o pueblos que puede sobrevivir con el salario de su marido; o bien a costa de sacrificios impensables en los que se combinan el trabajo asalariado y la crianza. De pronto, el imaginario general de lo que es una mujer mexicana se desplazó del campo a la urbe, de la campesina al ama de casa, de la india a la mestiza, coincidentemente con el momento económico que requirió la proletarización del campesinado y la promoción de la familia nuclear como célula social capitalista, cuya aspiración Sarah Buck describe de la siguiente manera:

En esta sociedad moderna, estable, clasemediera, cada hombre mexicano en edad laboral tendría un trabajo seguro, satisfactorio –tanto material como psicológicamente– que le proporcionaría un salario familiar con el cual podría sostener a una familia pequeña (que consistiría de una esposa, dos o tres hijos en edad escolar, y tal vez sus padres o suegros). Al volver a casa, después de su trabajo en la fábrica o en la oficina, sería bienvenido por su alegre esposa, el ángel del hogar, encargada de mantener la casa limpia. Preparar las comidas, cuidar a los hijos; no ingeriría bebidas embriagantes ni desperdiciaría su dinero en el juego ni en otros vicios. En lugar de ello, inculcaría a sus hijos virtudes morales y materiales, los prepararía para que se convirtieran, como él, en ciudadanos valiosos, comprometidos con el mejoramiento de su país (Buck, 2001: 15).

Esta aspiración encaja perfectamente con el modelo de economía programada fordista revisada por Gramsci; un proyecto hegemónico sumamente dependiente de la

regulación moral y sexual de la clase trabajadora. Si bien existen muchas diferencias con la sociedad estadounidense de la época, en lo que se refiere al control sexual, este igualmente se pretendía ejercer a través de la obtención del consenso sobre el uso estatal del cuerpo de las mujeres, como productoras y reproductoras de las fuerzas de trabajo. En este sentido, los discursos eugenésicos e higienistas calaron en todos los ámbitos, tuvieron acogida en amplios sectores de mujeres, tanto conservadoras –y en ello los grupos de católicas fueron muy activos– como de algunos colectivos de feministas socialistas que idealizaban la maternidad, y que concebían a las campesinas y obreras desde una perspectiva paternalista, con un fuerte componente de clase; Buck se refiere así a los escritos de Elena Álvarez, delegada ante el Congreso Feminista Panamericano:

Los ensayos de Álvarez glorificaban simultáneamente a las mujeres proletarias, tal y como eran, e intentaba cambiarlas para conformarlas al ideal de la clase media. Criticaban a la burguesía por su avaricia y por ser explotadores, y afirmaban que las mujeres burguesas eran egoístas y vanidosas. Sin embargo, al mismo tiempo, querían mejorar a la mujer proletaria para que se conformara al ideal de clase media de ángel del hogar y buena compañera de su marido (Buck, 2001: 49).

Con el apoyo de todos los aparatos hegemónicos de Estado, el ideal de la maternidad con las características señaladas, logró imponerse en el imaginario social mexicano y las instrucciones para su correcto performance llegaron a través de todos los medios: cine, radio, revistas, catecismos, etc. Y aquellas mujeres que supieron consensuar y aprovechar este papel, obtuvieron también poder en el interior de sus familias y reconocimiento social.

Así, ya para la época de consolidación institucional y la obtención del voto femenino, se había logrado imponer un discurso maternalista hegemónico, el que desplazaba por completo a las mujeres campesinas e indígenas y negaba la realidad de las obreras, las que además habían quedado sin representación: ya el muralismo no las retrataba, el cine no hablaba de ellas y no salían en los calendarios y cromos: ellas no eran ni Adelitas, ni ángeles del hogar, a pesar de que en el México postrevolucionario, las mujeres se fueron incorporando masivamente a diversas industrias nacionales; además, como política pública expresa del periodo cardenista, formaron una parte

importante de la fuerza productiva y en su momento el discurso oficial contempló reiteradamente la figura de la mujer obrera; también a pesar que muchas de las luchas sociales de las mujeres están relacionadas con el sindicalismo y los derechos laborales⁷⁶, la imagen de la trabajadora mexicana desapareció de las representaciones de la cultura popular. Otras que desaparecieron, fueron las mujeres campesinas indígenas que lucharon cuerpo a cuerpo en la revolución sin ningún glamour y las indias bonitas que aportarían su sangre idealizada al proyecto de mestizaje; acaso quedaron en el imaginario social solamente cuando migraron a las urbes para convertirse en criadas (sirvientas), vendedoras ambulantes, o prostitutas.

Para cerrar este apartado, Introduciré dos categorías teóricas para describir el modelo particular de subordinación patriarcal que viven las mujeres mexicanas, propuesto por Marecla Lagarde (2014), antropóloga feminista, cuyo trabajo de teoría e investigación es ampliamente reconocido. Aunque considero que sus categorías son aplicables de manera más general en otros ámbitos fuera de México –y explícitamente están informadas por la teoría feminista internacional–, Lagarde las construyó luego de un extenso trabajo de investigación etnográfica con mujeres mexicanas realizado a finales de los años 80, y publicado por primera vez en 1991. La primera categoría es la de “cautiverio”, pensada a partir del significado literal de la palabra “cautivar”⁷⁷, Lagarde establece en sus propios términos lo que hasta ahora expuse como la dupla dominación-consenso, en las relaciones particulares entre mujeres y hombres: “Las mujeres viven en cautiverio patriarcal como individuos y como género, de las más diversas formas y en los más variados grados y niveles” (Lagarde, 2014: 158). El cautiverio se cifra en las múltiples formas de dependencia: económicas, sociales, y afectivas de las mujeres hacia los hombres y hacia el sistema de dominación masculino. También en la incorporación que hacen las mujeres de la dinámica patriarcal que les permite tener cierto poder siempre y cuando resguarden y reproduzcan el propio orden patriarcal. Por último, el

⁷⁶ A este respecto la historiografía feminista reciente ha producido muchas investigaciones relevantes sobre el trabajo, los movimientos y la organización de las obreras mexicanas, tanto a nivel nacional como regional. En “Género, poder y política en el México postrevolucionario” (citado) se encuentran los brillantes trabajos de María Teresa Fernández Aceves, Heather Fowler-Salamini y Susan M. Gauss. Otras académicas como Carmen Ramos Escandón, Fiona Wilson, Cecilia Sheridan-Prieto, también han investigado ampliamente este tema.

⁷⁷ DRAE: cautivar. (Del lat. *captivāre*). 1. tr. Aprisionar al enemigo en la guerra, privándole de libertad. 2. tr. atraer (ganar). Cautivar la atención, la voluntad. 3. tr. Ejercer irresistible influencia en el ánimo por medio de atractivo físico o moral. 4. intr. Ser hecho cautivo, o entrar en cautiverio.

cautiverio tiene una fuerte carga emocional porque se establece como el único espacio de satisfacción sentimental de las mujeres: el placer erótico, la recompensa afectiva, y el reconocimiento, provienen de la buena realización de sus tareas como cautiva, ya sea en el espacio privado o en el espacio público cuando ejerce los roles de cuidadora, nutridora y reproductora. Por esta razón, las mujeres están “cautivadas”, fascinadas en tanto una “irresistible influencia” que se ejerce sobre ellas desde todos los ángulos de sus necesidades humanas.

La segunda categoría de Lagarde es la de “madresposa”:

Desde el nacimiento y aun antes, las mujeres forman parte de una historia que las conforma como madres y esposas. La maternidad y la conyugalidad son las esferas vitales que organizan y conforman los modos de vida femeninos, independientemente de la edad, de la clase social, de la definición nacional, religiosa o política de las mujeres (Lagarde, 2014: 363).

Aunque no tengan hijos o esposos, las mujeres son simbólicamente “madresposas” porque su rol de cuidadoras, su ser para los otros, su servidumbre voluntaria, su disponibilidad sexual, y las tareas de reproducción social y cultural, están incorporadas dentro de la subjetividad de las mujeres, se ejercen desde las instituciones de las que forman parte –por ejemplo, desde el convento– y sobre una gran variedad de sujetos que no son ni sus hijos ni sus esposos.

6.7. Conclusiones de capítulo

El caso mexicano es un buen ejemplo de las observaciones hechas por Gramsci respecto a la hegemonía, sus aparatos, el papel de los intelectuales, la facturación del consenso, la inseparabilidad de la sociedad política de la sociedad civil y la relación entre los procesos de industrialización y los modelos corporativistas; pero también sobre “la obsesión sexual” y su estrecha relación con la economía programada capitalista. Bajo la óptica del feminismo, ahora es posible identificar esta “obsesión sexual” como “régimen de género”, inherente a toda forma de organización social y modo de producción. Más aún, queda demostrado en el caso mexicano, que dicho régimen no es neutro: el proyecto hegemónico del nacionalismo revolucionario y de la fase corporativa, dependen de que el régimen de género mantenga un modelo de división sexual del trabajo, que garantice la gratuidad de los cuidados y de la reproducción social, así como

una estratificación social estable basada en la subalternidad de las mujeres, en intersección con las variables de raza y clase.

Además, como muestro a lo largo de este capítulo, permanece la tensión constante entre la coerción y el consenso, no solamente negociada con las mujeres como sujeto social, sino también a través de otros representantes históricos como la Iglesia, contra-hegemónica respecto al Estado revolucionario mexicano.

Si bien es cierto que el imaginario social del México postrevolucionario y el régimen de género, también se forjaron en torno a la identidad del mexicano como hombre, fortaleciendo en la cultura popular diversas figuras como el macho, el charro, el borracho, el proveedor, el obrero, el caballero burgués; etc.; la vinculación de las mujeres con la reproducción –entendida como un hecho natural, inherente e inevitable– estableció una relación simbólica y material con la patria y el nacionalismo, relación que no es compartida con los contenidos de lo masculino. La producción de la feminidad, tiene en este contexto, una importancia vital así como también el control de la sexualidad y los cuerpos de las mujeres: las mujeres encarnan la patria y son las productoras/reproductoras materiales y simbólicas de la nación; las responsables de llevar a cabo el proyecto eugenésico y de transmitir los valores hegemónicos a las nuevas generaciones de mexicanos.

A pesar de la diversidad, las continuidades y los cambios en los modelos de feminidad, promovidos por las diversas voces que conformaron los discursos hegemónicos en pugna, particularmente los del Estado-gobierno anticlerical, los de los movimientos de mujeres, los de los sectores conservadores y de la Iglesia; tres constantes se registran en todo el periodo histórico revisado: subordinación, maternidad y trabajo doméstico gratuito. Incluso desde la perspectiva disidente de los feminismos radicales, que pugnaba por la igualdad y el trabajo pagado, la maternidad se mantuvo como constituyente inalienable del ser mujer, como fuente de derechos y obligaciones y además como deber social.

CAPÍTULO 7

“VIVAS SE LAS LLEVARON, VIVAS LAS QUEREMOS”

Los siguientes capítulos se desarrollan en un México muy distinto al Estado corporativo que quedó perfilado en el capítulo sexto; la entrada de lleno a los procesos de globalización neoliberal, y las sucesivas crisis económicas han transformado profundamente el papel del Estado mexicano, particularmente en el papel del Estado-gobierno como catalizador y estabilizador del proyecto hegemónico; problema especialmente evidente en la pérdida cada vez más amplia de consenso y el avance de la coerción como medio de control social, la agudización de las desigualdades, y el creciente dominio de fuerzas que operan al margen de las instituciones y defienden intereses particulares y contradictorios⁷⁸.

Por supuesto, el régimen de género también ha sufrido grandes transformaciones; particularmente los roles de género y la división sexual del trabajo se han modificado en relación con dos grandes cuestiones: por un lado, las nuevas necesidades del sistema de producción, y, por otro lado como resultado de las luchas feministas y las revoluciones sociales. Sin embargo, los elementos de continuidad que prevalecen mantienen la subalternidad de las mujeres y la identificación maternal como aspectos fundamentales en los ordenamientos hegemónicos.

El propósito de reflexionar respecto a los colectivos de mujeres de Ciudad Juárez como “Nuestras hijas de regreso a casa”, “Justicia para Nuestras Hijas”, “Mesa de Mujeres”, “Ni Una Más”, entre otras, es la búsqueda de elementos que permiten la comprensión de la manera en la que estas mujeres emprenden un proceso de subjetividad marcado por los ejes de la resistencia y el encuentro con el pensamiento feminista, a través del cual se posicionan de manera diferente ante la subalternidad y se colocan en la posición de agentes de cambio, trascendiendo el aspecto individual de su situación particular.

⁷⁸ La tarea de caracterizar el momento presente desde una perspectiva gramsciana, es un esfuerzo en progreso que resulta sumamente complicado tanto por la falta de perspectiva temporal, como por la complejidad misma de los fenómenos sociales recientes. Algunos trabajos como el de Massimo Modonesi (2008), o Jaime Osorio (coord. 2011), aportan pistas para comprender los procesos actuales, señalando la pérdida de hegemonía, el debilitamiento del Estado (en su sentido limitado e integral, ver: cap. 3), y la crisis del sistema.

Por otro lado, el proceso social de las mujeres en Ciudad Juárez es especialmente ilustrativo de lo que Spivak⁷⁹ llama “violencia epistémica”; la supresión o la sustitución ilegítima del lugar de enunciación y del contenido simbólico del sujeto al representarlo, y, por otro lado, del fenómeno de autorrepresentación, como forma de asumir un poder del que la subalternidad en sí misma carece. Desde la crítica que hizo Spivak a ciertas prácticas de representación de la academia y de los actores sociales occidentales, han operado muchos cambios en este sentido. Particularmente el feminismo crítico ha incorporado activamente el reconocimiento de la dificultad que implica representar a los otros, y especialmente a *las otras* en condiciones de subalternidad. Las mujeres que forman los colectivos de mujeres en Ciudad Juárez, se encuentran en el contexto de dos marcos de representación muy distintos: Uno de ellos, es el del discurso de la maternidad y la feminidad hegemónicas revisados en el capítulo 6, que definen una identidad de auto-sacrificio, doméstica y apolítica; y el segundo, que establece que la interacción con el Estado-gobierno requiere de la mediación permanente de profesionales técnicos del ámbito jurídico, o interlocutores especializados que defiendan sus intereses, pues ellas por ellas mismas no tienen un lugar de enunciación reconocido como válido. Estos dos marcos de representación mantienen la posición subalterna de las mujeres que luchan por encontrar a sus desaparecidas o exigen justicia para las mujeres asesinadas; la cuestión que surge de acuerdo a los planteamientos de esta tesis, se interroga por la manera en la que estos discursos y procedimientos subalternizantes, son apropiados y transformados por las mujeres organizadas, en formas de autorrepresentación que tienden potencialmente a la ruptura con la relación de subalternidad; y también por aquellos elementos que se mantienen como formas regresivas de continuidad hegemónica, en la lógica señalada por Gramsci.

⁷⁹ En el capítulo 3, se introdujo el problema de la representación planteado por Spivak, como “violencia epistémica”. En *Can the Subaltern Speak?* (2009: 57-60), se establece una distinción entre lo que Marx llamó *Vertretung*: “hablar por”, en términos de llevar la voz, advocar, interpretar, sustituir, etc., y *Darstellung*: “hablar sobre”, en términos de teorizar, objetivar. Esta doble vía de poder, caracteriza la relación del subalterno con la academia y con las instituciones hegemónicas, y plantea un dilema de difícil resolución.

7.1. Juárez como paradigma de la ciudad de frontera, en el marco de la globalización neoliberal

Ciudad Juárez, en el Estado de Chihuahua se ubica a orillas del Río Bravo que delimita la frontera con Estados Unidos de Norteamérica; al otro lado se encuentra la ciudad del Paso, en el estado de Texas. En los años cuarenta esta ciudad experimentó una primera expansión con la instalación de industrias locales, y la intensificación del comercio y el tránsito de personas con el vecino del norte. Al inicio de la Segunda Guerra Mundial, Juárez se convirtió en lugar de tránsito de miles de migrantes que acudieron masivamente a suplir mano de obra que se requería en E.U.A. Al amparo del acuerdo migratorio llamado “Programa Bracero”, los campesinos provenientes del centro del país, llegaban por tren a los centros de reclutamiento establecidos en Ciudad Juárez, y de allí eran llevados al Paso donde los enviaban a diferentes regiones agrícolas (Bracero History Archive). Este movimiento, trastocó la economía regional, pero además, como señala Guadalupe Santiago, historiadora:

... la guerra propició la concentración de soldados en Fort Bliss, mismos que visitaban Ciudad Juárez y requerían otro tipo de actividades en las ramas del turismo y los servicios. Se creó - aunque ya existían precedentes- una fuente de empleos y la entrada de divisas por esta vía, que finalmente dieron origen a la transformación de las actividades económicas de la ciudad (Santiago, 2007).

Entre las actividades del turismo y los servicios que requerían los soldados, se encontraba la prostitución que incrementó la migración femenina a la zona, iniciando en la región un esquema en el que la mano de obra barata y el comercio sexual se convirtieron en un modelo de negocios que persiste en la actualidad:

El desarrollo de la zona fronteriza está inevitablemente ligado a la captación del trabajo de la mujer. Ciudad Juárez mientras tanto tiene una antigua historia como proveedora de placer sexual, drogas y diversión baratos para los turistas internacionales, soldados estadounidenses y trabajadores migrantes. La venta de trabajo sexual de las mujeres representa una de las fuentes de ingresos más estables para los empresarios locales, y menos visiblemente para el Estado (Schmidt, 2007: 28).

Cuando en los años sesenta concluyó el Programa Bracero, era urgente incentivar la economía de Ciudad Juárez por lo que se implementó el Programa de Industrialización Fronteriza (PIF) en 1965, acuerdo a través del cual se establecieron del lado mexicano

plantas de producción que requerían de mano de obra no especializada de bajo coste, mientras que en el lado de EUA, se instalaron los procesos que requerían especialización tecnológica e inversiones elevadas. En la década de los setenta, Ciudad Juárez tenía una industria maquiladora muy bien establecida, que se consideraba la estrategia número uno para el crecimiento de las ciudades fronterizas en la administración del presidente Miguel Alemán (1946-1952). Entre 1974 y 1990, la industria maquiladora experimentó periodos de crecimiento explosivo alternados de crisis relacionadas con el sistema económico internacional y se fueron ampliando y re-localizando las plantas de producción a partir de incorporar terrenos ejidales destinados originalmente para el cultivo, se crearon enormes parques y zonas industriales, lejos del área urbana. En diciembre de 1994, el peso sufrió una devaluación del 110% frente al dólar⁸⁰, esto abarató enormemente los costes de mano de obra mexicanos, y nuevas maquiladoras se instalaron en Juárez: “para 1996 había ya 330 maquiladoras que empleaban a 168 mil personas” (Santiago, 2007).

El auge de la industria maquiladora y las sucesivas crisis, tuvieron un importante efecto de género en la mano de obra; el PIF inicialmente pensado para dar trabajo a los re-patriados varones del Programa Bracero, pronto vio un incremento en la mano de obra femenina que en 1975 tuvo una relación de 28 hombres contratados por cada 100 mujeres, de acuerdo a datos del INEGI⁸¹, para en años posteriores re-masculinizarse gradualmente en ciertos sectores conforme se especializaba el trabajo y aumentaban los salarios:

Estos hechos dan como balance un largo proceso de segmentación ocupacional por género en las maquiladoras, en primer lugar, con respecto al tipo de oportunidades de trabajo para mujeres en comparación con los varones y, en segundo lugar, al tipo de garantías laborales a los que se enfrentan debido a los nuevos esquemas de contratación, los que propician vulnerabilidad ocupacional al incrementarse los trabajos temporales, inestables y con menores beneficios (De la O, 2006: 410).

Los abundantes estudios académicos respecto a las maneras en las que la instalación de la industria maquiladora en México afectó la vida laboral y familiar de las mujeres, no

⁸⁰ Al liberar la banda de flotación del mercado de dólares, el peso pasó en una semana, de 3.4 pesos por dólar a 7.2 pesos por dólar.

⁸¹ “Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática”, dato tomado de: De la O, 2006: 408.

son uniformes en tanto sus perspectivas de análisis ni sus conclusiones; para algunas mujeres ha representado un mayor poder adquisitivo e independencia económica, mientras que para otras ha producido peores derechos laborales y mayor explotación. De cualquier manera, existe el reconocimiento de la interacción compleja entre fenómenos de oportunidad de movilidad social y empoderamiento, tanto como el aumento de la doble jornada para las obreras al colocarlas como jefas de familia sin descargarlas de las actividades de reproducción de la fuerza de trabajo; y también el señalamiento de que los procesos de las políticas neoliberales han promovido la percepción de que el trabajo de las mujeres es “no calificado, débil y marginal, así como mano de obra temporal y parte del ejército industrial de reserva (De la O, 2006: 415)”, visión estereotipada que define a las mujeres obreras como más dóciles, delicadas, diligentes y adecuadas a los patrones de explotación capitalista, lo que entrecruzado con los intereses económicos transnacionales, promueve la contratación de mujeres jóvenes, a las que se les paga poco.

7.2. Hegemonía: control social, feminicidio y cuerpos de frontera

En el capítulo 4 expuse la manera en la que el cuerpo de las mujeres es apropiado por el Estado y entendido como la materialización de la patria, y la noción de “maternidad” como correlato de “nación”. En el capítulo 6, desarrollé la manera en la que estas cuestiones se construyeron en el espacio específico del México postrevolucionario y se han mantenido como formas estables a pesar de las transformaciones profundas que desde los años sesentas ha sufrido la sociedad mexicana. En este apartado, retomo una lectura feminista que revisa el problema desde una perspectiva espacial que plantea en primer lugar, el fenómeno de la irrupción de las mujeres en el ámbito público y que, en segundo lugar, interpreta la relación simbólica y material de Ciudad Juárez como territorio de frontera; elemento que rompe violentamente la yuxtaposición cuerpo-patria-maternidad-nación. A esta lectura, la complemento con la perspectiva gramsciana que permite entender la relación entre el régimen de género hegemónico y la forma de producción, con el fin de dilucidar mejor las condiciones que han hecho posible la terrible situación que vive Ciudad Juárez.

La feminización de la mano de obra de la industria maquiladora atrajo a muchas mujeres jóvenes a Ciudad Juárez, y muchas otras jóvenes de la misma ciudad salieron

de sus casas en busca de trabajo, lo que transformó el panorama social de Juárez. Las trabajadoras de la maquila, rompieron estereotipos de género en ciudad Juárez cuando incursionaron en el espacio laboral de la producción industrializada, adquiriendo mayor poder adquisitivo y libertad personal, lo que permitió que también llegaran a lugares públicos anteriormente reservados a los hombres o a las mujeres solamente en su papel de proveedoras de servicios para estos hombres como restaurantes, bares, y lugares de ocio. También dentro de la familia, adquirieron roles de mayor relevancia y toma de decisiones (Tabuenca, 2010: 97). Esta salida colectiva de la esfera privada y la incursión al espacio público fue problemática porque no hubo un reconocimiento de las mujeres como sujetos políticos con derechos y ciudadanía plena. Las mujeres trabajadoras quedaron en una posición contradictoria en la que se promovió activamente su salida del hogar por medio de la creciente demanda de su mano de obra, pero al mismo tiempo se condenó este ejercicio y se negaron los beneficios consecuentes de su productividad.

Siguiendo la reflexión de Melissa Wright (2007), en pocos años mujeres solas sin supervisión ni control masculino, utilizaban el espacio público no solamente para trabajar –asunto ya de por sí cuestionable desde la moral patriarcal juarense– sino también para divertirse, en un marco de libertad anteriormente vedado a las mujeres, fortaleciendo el discurso de que las obreras de la maquila, ejercen una forma de prostitución simbólica en su trabajo, y que su libertad sexual –real o imaginada– es la conducta que activa y justifica la violencia en su contra; aunque al mismo tiempo, la industria maquiladora siguió siendo considerada “inversión indispensable en la ciudad” y creció la demanda de más obreras de bajo coste. Esta tensión produjo una lógica esquizofrénica:

Por un lado, las mujeres que trabajan en las maquiladoras son responsables del éxito de la industria maquiladora y son reconocidas a nivel internacional por el trabajo de alta calidad y barato que proveen. Pero, por el otro lado, representan a la “mujer pública”, quien por ocuparse y obtener ganancia en la calle, fuera de sus hogares y familias, es identificada como la fuente de todos los problemas sociales que afligen a la ciudad (Wright, 2007: 72).

La representación de las obreras de la maquiladora como prostitutas, y de las prostitutas como personas que por su actividad “se exponen” –cuando no, directamente provocan– a la violencia y a la muerte, desnuda la perversión del régimen de género imperante en

Ciudad Juárez, utilizado para eximir al Estado patriarcal de su responsabilidad, para regular el cuerpo y las productividad de las obreras, y para mantener el consenso intermasculino basado en la subalternidad y el control de las mujeres.

Como muchas investigadoras (ver: Tabuenca, 2010; Schmidt, 2007; Washington, 2005, y otras) han documentado, diferentes voces y aparatos hegemónicos de Ciudad Juárez han mantenido históricamente un discurso que culpabiliza a las víctimas, basado en la asunción de que las asesinadas y desaparecidas, llevaban una “doble vida”, se dedicaban a la prostitución, o se conducían de una manera tal que incita –y desde este punto de vista, justifica– la conducta de los agresores. La responsabilidad de protegerse y tomar medidas para evitar un posible secuestro, violación o asesinato, también –de acuerdo a estos discursos– es responsabilidad de las mujeres y no del Estado. María José Tabuenca (2010) realiza un análisis de las campañas oficiales de prevención al feminicidio que promovieron diversas autoridades de Juárez entre 1995 y 1998, en las que resulta evidente que la carga de responsabilidad recae sobre las víctimas potenciales, y la intersecciones de clase y raza operan como subtexto presente en todas las campañas: al final de cuentas, son las mujeres pobres, generalmente migrantes mestizas⁸² las que salen de su casa a vender su fuerza de trabajo, ocupando el espacio público y por ende, poniéndose en riesgo: “El discurso que subyace... es que las trabajadoras de la maquila no son tan «buenas» o «decentes» como las mujeres de las clases altas o medias, y por eso es que son asesinadas (Tabuenca, 2010: 102)”.

El otro aspecto territorial y simbólico que ha sido ampliamente propuesto como un eje de análisis es “la frontera”, espacio liminal que desdibuja al Estado-gobierno y por ende a la ciudadanía, particularmente de los colectivos subalternizados. En las fronteras maquiladoras del neoliberalismo transnacional, podemos afirmar en términos gramscianos, que se desdibuja la hegemonía del Estado, y aparecen otros actores que imponen una lógica de coerción a partir de su posibilidad de ganar terreno en el ejercicio

⁸² Con respecto a la cuestión del mestizaje, el aspecto racial cobró una especial relevancia cuando se realizaron los perfiles victimológicos que pretendían establecer patrones, en busca de un supuesto asesino serial (ver: Washington (2005), González (2002)). Muchas de las mujeres asesinadas y desaparecidas eran jóvenes de piel oscura, pero más adelante esta tipología fue atribuida a la relación existente en México entre la pertenencia étnica y la marginalidad social, es decir a cuestiones estructurales, más que a factores de “preferencia” de un o unos asesinos feminicidas.

de prácticas ilícitas como el narcotráfico y el tráfico de personas, el trabajo forzado, o condiciones de explotación extrema en las maquilas.

En el caso de las mujeres, estas condiciones fronterizas aunadas a la subalternidad establecida por las narrativas patriarcales, tiene un efecto doblemente perverso:

La repetida representación de las mujeres mexicanas pobres como cuerpos hembras de los que es posible apropiarse, vino a reforzar otras narrativas culturales que las convierten en fuentes de valor descartables una vez “consumidas”. La doble economía de la comercialización sexual, y las maquiladoras produjo un discurso popular que confunde la venta que hacen las mujeres de su labor con la venta sexual de sus cuerpos. La devaluación de las mujeres trabajadoras no es solamente una expresión de hostilidad de clase o patriarcado recalcitrante en contra de la entrada de las mujeres a la esfera pública. Es, además, un síntoma de la dinámica de género que sustenta la reorganización del poder económico y político en el espacio desnacionalizado de la periferia global (Schmidt, 2007: 28-29).

Si la hegemonía del Estado se desdibuja en estos territorios fronterizos de la globalización neoliberal, se desprenden dos cuestiones fundamentales en cuanto al elemento consensual del proyecto hegemónico:

La primera de ellas es que –siguiendo con la afirmación establecida en los capítulos 4 y 6– en el marco de un sistema patriarcal, la subalternidad de las mujeres es una condición que estabiliza todo el régimen social: las mujeres son el objeto del consenso y no el sujeto del consenso. En este sentido, las obreras de las maquilas, se entienden como “recurso humano” para la productividad, pero también (al establecerse el vínculo simbólico entre obrera-prostituta) para el placer y disfrute de los hombres de Juárez. Las mujeres, y más precisamente sus cuerpos cosificados, son utilizados como forma de procurar estabilidad y acuerdo intermasculino, en un contexto en el que el elemento consensual de la hegemonía, pierde fuerza. La tesis de Alicia Schmidt, es que los feminicidios en la frontera de Ciudad Juárez, son la consecuencia de una estrategia económica bi-nacional que produce y refuerza la subalternidad de las mujeres para su máxima explotación; ya sea en el mercado del sexo o en el de la fuerza de trabajo (2007: 40). Yo agregaría, que desde el marco teórico que propone este trabajo, esta forma extrema de control productivo y sexual de las mujeres, se utiliza como recurso de

dominación para suplir la pérdida de consenso, allí donde el Estado nacional se desconfigura.

La segunda cuestión, es que fuera del control del Estado y de sus aparatos simbólicos que determinan el régimen hegemónico de género, emergen otras representaciones. En las fronteras de la globalización neoliberal, los cuerpos de las mujeres no necesariamente son los cuerpos de la patria, y la maternidad de estas mujeres pierde su significado como piedra angular de la nación. En el espacio fronterizo, los cuerpos de las mujeres quedarían en un imaginario social de ambigüedad, en el que nuevamente, por una operación de yuxtaposición cuerpo-territorio, es una tierra de nadie, espacio para la apropiación:

El cuerpo de una mujer pobre en México, de una mujer sin familia, alejada de su familia, o perteneciente a una familia económicamente vulnerable, el cuerpo de una mujer de la maquila, de una mujer migrante, de una mujer que sale a respirar música de salsas en sus ratos de libertad, es un botín y no mucho más. Ciudad Juárez. Como “Ser nadie”, en “tierra de nadie” (Priego, 2006: 297-298).

Como la propia Ciudad Juárez, estos cuerpos forman parte del territorio que disputan los actores en pugna y sus proyectos de dominación: gobierno, crimen organizado, e industria, utilizan esta geografía simbólica para enviar mensajes y constatar su dominio. Así las mujeres como base misma de la economía de intercambio visionada por Rubin en “El tráfico de mujeres” (ver capítulo 4), permanecen en el contexto del neoliberalismo de frontera y la pérdida de hegemonía, como la moneda de cambio que valida las estructuras de poder masculino.

En la dinámica compleja de los proyectos en pugna de las clases dominantes dentro y fuera del marco hegemónico del Estado, la articulación gubernamental con la clase empresarial mantiene una lógica que pretende aumentar la productividad de las obreras en un sentido similar al que observara Gramsci respecto al modo fordista de regulación sexual; por ejemplo, al privilegiar la contratación de mujeres solteras y jóvenes con menor probabilidad de quedar embarazadas, siempre y cuando acaten el régimen moral que prescribe la abstinencia sexual fuera del matrimonio, lo cual tiene una estrecha relación con las estrategias comunicativas que vinculan las desapariciones y los feminicidios con conductas que afectan la productividad de las obreras: salir de noche, beber alcohol y ejercitar libremente la sexualidad. Además, otras prácticas como

exigir la prueba de no-embarazo antes de la contratación⁸³, campañas de control de natalidad en las fábricas, y estrategias de amenaza de despido a las mujeres que resulten embarazadas, han sido ampliamente documentadas (ver: HRW, 1996; Ravelo y Sánchez 2013), lo cual refuerza una interpretación a partir de la cual, en su calidad de obreras, estas mujeres no forman parte del imaginario social que establece la función reproductiva como obligación patriótica –y su connotación sacramental y heroica–. Ubicadas en una fábrica de frontera, estas jóvenes –aunque de hecho sean madres– carecen por completo del capital simbólico de la maternidad-nación.

7.3. Las organizaciones de mujeres y las madres: representantes, representadas

Han pasado más de veinte años desde que las primeras noticias de las desapariciones y asesinatos de mujeres jóvenes en esta ciudad de frontera cimbraran al mundo. En este lapso tan largo de tiempo en que ininterrumpidamente se han registrado feminicidios, han ocurrido muchos y complejos procesos sociales en torno a este fenómeno. Los familiares y personas cercanas a las desaparecidas y asesinadas, particularmente sus madres, se han auto-organizado para buscar a sus hijas y reclamar justicia. Han surgido una gran diversidad de actores –ONG, académicos, y movimientos no institucionalizados– y voces –locales, nacionales e internacionales– que han denunciado la problemática desde muchas perspectivas, han intervenido con acciones políticas, y mediado entre las víctimas y los procesos. Las organizaciones de madres y familiares, han formado alianzas con algunos de estos actores así como también han denunciado el oportunismo de otros; se han fragmentado, se han re-articulado, y han transformado su posición subalterna a través de sus prácticas políticas.

Por otro lado, el Estado en su fase de gobierno y los aparatos hegemónicos, también han modificado su discurso y su respuesta en torno al fenómeno de violencia en contra de las mujeres que azota Ciudad Juárez: de la negación a la amenaza y la simulación, buscando mantener un mínimo consenso para continuar ejerciendo el control formal de la ciudad, a lo que me referiré con mayor amplitud más adelante.

⁸³ Lo cual puede ser una constante, ya que debido a la práctica del *outsourcing*, algunas trabajadoras saltan de contrato temporal en contrato temporal, sin acumular antigüedad ni otros derechos laborales, y viéndose frecuentemente sometidas a pruebas.

El movimiento de mujeres organizadas contra los feminicidios de Juárez, surge inicialmente como respuesta espontánea a la inacción de las autoridades y de otros sectores de la sociedad ante la pérdida o el asesinato de sus hijas. Actualmente, existen varias organizaciones constituidas formalmente como ONG, y varias no formalizadas que siguen dando voz y acogiendo a mujeres y familiares en esta situación. Estas organizaciones, algunas con trayectoria desde inicios de los años noventa, han sufrido grandes cambios y evoluciones producto de un proceso social muy complejo que ha sido también sumamente conflictivo y trasciende los ámbitos de lo local, y lo nacional. Exponer y hacer justicia a este largo caminar no es posible en el presente trabajo, sin embargo, intentaré hacer una breve panorámica que permita entender la complejidad de este movimiento.

La primera organización surgida en respuesta a los feminicidios en Ciudad Juárez es la Coordinadora Pro Derechos de la Mujer (CPDM) en 1994. Esta organización se conformó aglutinando organizaciones que existían previamente, a quienes se fueron sumando y escindiendo otras, a lo largo de los años. Uno de los principales objetivos de la organización –aunque tuvieron una agenda feminista más amplia– fue brindar apoyo a las madres de las jóvenes desaparecidas y asesinadas:

Pronto, la Coordinadora se convirtió en una de las pocas alternativas con que contaban las familias de las víctimas para levantar la voz y dar a conocer las inconformidades que tenían, ya que debido a su condición de clase –la mayoría de ellas eran de escasos recursos y bajo nivel educativo– no sabían cómo dirigirse a las autoridades, y cuando lo hacían recibían poca atención por parte de los responsables de la investigación (Pérez, 2004: 217).

En esta cita, se resume perfectamente la condición subalterna de aquellas quienes perdían una hija: la “condición de clase” trasciende el aspecto socioeconómico, se refiere a la posibilidad de “saber dirigirse a”, de interpelar a las autoridades desde una posición que permita ser escuchada. Estas mujeres estaban además disgregadas, por lo que la necesidad de ser representadas es un señalamiento reiterado en las investigaciones (Pérez, 2005; Ravelo, 2004, etc.) y en las propias páginas de las organizaciones. Particularmente en los primeros años, las madres de las desaparecidas y asesinadas estaban ante un problema nuevo, sin vías institucionales de atención, solas y con sus limitados recursos materiales y humanos. Para muchas, el tiempo y los gastos

requeridos para trasladarse hasta las instancias gubernamentales en busca de justicia, era incosteable; a las trabas burocráticas, los traslados y el pago de servicios derivados de la administración de justicia, se suma el hecho de que muchas de estas mujeres dejaron de ser productivas económicamente debido al tiempo que invierten en sus actividades de búsqueda, denuncia y activismo (Schmidt, 2007: 32-34). Las redes de solidaridad, la intermediación de las organizaciones y la gestión de fondos fueron indispensables para iniciar y solventar la lucha.

La CPDM jugó un papel sumamente relevante en la organización social de las mujeres en los primeros años; lograron coordinar esfuerzos para la movilización política y posicionaron el tema de la violencia en contra de las mujeres y los feminicidios en la agenda pública:

Por primera vez en la historia moderna reciente de Ciudad Juárez se generó una lucha espontánea de mujeres dirigida por ellas mismas, una lucha de mujeres por mujeres, quienes efectivamente adquirieron una conciencia de género a través de la acción colectiva (Pérez, 2004: 218).

A pesar de los logros obtenidos⁸⁴, la organización estaba bajo fuertes presiones y sufrió mucho desgaste: el trabajo diario requería tomar decisiones rápidas y demandaba mucho tiempo. Las participantes no podían dedicarse por completo, y las dirigentes muchas veces actuaban sin consultar con la base (Pérez, 2004), lo que provocó la creciente inconformidad de algunas agremiadas. En 1999 se escindieron varios organismos integrantes que volvieron a sus actividades previas o se re-estructuraron en otras organizaciones.

Como expuse brevemente en el apartado anterior de este capítulo, las reacciones iniciales de las autoridades Juarences, consistieron en negar la magnitud de las desapariciones y los asesinatos calificándolos de “hechos aislados”, culpabilizando a las víctimas y obstaculizando la administración de justicia con el fin de ocultar que los casos que iban saliendo a la luz, eran parte de un siniestro fenómeno sistémico. Todos los recuentos y reportes (ver: Amnistía Internacional 2003, Sentencia de la Corte Interamericana: *Campo Algodonero vs México* 2009, etc.) respecto a las violaciones

⁸⁴ Entre sus logros reconocidos están su poder de convocatoria de medios de comunicación, nacionales e internacionales hacia el caso, y a su presión se atribuye la creación de la Unidad Especializada de Delitos Contra la Familia, y de la Fiscalía Especial para la Investigación de Homicidios de Mujeres, Desaparecidas y Atención a Familiares de las Víctimas.

cometidas por el Estado, dan cuenta de este proceder. Incluso la Presidencia de la República ha sido señalada por su lentitud para pronunciarse, y no fue hasta el año 2004, que las autoridades federales atrajeron el caso, por encima de las autoridades locales de Chihuahua.

En la estrategia de ocultamiento seguida por el gobierno de Ciudad Juárez, las Organizaciones que representaban a los familiares de las asesinadas y desaparecidas eran entendidas en la lógica del enemigo: su presencia, su información, sus litigios, sus acciones y además el apoyo mediático –nacional e internacional– fueron vistos como una amenaza política. Además, el vínculo entre los colectivos locales que reclaman justicia y buscan con desesperación a sus desaparecidas con organizaciones de defensa a los DDHH, colectivos de mujeres, académicas, feministas etc., particularmente cuando son extranjeras, nuevamente puso sobre la mesa la cuestión territorial y reavivó un discurso en el que se afirma que los “agentes externos”, fomentan que las organizaciones locales obtengan beneficios a través de la victimización, y al mismo tiempo se hacen vehículo de “ideas extranjeras” –por ejemplo feministas– con las que pretenden desestabilizar el orden de lo local (Wright, 2007: 51); orden que por otro lado se basa en la explotación y disponibilidad del cuerpo de las mujeres; evidenciando nuevamente la relación entre la hegemonía y el régimen de género, por un lado, y a su vez volviendo a retóricas nacionalistas/localistas que argumentan la presencia de lo extranjero como una amenaza, argumento conveniente cuando se trata de exigir derechos, pero no cuando se trata de abrirse al capital.

Particularmente se señala a Patricio Martínez García (gobernador de Chihuahua entre 1998 y 2004), como el artífice de una guerra abierta en contra de las ONG que daban seguimiento a los feminicidios. Las autoridades de Ciudad Juárez y la prensa afín emprendieron una campaña de desprestigio en la que señalaron que las organizaciones “lucran” política y económicamente con el dolor de las familias de las asesinadas y desaparecidas (Wright, 2007: 56). La intención de fondo era seguir considerando subalternas a las mujeres que buscaban a sus hijas, entendiéndolas como una especie de botín político –nuevamente objetos y no sujetos– incapaces siquiera de delegar su representación en beneficio propio.

Sin embargo, ciertamente la relación de representación entre las organizaciones establecidas que prestaron ayuda inicialmente y las madres, pronto se tornó

problemática: ¿Quiénes y hasta dónde pueden “hablar por” las y los familiares de las desaparecidas y asesinadas? El proceso de alianza estratégica entre gestoras sociales ya profesionalizadas, activistas, académicas, y madres, comenzó a fisurarse pocos años después de iniciada. En los trabajos que revisan estos procesos, queda claro que las diferencias de objetivos fueron una tensión permanente y no sólo entre las madres y no-madres de las asesinadas y desaparecidas, también entre las madres que habían emprendido un movimiento político con miras a la transformación social y las madres que no estaban de acuerdo en incursionar a la arena pública con el caso de su hija, o bien, con las formas en las que esta incursión tendría que ser llevada a cabo:

El movimiento social que ha surgido en Chihuahua en respuesta a los asesinatos es el más dinámico en muchas décadas, al intentar la generación de nuevos derechos políticos a las residentes desposeídas de la ciudad industrial. Desafiando la impunidad de los crímenes de género, la coalición de madres, colonos, agencias de derechos humanos y grupos no gubernamentales han hecho visible la relación entre los cuerpos de las mujeres subalternas y el complejo de instituciones y valores, que incluyen la ciudadanía nacional en el espacio desnacionalizado de la frontera. Las diversas participantes en este conflicto se confrontan unas a otras en sus reclamos por el derecho a la víctima muerta, al cadáver que está en un montón de basura del desierto, ese cuerpo que ya no puede hablar por sí solo. Decir lo indecible en público ha sido un método vital para confrontar la desvalorización de las difuntas como cuerpos desechables (Schmidt, 2007: 34-35).

El conflicto en torno al derecho de “hablar por”, es un indicio de la transformación subjetiva expuesta en el capítulo 5 de este trabajo. En los procesos de los primeros años las organizaciones que inicialmente aportaron su visión estratégica y su capacidad de enunciación a unas mujeres incapaces de hacerlo por sí mismas, también acompañaron el proceso por medio del cual estas mujeres adquirieron estas herramientas y posibilidades, así como el entendimiento de las implicaciones de llevar su caso particular a la escena de lo público, asunto que retomaré más adelante.

La primera organización integrada únicamente por familiares de las víctimas, fue “Voces sin Eco” que operó entre 1990 y el año 2001, a raíz del secuestro y asesinato de María Sagrario González Flores, trabajadora de la maquila que fue asesinada en 1998, cuando tenía 17 años; su hermana Guillermina González Flores, citada por María Estela Pérez García (2005), afirmó lo siguiente:

... en lugar de que nos tengan lástima, buscamos mostrarnos fuertes y valientes, no les venimos a llorar, eso ya se acabó, estamos luchando por resolver que nos respeten como somos... (Pérez, 2005: 152).

Utilizo este fragmento literal del trabajo referido, por la claridad de su ilustración: la pedagogía de la lucha comienza a evidenciar que en el trasfondo de la búsqueda de las desaparecidas y la petición de justicia por las asesinadas, existe también un elemento político que exige reconocimiento de la posibilidad de autorrepresentarse en los términos propios. Guillermina González declaró lo anterior un año después de que asesinaron a su hermana, pero su discurso denota un cambio de posición respecto al lugar subalterno que ocuparon las primeras mujeres que se vieron obligadas a saltar a la esfera pública. Más adelante, retomaré la figura de liderazgo social de Paula Flores, madre de Sagrario y Guillermina González.

En el año 2001, nació “Nuestras Hijas de Regreso a Casa” (NHRC), en cuya página oficial, en el apartado “Quiénes somos”, puede leerse la siguiente información:

“Nuestras hijas de regreso a casa” es una asociación civil fundada por familiares y amistades de jovencitas desaparecidas o asesinadas en el Estado de Chihuahua, que enfrentamos esta situación de la pérdida de nuestras hijas adoptando una actitud activa que nos permite salir de la impotencia al denunciar los hechos y exigir a las autoridades para que respondan a nuestra demanda de justicia. Nuestra organización surge a principios del 2001, cuando esta terrible experiencia de asesinatos y desapariciones de mujeres que desde 1993 padece la población juarense, se extiende a la ciudad de Chihuahua, donde cinco jovencitas desaparecen en un lapso de dos meses, y sus padres solicitan ayuda solidaria (Nuestras Hijas de Regreso a Casa, página oficial).

Las dos mujeres que originalmente fundaron NHRC son Norma Andrade y Marisela Ortiz. Norma Andrade, es la madre de Lilia Alejandra García Andrade⁸⁵, que desapareció cuando tenía 17 años en la Ciudad de Chihuahua, y cuyo cuerpo sin vida apareció unos días después. Lilia también era trabajadora de la maquila y tenía dos hijos pequeños. Marisela Ortiz, había sido su maestra; juntas, madre y maestra iniciaron una movilización social en busca de Alejandra, y luego una campaña exigiendo respuesta de

⁸⁵ El periódico *La Jornada*, diario de circulación nacional, que ha cubierto desde sus inicios el fenómeno de las desapariciones y feminicidios en Juárez, publicó el 29 de noviembre de 2003, la semblanza de algunas de las mujeres encontradas asesinadas, entre ellas la de Lilia Alejandra. Puede consultarse en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/11/29/038n1soc.php?origen=soc-jus.php&fly=1>

las autoridades, a las que se sumaron las madres y familiares de muchachas desaparecidas y asesinadas en la ciudad de Chihuahua. Desde sus inicios, esta organización tuvo una perspectiva de Derechos Humanos, y un énfasis en la atención jurídica de los casos (Ravelo, 2004: 24), además la militancia activa de sus miembros tuvo un impacto mediático fuerte, atrayendo hacia sí el apoyo de organizaciones internacionales.

En el año 2002, nace “Justicia para Nuestras Hijas” (JPNH) producto de la escisión de NHRC, al separarse las familias de Juárez y las familias de la ciudad de Chihuahua. A JPNH, la encabeza Norma Ledezma, madre de Paloma Angélica Escobar Ledezma, estudiante de preparatoria desaparecida cuando tenía 16 años y posteriormente encontrada asesinada. El distanciamiento entre estos dos grupos, tiene que ver también con problemas de organización y representación; nuevamente la toma de decisiones y las distintas estrategias políticas que cada grupo plantea, producen dificultades personales entre las participantes, quienes por otro lado están sometidas a una enorme presión externa por parte de los grupos en el poder, que se han vuelto cada vez más agresivos en tanto ha aumentado el capital social de las organizaciones de familiares y amigos de desaparecidas y asesinadas.

En el año 2009, las organizaciones de familiares consiguieron un triunfo histórico cuando la Corte Interamericana de Derechos Humanos dictó sentencia en contra del Estado Mexicano por el caso conocido como “Campo Algodonero” (ver: Anexo 3), que aunque limitada a los casos de Esmeralda Herrera Monreal, Claudia Ivette González y Laura Berenice Ramos Monárrez, reconoció el contexto de violencia contra las mujeres en Ciudad Juárez, y obligó al Estado Mexicano a responsabilizarse, asumirse como perpetrador de violaciones a los DDHH de las mujeres asesinadas y sus familiares, a tomar medidas preventivas y a modificar sus protocolos de actuación en los casos de feminicidio.

En uno de los puntos de la Sentencia de la Corte Interamericana, se reconoce el hostigamiento que han sufrido los familiares de las víctimas, tanto por negligencia y omisión, como por conductas activas. De hecho, a lo largo de todos los años de lucha las organizaciones y sus líderes, han recibido ataques de intensidad variable que pueden interpretarse desde diferentes ángulos. Por un lado, su actividad ha trascendido las demandas personales y se ha convertido en un reclamo de justicia social, no solamente

en tanto las desapariciones y los feminicidios de las particulares a las que representan, sino en tanto las condiciones estructurales que han permitido un estado de cosas tal, que tiene como consecuencia el fenómeno sistémico de la violencia en contra de las mujeres. Estas demandas, abrazadas por un sector más amplio de la sociedad Juarense, han tenido también un eco nacional e internacional, que obstaculiza el avance del proyecto de las clases dominantes.

Por otro lado, las demandas de los colectivos de mujeres, las estrategias que usan para posicionarse y el contenido de sus discursos, se contraponen con el régimen de género en Ciudad Juárez, y atentan contra el proyecto hegemónico pues –como expuse en el capítulo 4–, el régimen de género funciona como “núcleo consensual” para estabilizar todo el orden social, a partir del control de las mujeres. Si este control se pierde, peligra la ya de por sí frágil base consensual de la hegemonía en la ciudad de frontera. La dimensión de este problema para el Estado, puede medirse a partir de la reacción que se ha despertado en contra de las mujeres, no solamente desde el gobierno a través de todas las omisiones en el cumplimiento de sus obligaciones y de las amenazas a estos colectivos que tanto se han registrado en innumerables fuentes (Como en el Informe de AI, o la Sentencia de la CIDH ya citados), sino también por los aparatos que procesan los intereses de las clases dominantes, como el sector empresarial, e inclusive –fuera del marco de la ley– el crimen organizado, a quien se atribuye varios atentados en contra de las oficinas y de las propias activistas, como retomaré más adelante.

Las participantes de las organizaciones que buscan desaparecidas y reclaman justicia, particularmente aquellas que más denuncian violencia estructural, han sido criminalizadas, señaladas como agentes desestabilizadores que no se conforman con las conclusiones y resultados que la policía les presenta:

Esta pedagogía de la lucha ha desatado una segunda ola de crímenes de género: las madres mismas son blanco de la violencia represiva del Estado. La policía les dice constantemente que si quieren volver a ver a sus hijas, tienen que dejar de “andar haciendo escándalos en las calles” (Schmidt, 2007: 35).

También han sido víctimas de campañas de desprestigio, algunas de éstas dirigidas específicamente a la persona de lideresas destacadas⁸⁶, y orquestadas por medios de comunicación; han sido cooptadas, sufrido atentados en sus instalaciones, amenazas directas y agresiones como es el caso de Norma Andrade que ha sobrevivido a dos intentos de homicidio⁸⁷ y más trágicamente el caso de Marisela Escobedo Ortiz, que fue asesinada el 16 de diciembre de 2010 de varios disparos a quemarropa, en las mismas puertas del Palacio de Gobierno de Chihuahua mientras se encontraba en un plantón, exigiendo que capturaran al asesino confeso de su hija Rubí Marisol Frayre.

La crónica del curso social que entreteje la acción política de los colectivos, el discurso académico, la defensoría profesional de DDHH, la internacionalización de las luchas, los cambios discursivos del proyecto hegemónico y el proceso de subjetivación de las mujeres de Juárez, no llega hasta la actualidad de forma sistemática, en gran medida por la extrema complejización que ha sufrido toda la dinámica social en la frontera norte a partir de la llamada “guerra contra el narco” emprendida por Felipe Calderón⁸⁸ en diciembre del año 2006, en la que se desborda por completo la capacidad de dar cuenta de forma comprensible, de aquello que ha y sigue sucediendo.

En la actualidad, las organizaciones que surgieron para buscar y demandar justicia por sus hijas desaparecidas, siguen trabajando para erradicar la violencia en contra de las mujeres, y muchas de sus integrantes han destacado en la defensa de los DDHH a nivel nacional e internacional⁸⁹, han ampliado las miras de su lucha en la

⁸⁶ Por ejemplo, tenemos el caso de Norma Ledezma, sobre quien se orquestó un ataque mediático que la acusaba de desvío de fondos y amenazas a algunas de las madres pertenecientes a su organización, si no acataban sus designios. Sin embargo, Ledezma es una reconocida activista, respaldada por otras organizaciones, y ha rendido cuentas de su actuación públicamente.

⁸⁷ Actualmente, Norma Andrade tiene una bala alojada cerca del corazón, y ha tenido que refugiarse en la Ciudad de México con sus dos nietos (Los hijos de Lilia Alejandra), y vive permanentemente escoltada. Ver: Alcaraz Yetlanezi (2013) “El llamado desesperado de Norma Andrade”, *Revista Proceso*, 21 de junio. En línea: <http://www.proceso.com.mx/?p=345501> (vi: enero 2015).

⁸⁸ Calderón fue Presidente de México de diciembre de 2006 a noviembre del 2012. La llamada “Estrategia Nacional de Seguridad” (popularmente conocida como “guerra contra el narco”), ha desatado un conflicto armado de grandes dimensiones en diferentes áreas de influencia de los cárteles criminales en México, impactando terriblemente la población civil, y cuya cifra oficial de muertes relacionadas a este conflicto, ascendía en 2013 a 121 mil 683, de acuerdo con cifras del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). Ver: “Más de 121 mil muertos, el saldo de la narcoguerra de Calderón: Inegi”. En: *Revista Proceso*, 30 de julio 2013. En línea: <http://www.proceso.com.mx/?p=348816> (vi: enero 2015).

⁸⁹ Marisela Ortiz ha sido reconocida con el Premio de Derechos Humanos del Consejo General de la Abogacía Española (2008), proclamada ciudadana honoraria por el Ayuntamiento de Turín (2008), Norma Ledezma recibió el Reconocimiento de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (2010), Lucha Castro recibió el Premio 2003 a la Mujer del Año, de Ciudad Juárez, y el Premio Internacional de Derechos Humanos 2011 de la Asociación Pro Derechos Humanos de España, entre otros.

comprensión de un fenómeno sistémico de dimensiones globales que se manifiesta de formas diversas; pero sobre todo y ante la desoladora realidad que azota vastas regiones de México en estos momentos, han funcionado como red social capaz de apoyar y canalizar las demandas surgidas a partir de las desapariciones forzadas y ejecuciones de civiles (hombres y mujeres) en el marco de esta “guerra contra el narco” prestando también su experiencia acumulada en el territorio jurídico, estratégico y comunicacional de manera más amplia, como se refleja en las páginas de internet y las nuevas sinergias que han conformado, como la Red Mesa de Mujeres (<http://www.mesademujeresjuarez.org/index.php>), o las propias NHRC y JPNH.

7.4. Procesos de subjetividad, autorrepresentación y resistencia

Hay pocos trabajos que se enfoquen específicamente en la formación subjetiva que traza la trayectoria de la subalternidad hacia la resistencia que han seguido las mujeres que en Ciudad Juárez se organizaron en torno a los asesinatos y desapariciones de sus hijas y familiares. Existen por supuesto los recuentos de sus acciones, testimonios, entrevistas y el seguimiento desde distintas perspectivas que recogen la lucha, los procesos sociales que se han desencadenado gracias a estos movimientos y los logros obtenidos a lo largo de tantos años. Muchos de estos trabajos abordan de manera implícita el aspecto pedagógico de la resistencia, o las transformaciones personales que han experimentado algunas de estas mujeres al verse arrojadas en una escena pública hostil, y también la importancia que ha tenido su encuentro con organizaciones, académicas, y otras mujeres en circunstancias similares con las que han podido establecer una acción política común —y las enormes dificultades de estos procesos—. Hasta publicaciones más recientes, la academia ha comenzado a abordar como objetivo de investigación directo el aspecto de la subjetividad política, sus ejes de representación, y los elementos discursivos que dan cuenta de estos procesos.

Patricia Ravelo, incursiona en “la construcción de subjetividades como estructuras de significado” (Ravelo, 2010: 35), a través del análisis discursivo de numerosas entrevistas que realizó entre 2003 y 2004. En este apartado, dialogaré con Ravelo, basándome en las entrevistas que la autora cita, y añadiré otras entrevistas recogidas en distintas fuentes, como elemento de análisis.

Resulta evidente que la maternidad es un eje simbólico sin el cual es imposible interpretar la lucha de las mujeres en Ciudad Juárez. No solamente en términos de desapariciones y feminicidios, sino prácticamente en todas las dimensiones de la organización femenina que demanda derechos de diversa índole. La organización social que ha irradiado en torno a la maternidad de quienes buscan y exigen justicia para sus hijas, es mucho más amplia que la exigencia particular de estas mujeres como individuos. Lo que ha sucedido resulta desconcertante desde la lógica hegemónica patriarcal que enfatiza la división público-privado, identificada por varias autoras como una de las políticas del régimen de género en Ciudad Juárez, pues la relación madre-hija es la relación privada por excelencia, en tanto ambas figuras se localizan en el ámbito de lo doméstico: la pérdida de una hija, para una madre, sería una pérdida de naturaleza personal. En este orden de cosas, serían en todo caso los padres o los esposos, los legítimos representantes de sus hijas/esposas en la esfera pública, quienes para empezar, deberían ser los proveedores del sustento, evitando que las mujeres tuvieran que salir a la calle a buscarse el pan, como hemos visto que implica la relación discursiva obrera-prostituta, en un evidente cruce de clase y género.

Aquí, se evidencia la manera en la que el contenido simbólico de la maternidad está en disputa: si bien su uso estratégico es algo que permitió a las mujeres de Juárez organizarse y salir como un colectivo articulado a buscar y reclamar justicia para sus hijas, también han enfrentado la condena por ocupar el espacio público que no les corresponde: ¿Dónde están los padres de las chicas, o sus esposos para pedir justicia por ellas? Si las asesinadas y desaparecidas no estaban bajo el resguardo masculino, esto es prueba precisamente de su baja calidad moral, y también de la propia irresponsabilidad de las madres, según los dichos ampliamente registrados⁹⁰ de gobernadores del Estado, procuradores de justicia, Ministerios Públicos y funcionarios de todo tipo.

⁹⁰ La culpabilización que hacen diversos funcionarios a las madres por la desaparición de sus hijas, es un hecho ampliamente denunciado y documentado por las propias organizaciones de mujeres, algunos diarios como "El Norte" o "La Jornada", y un sinnúmero de informes, trabajos periodísticos y académicos respecto a los feminicidios en Juárez. En la bibliografía de este capítulo, el hecho se menciona reiteradamente en los documentos de Amnistía Internacional (2003), Washington (2005), Monárrez y Tabuenca (2007), González (2002).

En el citado trabajo de Patricia Ravelo, la maternidad es un aspecto clave que emerge como significativo primordial, pero enfocado en términos de su efecto como discurso dominante, y no como elemento disruptivo: “De acuerdo con el discurso dominante, ellas (las madres) deberían sobrellevar la carga de su culpabilidad por haber fallado cumplir con su rol social de ser buenas madres” (Ravelo, 2010: 41). En sus entrevistas, la académica encuentra la culpa como un sentimiento interiorizado y como un factor de presión externa propio del discurso hegemónico de la maternidad: ¿hubieran podido prevenir el asesinato de sus hijas? Como hemos visto anteriormente, la “maternidad culposa” es una forma de control social sobre las mujeres, que las responsabiliza del bienestar de los demás (particularmente sus hijos y sus dependientes) al mismo tiempo que se restringe su participación pública; sin embargo igualmente la paradoja está allí, tal como la describe Antonio Gramsci en el pasaje citado respecto a su vida y el inicio de su subjetividad política, lo que él llama “rebeldía” (capítulo 3 de esta tesis), y tiene que ver con el momento de inflexión en el que un sujeto experimenta un cambio de conciencia frente a la subalternidad:

La violencia que estos sujetos experimentan en su vida diaria, paradójicamente ha transformado su visión de mundo, por medio de estimular sentimientos de fuerza y dignidad, así como de resistencia y voluntad de luchar por la justicia. Entre ellos, muchas mujeres se han convertido en capaces de pensar por sí mismas, y han comenzado también a cuestionar la autoridad en un intento por transformar su entorno para mejor (Ravelo, 2010: 38).

Ravelo encuentra que para muchas mujeres, el sufrimiento de perder una hija es resignificado a través de la lucha, y que por medio de la ayuda mutua y la articulación con otros actores sociales (incluso actores globales, con quienes no se conocen) se produce la sensación de pertenencia y reivindicación que les permite seguir adelante (Ravelo, 2010: 38-39): “Ahora con la ayuda de otras mujeres, estoy aprendiendo que tengo derechos y que puedo luchar” (Señora Carmen Villegas, madre de Míriam Gallegos Villegas, en Schmidt, 2007:35).

La solidaridad experimentada por madres y familiares en las actividades de divulgación de su testimonio en diferentes partes del mundo (auspiciadas por la articulación que algunas de ellas han establecido con ONG internacionales), a menudo hace referencia a otras mujeres que se acercan a ellas identificadas con su sufrimiento

a través de la maternidad, y por medio de esta vínculo se han convertido en activistas y denunciantes del problema del feminicidio en Juárez y en México. Ravelo reflexiona sobre las formas de articulación local-global que se activan cuando las mujeres de Juárez establecen vínculos políticos con organizaciones de mujeres internacionales que se solidarizan con su causa (Ravelo, 2010: 41), y el vínculo emocional, racional y moral que cohesiona estas articulaciones. Tanto en Ravelo como en otras crónicas de los encuentros entre las mujeres de Juárez y mujeres de organizaciones internacionales (Aikin, 2011), “la maternidad” es a menudo un elemento vinculante que despierta sentimientos de solidaridad. Esta cuestión me parece interesante, puesto que si desde el discurso hegemónico la categoría de “madre” ubica a las mujeres dentro del marco de lo privado, “la maternidad” puede ser utilizada políticamente como vía de articulación para exigir justicia. Sin embargo, hay que mencionar que a nivel local en Ciudad Juárez, la maternidad no ha sido siempre un vínculo de solidaridad entre mujeres, y a menudo prevalecen los intereses de clase, y los estereotipos difundidos por las clases hegemónicas respecto a las mujeres obreras.

Como hemos visto en el capítulo 3, la “dirección consciente” es una de las condiciones indispensables para emprender el camino a la emancipación de acuerdo con el programa marcado por Gramsci; en la articulación entre las emociones, la colectividad y el horizonte utópico de la justicia, Ravelo describe precisamente los elementos del circuito de transformación subjetiva que denota el surgir de esta dirección consciente:

Su participación como sujetos capaces de controlar su propia historia, subraya tanto su individualidad como su enfoque colectivo. Esto es, en posicionarse a sí mismas dentro de una realidad social específica, participan en la construcción de emociones en las que la idea de futuro, o de lo que es posible, empodera a estas mujeres. La justicia, como proyecto utópico, es el principio que condiciona los sentimientos de estas mujeres y su voluntad para luchar (Ravelo, 2010: 43).

Ravelo encuentra que en algunas de estas mujeres, como Norma Andrade, Paula Flores o Rosario Acosta, la subjetividad individual ha dado un salto hacia el entendimiento de una forma de intersubjetividad que se construye en torno al objetivo común de la justicia, y se proyecta de maneras diversas en la escena pública: no solamente en tanto justicia jurídica para su caso particular, sino en tanto justicia social, en el entendimiento

expreso de que la desaparición y el asesinato de sus hijas obedece a una lógica sistémica, que las ha llevado a luchar por cambiar las condiciones bajo las cuales este sistema opera en primer lugar.

Por medio de contar su historia, la de sus hijas y exponer públicamente todas las injusticias y humillaciones a las que han sido sometidas, estas mujeres llevan su sufrimiento individual a la esfera pública, y el intercambio con los otros –positivo y negativo– produce nuevas formas de subjetividad que resignifican su maternidad, distanciándola de las formas hegemónicas de maternidad. Uno de los casos paradigmáticos de esta dialéctica y las repercusiones en formas de transformación social más amplias, se encarna en la persona de Paula Flores (ver Anexo 2), quien a partir del asesinato de su hija Sagrario Gonzáles Flores en 1998, ha dedicado su vida a mejorar las condiciones de la colonia Lomas de Poleo, barrio marginal en el que habitan muchas trabajadoras de la industria maquiladora, en circunstancias verdaderamente desventajosas. Allí, Paula Flores, a través de la fundación que lleva el nombre de su hija y que se sostiene de donaciones particulares no relacionadas con el Estado, logró fundar una guardería infantil en 2002, que acoge a 250 niños menores de seis años. En este lugar, se imparten además talleres de capacitación para mujeres, y opera como centro social que asesora respecto a la violencia de género. El proyecto de la fundación que ha sido apropiado por la comunidad, promueve la autogestión, la formación de sujetos políticos y el pensamiento crítico (Báez, Ramírez y Ramírez, 2010).

Como ya ha quedado esbozado, el problema de la representación en términos de la definición de los sujetos y su posición social desde el régimen hegemónico, así como la necesidad permanente de intermediación ante el Estado, es una constante en el caso de Ciudad Juárez, y de allí que la resistencia de las organizaciones de las madres y familiares de las desaparecidas y asesinadas, tenga como piedra angular la lucha por autorrepresentarse; hablar desde un lugar de enunciación propio, y encontrar la manera de ser escuchadas a través de implementar una estrategia comunicativa; ya sea por una mediación elegida, ya sea por un acto de irrupción, o ya sea a través del uso subversivo del sistema de significados. La búsqueda sistematizada y las demandas articuladas a la autoridad exigiendo las investigaciones pertinentes, no se explican como el mero tránsito de un cuerpo doméstico al espacio público de la administración de justicia. Es también el acto simbólico de traslación del luto privado a la denuncia –necesariamente

política— de un fenómeno de violencia sistémica en contra de las mujeres. Siguiendo el trabajo de Melissa Wright (2007), este movimiento ha implicado en cierta forma hacer de los cuerpos particulares de sus hijas —ausentes o encontrados— cuerpos expuestos al escrutinio público, susceptibles de ser apropiados por otros representantes. Este movimiento sin duda ha sido muy problemático para las propias madres, para algunas, el derecho a representar a sus hijas sigue siendo una cuestión particular producto de su vínculo privado materno-filial (Pérez 2005) Para otras, son sus hijas las que representan a todas las mujeres pobres, obreras y jóvenes de Juárez; han politizado la experiencia de su luto a través de un cambio de foco en el acto de la representación. El hecho de que las mujeres que buscaban a sus hijas se hayan trasladado del espacio doméstico al espacio público de la impartición de justicia, cobró una relevancia incómoda para las autoridades de Juárez en los momentos de articulación de lo individual a lo colectivo, y de lo local a lo internacional. Como ya expuse, la estrategia del Estado consistió en desacreditar su capacidad para representarse a sí mismas y a sus hijas, como madres, estas mujeres son patriarcalmente definidas como a-políticas, incapaces de ejercer la representación de sus hijas ni la propia, y por ende; son las ONG, “las feministas extranjeras” u otros “oscuros intereses”, quienes las manipulan para “desestabilizar” Ciudad Juárez.

La subjetividad maternal, como señaló Marcela Lagarde en su concepto de “madresesposa” (ver capítulo 6) construida como ser “para el otro”, plantea una lectura problemática respecto a las motivaciones que impulsan a estas mujeres a dedicar y arriesgar su vida buscando justicia para sus hijas:

Solo sé que no te pude defender de tus asesinos, que no estuve en esos momentos que me necesitaste, que no pude cerrar tus ojos por última vez y tomar tus manos entre las mías, para encaminarte al viaje sin retorno. Si tan solo hubiese podido estar ahí, sin pensarlo mi sangre y mi vida la hubiera dado por la tuya. Hoy no estás físicamente, pero tu esencia permanece en mí, más fuerte que nunca. Por eso ante esta tumba te pido perdón y reitero mi promesa. No dejaré de luchar por esta causa, lucharé hasta el final, no importa cuántas batallas pierda y vaya perdiendo partes de mi corazón, no importa que mis sentimientos se marchiten, lucharé por esta causa hasta el final. Creo profundamente en un mundo mejor y es para mí un bien más real que esta miserable quimera que nosotros devoramos y llamamos vida, lo creo con toda la fuerza de mi convicción y después de tantas luchas, tantas pruebas y tantos estudios, este es el consuelo de mi alma (Ledezma, 2010).

El elemento del sacrificio y la culpa, presente en muchos de sus discursos, nos obliga a interrogarnos si el activismo de las madres es un imperativo del discurso hegemónico que las convierte nuevamente en víctimas, o es una forma estratégica de legitimación que les permite articularse, obtener apoyos y funcionar como plataforma que transforma la exigencia de justicia particular en la exigencia de justicia social, y desestabiliza la posición subalterna:

Es por ella, pero es por todas las hijas de las demás mujeres de México... porque al Estado mexicano hace rato que la vida de las mujeres no le importa, entonces seremos nosotras las que digamos, hasta la muerte, que sí valemos, que nuestras hijas merecen un país seguro. Yo sé quién es el asesino y no voy a quedarme callada (Escobedo, 2010).

Como ya señalé párrafos arriba, Marisela Escobedo fue asesinada cuando reclamaba justicia, y sus palabras citadas resultaron trágicamente proféticas. Su vida había sido amenazada anteriormente, y como ella misma afirmó, eso no sería suficiente para que renunciara en su reclamo. La lectura de esta decisión en la que Marisela es consciente del peligro que corre, en el marco del debate de la representación, recuerda forzosamente al punto de partida que tomó Gayatri Spivak en *Can the Subaltern Speak?* (2009: 98-99) donde describe la manera en la que las mujeres viudas de la India se arrojaban a la pira funeraria de su marido en el llamado rito *sati*, y como estos actos de inmolación eran representados oportunistamente por los invasores coloniales como un acto de barbarie –prueba de la necesidad de imponerles la civilización occidental– y también por los nacionalistas indios, reivindicado como un acto tradicional de sacrificio voluntario. Spivak denuncia la supresión de la voz de las viudas, en lo que llama “violencia epistémica” (ver capítulo 3), sobre la que establece su noción de subalternidad: el no tener una posición válida de interlocución, el estar permanente e irremediablemente mediado por la interpretación interesada del otro. En este sentido, toda lectura que pretenda interpretar los actos de aquellas mujeres que dan su vida (a veces literalmente como Marisela Escobedo) buscando a sus hijas desaparecidas en Ciudad Juárez, en relación con la categoría de maternidad, resulta problemática. Sin embargo, a diferencia de las viudas del rito *sati* descrito por Spivak, las palabras de las madres de Juárez nos llegan afirmando su voluntad como acto reflexivo y libre, cuya interpretación en el marco de esta tesis, se ubica en aquello que para Gramsci es la raíz

de la subalternidad: la tensión permanente entre la sumisión y la resistencia, y la manera en la que dentro de una lógica patriarcal que construye una maternidad sacrificial, enfocada en *ser para los otros*, encierra también la posibilidad de plantear la confrontación con elementos distintos, que configuran la subalternidad femenina como la producción de contra discurso respecto a la división público-privado, y el combate a la hegemonía patriarcal que estigmatiza –al mismo tiempo que exige– la presencia de las mujeres en la fábrica y las calles. Desmontar la cadena de producción simbólica que asimila obreras con prostitutas y prostitutas con carne de feminicidio ha sido un trabajo constante de estas mujeres y sus organizaciones:

...Las activistas de Ni Una Más están renovando el significado de la mujer pública como sujeto. En palabras de Judith Butler (1993)⁹¹, ellas están “resignificando” el sujeto de la mujer pública, y en el proceso están trastocando las jerarquías dentro de la familia, la economía y la política, las cuales han dependido de la reproducción de un sujeto femenino excluido del espacio público. En vez de sujeto descalificado en el ámbito público, por su presencia es ese espacio, en Ni Una Más la mujer pública representa a aquella que conoce sus derechos democráticos y exige que su gobierno los respete (Wright, 2007: 78).

Esta resignificación, es uno de los grandes ejes de la transformación social juarense. A más de 20 años de lucha, sin duda la perspectiva ha cambiado, como ha cambiado el discurso de las autoridades gubernamentales y de los medios masivos de comunicación, que han incorporado la presencia de las mujeres en el espacio público, como su derecho ciudadano, así como la postura del Ejecutivo Federal, que ha tenido que asumir su responsabilidad y emitir mensajes que contrarresten la postura inicial de las autoridades locales que gracias a la movilización y articulación de los familiares y organizaciones de mujeres en Juárez, han impactado en el prestigio internacional de México. Particularmente, a partir de la interposición de la demanda del caso "Campo Algodonero" ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, el Estado mexicano, asumió las investigaciones. Si bien ya se habían iniciado las acciones jurídicas para atraer las actuaciones de los Ministerios Públicos locales al ámbito federal, al verse directamente implicado en el proceso jurídico internacional, el Estado tuvo que asumir sus responsabilidades, y cambió radicalmente el discurso, en lo que de acuerdo con las

⁹¹ La autora está haciendo referencia a: *Cuerpos que importan* (2010), citado en la bibliografía.

organizaciones que dan seguimiento a estas actuaciones es una política de simulación, si bien de cualquier manera las autoridades se han visto forzadas a modificar muchas de las prácticas que re-victimizaban a las desaparecidas, asesinadas y sus familias, así como han modificado sustancialmente la estrategia de culpabilizar a las víctimas o relacionar su desaparición y muerte con su ocupación del espacio público. Luego de emitida la Sentencia condenatoria de la Corte Interamericana, se creó la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (CONAVIM), y como parte de esta misma sentencia, al inaugurar el Memorial Campo Algodonero (07/11/2011) por las víctimas de feminicidio, el Subsecretario de Asuntos Jurídicos y Derechos Humanos, Felipe Zamora Castro, afirmó lo siguiente en su discurso:

Asumimos con responsabilidad ante estos hechos lamentables (sic) y nos haremos cargo de reparar en la medida de lo posible el daño causado a las familias y al mismo tiempo trabajar para seguir construyendo una cultura de respeto hacia las mujeres y contribuir a que las causas que originaron las agresiones en su contra en todos los niveles y especialmente los que derivaron en feminicidios... En noviembre de 2001 fueron encontrados en este lugar las jóvenes que hoy honramos. Durante estos 10 años y aún antes el Estado en su conjunto ha incurrido en diversas violaciones de derechos humanos, es por ello que el día de hoy en cumplimiento a la sentencia dictada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso Campo Algodonero contra México, el Estado Mexicano reconoce su responsabilidad (Zamora, 2011).

Aunque el cambio de discurso es significativo y gracias a la lucha articulada de las mujeres, Ciudad Juárez cuenta ahora con investigadores calificados y e instalaciones forenses adecuadas, el problema del México actual rebasa las posibilidades de hacer efectiva la garantía de justicia, y la voluntad política es insuficiente para instalar el estado de derecho en un espacio que ha perdido por completo la capacidad hegemónica. Sin embargo, la percepción social de las obreras y de los grupos organizados de mujeres en la defensa de todo tipo de derechos y mejoras en sus condiciones de vida se ha transformado profundamente: las mujeres han conquistado el derecho al espacio público como lugar legítimo y propio, si bien el contexto de violencia en las fronteras se ha agudizado en forma tal que el espacio público es peligroso para cualquiera, independientemente de su condición social o de género. Por otro lado y como señala Olga Aikin, el trabajo de los colectivos de mujeres en Juárez y la

vinculación internacional que lograron, posicionó el feminicidio en la agenda regional, sentando un precedente que “está sirviendo como marco político y social de análisis de la violencia extrema contra la mujer en otras partes del mundo” (Aikin, 2011: 279). La lucha emprendida desde Ciudad Juárez, ha puesto al descubierto y visibilizado un fenómeno de violencia generalizada en contra de las mujeres, que azota todo el país, pero también ha producido la articulación y organización social de mujeres en México, la creación de políticas públicas y leyes (aunque de difícil aplicación), así como la producción de herramientas teóricas y conceptuales que permiten nombrar este fenómeno y atacarlo en su complejidad.

7.5. Conclusiones de capítulo

En un espacio de frontera como el de ciudad Juárez, suceden dos fenómenos relacionados: por un lado, se desdibuja el Estado gobierno y se fragiliza la hegemonía, con lo que a fin de estabilizar las condiciones sociales, las clases dominantes refuerzan el consenso masculino transclase utilizando el cuerpo de las mujeres pobres como mano de obra barata, garantizando el acceso sexual, o como territorio de apropiación. Por otro lado, se descomponen las narrativas que valoran a las mujeres como productoras materiales y simbólicas de la nación, particularmente en el caso de las obreras, que al ocupar el espacio público y ser en su mayoría migrantes (atraídas por la oferta laboral de la maquila), son desvalorizadas y representadas como prostitutas fuera de toda forma de respetabilidad, según la lógica patriarcal. En su forma más extrema, la violencia física y simbólica que se produce de la conjunción de estos fenómenos se expresa como feminicidio.

En este marco, surgen colectivos de mujeres que se articulan en busca de justicia para las asesinadas y desaparecidas, pero también para la transformación de las condiciones estructurales y los discursos que reproducen y perpetúan esta lógica que pretende establecer un consenso hegemónico basado en la subalternidad de las mujeres. Este movimiento de lo privado a lo público, de la subalternidad a la resistencia, se da como una acción autoreflexiva que transforma la propia subjetividad en tanto se imbrican los elementos que permiten aprender de la experiencia de la lucha, de la articulación con otros actores, y de la sustitución del contenido simbólico de aquellos elementos discursivos que –como la maternidad pasiva– han sido producidos y

diseminados por los aparatos hegemónicos para mantener su subalternidad. Este movimiento, como bien lo señalaría Gramsci de acuerdo a sus observaciones sobre la ruptura de la subalternidad (ver capítulo 3), es apenas una fase germinal que podría quedar tan invisible como un trazo en el agua; muchas fuerzas de interés entran en la tensión generada por la fragilidad hegemónica en Juárez, la debilidad del Estado gobierno; y estas mujeres pobres como víctimas potenciales o como víctimas consumadas –las madres y por medio de su representación, las hijas desaparecidas y asesinadas– son el eslabón más débil en el actual proceso de descomposición y reconstitución social. Sin embargo, son también estas mujeres las que han encontrado maneras de articulación inéditas en este contexto, y las que han emprendido ya un camino que trabajosamente se abre paso como una forma de liderazgo moral e intelectual, una forma de dirección consciente que apunta al cuestionamiento más profundo de las relaciones de dominación (capitalistas, patriarcales) ejercidas a lo largo de todo este capítulo traumático de la historia de Ciudad Juárez, que se extiende a toda la región latinoamericana afectada por el feminicidio. El trabajo de las mujeres organizadas de Juárez ha permitido comprender y denunciar aquello que antes era comprendido como caso aislado y crimen personal, como fenómeno sistémico producto de la subalternidad de las mujeres y del resquebrajamiento de la hegemonía de los Estados latinoamericanos frente a fuerzas de crimen organizado transnacional y poderes económicos fácticos, especialmente en territorios vulnerables como las fronteras.

CAPÍTULO 8

LAS “PATRONAS” DE VERACRUZ

En este capítulo abordo el caso del colectivo de mujeres llamado las “Patronas, de Veracruz, en México. Desde hace 20 años este colectivo de mujeres campesinas se ha dedicado a defender los derechos de los migrantes centroamericanos sin documentos que atraviesan México en su intento por llegar a Estados Unidos de América, montados en el tren conocido como “la Bestia”. La labor de las Patronas ha llamado la atención mundialmente en los medios de comunicación, y ha llevado su mensaje expresado con palabras sencillas, pero muy crítico del sistema económico que obliga a miles de personas a migrar, en México y en otros países, al mismo tiempo que las criminaliza. La actividad de las Patronas ha resultado en un interesante fenómeno social que sigue cobrando fuerza y creando redes de solidaridad en favor de los migrantes.

Existe poco o ningún trabajo académico en relación a este colectivo, pero una abundante producción de artículos y reportajes en internet, en medios masivos de comunicación, documentales, y referencias a su labor en las redes sociales y las fuentes que ellas mismas administran. El 13 y 14 de febrero de 2015, acudí a Amatlán de los Reyes en Veracruz, para el festejo de los 20 años del nacimiento del colectivo de las Patronas, donde pude entrevistar a sus integrantes, y otros personajes que han sido importantes en su trayectoria. Por esta razón, parte del presente capítulo refiere a información testimonial, recuperando el planteamiento establecido en el capítulo 3, respecto al lugar de enunciación del sujeto como espacio privilegiado para dar cuenta de su propia experiencia.

Para este proyecto de tesis, el caso de las Patronas tiene relevancia en tanto que refiere a varios aspectos que son fundamentales en el presupuesto de este trabajo, en relación con el proceso de construcción de una subjetividad femenina que al mismo tiempo que politiza el espacio doméstico de la cocina, cuestiona el proyecto dominante y ejerce un liderazgo moral allí donde el Estado ha perdido su hegemonía, incapaz de procesar los intereses de las clases subalternas.

En el primer apartado, contaré brevemente la historia de este colectivo y su contexto, la manera en la que describen algunos momentos clave para el surgimiento

de su subjetividad política, y los personajes que han colaborado en su formación. En el segundo apartado expondré la respuesta mediática que han obtenido y cómo estas formas de representación han influido en su identidad, pero más importante aún, la serie de relaciones que han sido posibles gracias a esta plataforma de difusión de su imagen y sus ideas. En el apartado tercero, trabajo la idea de la cocina como un espacio femenino para hacer política y la manera en la que otras investigadoras han explorado la importancia de las cocinas rurales en México, como lugares de reflexión y agencia de las mujeres. El apartado cuarto trata sobre la teología de la liberación latinoamericana como “filosofía de la praxis” que informa el proceso de subjetividad política de las Patronas, y enmarca su reflexión respecto al trabajo que realizan y la manera en la que conciben su fe religiosa. El apartado quinto está dedicado a revisar en los discursos y declaraciones en entrevistas de las Patronas, como ellas mismas explican su proceso político, resumen sus aprendizajes y significan su persona y su lucha.

8.1. Las Patronas

Cada día, cientos y a veces miles de migrantes centroamericanos sin papeles cruzan el territorio mexicano intentando llegar a la frontera norte y cruzar a Estados Unidos de América (EUA). Cualquiera que sea su ruta, el camino de los migrantes está lleno de peligros: abusos en los cobros de productos o servicios, las autoridades corruptas del Instituto Nacional de Migración los extorsionan, a menudo son víctimas de las redes de tráfico de personas y el crimen organizado. Muchos de ellos montan en el tren de carga y viajan sosteniéndose en las plataformas entre los vagones, o en el techo. El tren rara vez se detiene, y subir y bajar de él es sumamente peligroso pues se corre el peligro de lesionarse seriamente. Las amputaciones y la muerte son riesgo común, además en el tren a menudo hay asaltos por parte de pandillas, suceden abusos sexuales o se dan ataques de los cazadores de migrantes. Por esta razón, al tren que hace el camino hacia el norte, se le conoce como “La Bestia”.

Uno de los lugares de paso de “la Bestia”, es Guadalupe de la Patrona en el municipio de Amatlán de los Reyes, Veracruz. “la Patrona” es un pueblo dedicado al cultivo de la caña de azúcar y el café, que se extiende a lo largo de la vía del tren, cerca de un cambio de vía, por lo que es relativamente fácil descender o abordar el tren cuando se detiene a hacer la maniobra, aunque esto no siempre sucede.

A principios de 1995, un colectivo de mujeres inició una actividad que hoy es reconocida nacional e internacionalmente: comenzaron a alimentar a los migrantes arrojando bolsas de comida y agua mientras el tren estaba en marcha. La historia de esta labor tiene dos momentos cruciales que son a menudo citados⁹² como detonadores:

El primero es cuando una mañana de febrero de 1995 las hermanas Rosa y Bernarda Romero Vázquez se encontraban andando del centro del pueblo a su casa con las bolsas de la compra llenas de pan y leche para desayunar con su familia, y se detuvieron ante la vía del tren a esperar su paso para poder cruzar. Al paso del tren, desde un vagón lleno de gente escucharon una voz: “madre, ayúdenos tenemos hambre (Vázquez, Leonila, 2013)”, y luego súplicas parecidas desde los vagones subsiguientes, así que las mujeres arrojaron la bolsa de pan a las personas en el tren. Al llegar a su casa sin el desayuno, contaron lo sucedido a Leonila Vázquez, su madre. Doña Leonila aprobó la acción de sus hijas, y convocó a una reunión en la que las mujeres de la familia decidieron –con sus propios recursos– alimentar a tantas personas a bordo del tren como pudieran, lo cual hicieron a partir de ese día.

El segundo evento sucedió dos años después, en 1997 según recuerda Norma Romero Vázquez, una noche ya de madrugada una vecina cercana a las vías del tren tocó a su puerta para pedirle auxilio: habían acuchillado a un muchacho en el tren. Norma tomó la camioneta de su esposo, y cuando llegó junto al tren presenció como los que ayudaban al hombre lo bajaban sin camisa, ensangrentado con los brazos abiertos: “Cuando vi como lo bajaban se me figuró un Cristo negro. Era una señal de que ése era el camino” (Romero, 2013). Lo subieron a la camioneta, Norma lo llevó al hospital. En aquella época, ayudar a los migrantes era peligroso pues existía el riesgo de ser acusada de tráfico de personas. El joven sobrevivió y poco tiempo después fue a buscar a Norma con un regalo: un Cristo negro. “Me dijo que era en agradecimiento por salvarle la vida, y que estaba seguro de que si (el Cristo) se quedaba conmigo yo iba a ayudar a más gente” (Romero, 2013). Cuando construyeron el comedor y el albergue, Norma hizo un

⁹² Respecto a estos dos momentos, existen diferentes versiones aunque con contenidos muy similares, en las narraciones sobre el nacimiento de las Patronas como colectivo. La misma Norma Romero, la cara actualmente más visible de la organización, a menudo hace referencia a alguno de estos dos hechos que suelen evocarse en casi cualquier documento que da cuenta de su historia.

altar y puso allí el Cristo, para ella, es “un recordatorio permanente del sufrimiento y la necesidad de cientos de mujeres y hombres migrantes” (Romero, 2013).

Al inicio, las mujeres sabían que las personas en el tren se dirigían a la frontera norte para intentar cruzar y trabajar “del otro lado”, igual que muchas personas en Veracruz, pero no sabían que eran centroamericanos. Fue hasta que los migrantes comenzaron a bajar para pedirles ayuda, que conocieron sus historias de vida y supieron que venían de países como El Salvador, Honduras, Nicaragua, etc. Este momento es a menudo citado por las Patronas como un parteaguas en su trabajo porque no se imaginaban la terrible situación que muchos migrantes habían padecido en sus lugares de origen, tampoco lo que habían sufrido en México, ni que entre los migrantes se había extendido el rumor de que ellas habían salvado varias vidas y les podían ayudar. En varias entrevistas, las Patronas han expresado que a partir de que conocieron el origen de los migrantes, decidieron investigar más qué estaba pasando y se dieron cuenta que era un problema mayúsculo, que había situaciones de mucho peligro, que tenían que capacitarse mejor, pues ya no bastaba con “ofrecer un taco” (Vázquez, 2015).

Desde 2004, la “caravana de madres de migrantes centroamericanos desaparecidos”, recorre México cada año, siguiendo la ruta migratoria. Buscan a sus hijos o cualquier dato que les pueda ayudar a encontrar su paradero. A partir de 2008, la caravana visita Amatlán en un encuentro con las Patronas, quienes llevan un registro detallado de los migrantes que descienden del tren o pasan a pie, muchos de los cuales auxilian. Al igual que ocurre a las mujeres del capítulo anterior, la maternidad es un poderoso vínculo solidario entre las Patronas y las centroamericanas que en su mayoría también son campesinas. Esta identificación con los migrantes y particularmente con sus madres es un aspecto fundamental de la identidad política de las Patronas, que como retomaré más adelante, se distingue por ser “de su clase para sí” (Gramsci, Q3, §48: 52).

La familia Romero Vázquez, vive agrupada en las tierras de su padre el señor Crisóforo Romero, que es campesino, aunque viven con dignidad, no les sobran los recursos. El esfuerzo de los primeros años de su labor llamó la atención de otros familiares y vecinos, porque las mujeres Romero Vázquez financiaban ellas mismas la comida, y la cocinaban rotativamente en sus casas. Luego se fueron uniendo a ellas otras mujeres del pueblo de la Patrona, llegando a ser hasta 22.

El método siguió siendo el mismo que Rosa y Bernarda habían utilizado: arrojar bolsas de comida al tren en marcha. Todos los días, las mujeres preparan alimentos que meten en bolsas de plástico, también reparten agua potable con la que rellenan botellas recicladas, que atan unas a otras con una cuerda. Cuando el tren se acerca, cargan todo en una carretilla y corren a las vías. Al paso del tren, van arrojando las bolsas y las botellas intentando que los migrantes las atrapen al vuelo. Como ya saben que ellas estarán allí, los migrantes se descuelgan lo más posible del vagón, para obtener el alimento.

La confrontación con el régimen patriarcal en el que viven las mujeres de Amatlán no se hizo esperar; finalmente, atender a los migrantes significó desviar recursos y atención de sus propias familias. Norma Romero describe así su contexto:

Vivimos en un entorno rural muy machista. Ellos nos miran con recelo y venir con nosotras sería como estar dominados por nosotras. A nuestros maridos incluso les meten en la cabeza cosas raras. Les dicen: “¿Qué hace tu mujer todo el día con unos hombres desconocidos?” Nosotras respondemos que vengán, trabajen con ellos y lo vean con sus propios ojos (Romero, 2014a).

Aunque no todas se encontraron con la oposición de sus esposos e hijos, de cualquier manera tenían que cumplir con su trabajo doméstico y atender a los suyos, antes que dedicarse a otras personas. Algunas sí encontraron un rechazo abierto a su actividad, y tuvieron que enfrentarse con el maltrato o la prohibición de continuar. Este fenómeno es una de las razones principales por las que algunas mujeres dejaron de colaborar en la organización, pero otras permanecieron y fueron acompañadas por sus compañeras en procesos personales que les han permitido sobreponerse al maltrato y tomar sus propias decisiones:

Aquí siempre las mujeres, todo nos dejan a nosotras aquí. Ahorita todo eso me cambió, desgraciadamente mucho tiempo me pasé pos haciendo comida para mi esposo y el esposo pues no, no valora para nada... Una da todo por estar bien y todo esto (el trabajo con las Patronas) me hizo pensar de otra manera, que una puede también, ser yo misma sin la necesidad de que esté aguantando, no por ser mujer y estar casada debe una dejarse estar pisoteando y a lo que el hombre diga.

Lo que aprendí yo es que como persona valgo mucho y no debo de aguantar tantas cosas, no voy a ser esclava del hombre. Los migrantes me valoran más, me dan un abrazo, me dan las gracias. El marido nunca dice ni gracias... Descubrimos cada una

de nosotras algo... descubrí que todo se puede si hay amor, sin amor nada (González, 2015).

Por otro lado, auxiliar a los migrantes no era bien visto por todos los miembros de la comunidad, pues en muchos sectores en México, existe recelo hacia los centroamericanos que buscan llegar a Estados Unidos, a pesar de que México también es un país expulsor de trabajadores. Cuando las Patronas comenzaron su labor la legislación mexicana no contemplaba este tipo de acciones como ayuda humanitaria, y existía el peligro de ser identificadas como colaboradoras de las redes de tráfico de personas que lucran con los migrantes⁹³, lo cual aumentaba significativamente la tensión y se convertía en la excusa de quienes intentaron frenar sus actividades.

Entre sus grandes opositores, encontraron al presbítero Julián Verónica, quién en 2013 incluso las acusó en la prensa local, de lucrar con su labor y de apropiarse de algunos de los bienes que les habían sido donados, a lo que las Patronas respondieron exigiendo una disculpa pública (veracruzanos.info, 2013). En realidad, el conflicto venía de tiempo atrás, porque las mujeres siempre se negaron a ser controladas por ninguna institución, y en algún momento, el párroco había pretendido ejercer un rol de liderazgo en la organización, lo que ellas no permitieron.

Sin embargo, mucha gente de su comunidad también les ha prestado apoyo y los comerciantes de la zona han sido invaluable donadores de toda clase de insumos y alimentos. Hasta la fecha, las Patronas se abastecen de donaciones únicamente particulares y se han resistido a recibir dinero del gobierno o de los partidos políticos. Tampoco han querido constituirse como Asociación Civil. De hecho, la mayoría de sus recursos se obtienen en especie y evitan al máximo los aportes en efectivo, ninguna cobra un sueldo.

Cuando el trabajo de las Patronas comenzó a ser conocido más allá de su comunidad a través de los documentales y reportajes que sobre ellas se han realizado – profundizaré sobre esto en un siguiente apartado–, sobre todo a partir del 2010, también llegaron los reconocimientos, las grandes donaciones y muchas generaciones de voluntarios, particularmente estudiantes universitarios que acuden a hacer su

⁹³ De hecho, en 2005 María Concepción Moreno Arteaga, “doña Conchi”, fue encarcelada bajo el cargo de tráfico de personas por alimentar periódicamente a los migrantes que pasaban por su pueblo. Fue sentenciada a 6 años, y luego liberada en 2007 gracias a la acción de organismos defensores de los Derechos Humanos.

servicio social⁹⁴. Esta plataforma, ha servido a las Patronas para difundir su labor y aprovechar los recursos sociales por medio de internet, a través de los cuales amplían su red solidaria, pues además de ayudar en la colecta de alimentos, trabajar en la cocina y arrojar la comida a los migrantes, los jóvenes apoyan con las redes sociales, el blog, los correos electrónicos y otras actividades de escritorio.

Un personaje clave en el desarrollo político de las Patronas, es la hermana Leticia Gutiérrez Valderrama religiosa de la congregación Scalabriniana, dedicada a la atención de los migrantes en diferentes partes del mundo. En 2007, luego de terminar sus estudios en filosofía social con especialidad en la movilidad humana por la Universidad Pontificia Urbaniana en Roma, Italia, a la hermana Leticia le encargaron la secretaría ejecutiva de la Dimensión Pastoral de la Movilidad Humana del Episcopado Mexicano. Leticia Gutiérrez comprendió la necesidad de que tanto religiosos como laicos comprometidos con los migrantes, trabajaran juntos y de manera estratégica. Entre los diferentes grupos había mucho recelo, y los sacerdotes que dirigían los albergues para migrantes no confiaban en ella, ni en el sector de la Iglesia que la había nombrado⁹⁵. La hermana Leticia, como las Patronas, tuvo que enfrentarse también al machismo de la Iglesia: por un lado sus superiores la consideraban “una simple secretaria” (Solalinde, 2015)⁹⁶, y por otro lado los que hacían trabajo eclesial de base la consideraban una extraña: “Somos parte de una institución totalmente machista, patriarcal. La hermana ha sido víctima de ese machismo, de esta estructura jerárquica tan escandalosa (González Castillo, 2015)”⁹⁷.

La estrategia de la hermana Leticia consistió en formar una red de organizaciones bien articulada que defendiera los derechos de los migrantes en bloque, se solidarizara

⁹⁴ Por ley, en México los estudiantes universitarios deben realizar un cierto número de horas de servicio social a la comunidad, que no es remunerado.

⁹⁵ En el apartado dedicado a la teología de la liberación, explicaré con mayor claridad las razones de la fragmentación de la Iglesia Católica en México, que es fundamental para comprender la alineación política de las Patronas.

⁹⁶ Alejandro Solalinde Guerra (1945) es sacerdote católico, destacado defensor de los Derechos Humanos, particularmente de los migrantes en México. En febrero de 2007 fundó el albergue “Hermanos en el Camino” en Ciudad Ixtepec, Oaxaca. Ha recibido varios reconocimientos por su labor, entre ellos el Premio Nacional de Derechos Humanos. Solalinde se ha enfrentado en muchas ocasiones con instituciones del gobierno, y con el crimen organizado, por lo que ha recibido múltiples amenazas.

⁹⁷ Tomás González Casillo “Fray Tomás”, es fraile Franciscano y dirige el albergue para migrantes conocido como “la 72” en Tenosique, Tabasco. Entre otros premios ha recibido el Premio Nacional de Derechos Humanos “Don Sergio Méndez Arceo”, e igual que Alejandro Solalinde su vida está en peligro constante debido a su labor.

mutuamente y utilizaran los recursos del Episcopado para hacer oír su voz y protegerse de las amenazas. Luego de las dificultades iniciales, la iniciativa tuvo éxito y el impacto político de la Dimensión Pastoral fue enorme: por primera vez había una plataforma que permitía denunciar abiertamente los abusos, y negociar con las autoridades migratorias. Las Patronas, invitadas por la hermana Leticia, se unieron a esta plataforma en 2010. A partir de sus encuentros con el colectivo, su labor cobra para ellas el cariz de la defensoría de Derechos Humanos, también es el momento en el que deciden profesionalizarse y darle un sentido nuevo a su quehacer (esta cuestión la retomaré más adelante en el apartado dedicado a la subjetividad).

En enero de 2013, un cambio de giro en la Conferencia del Episcopado Mexicano provocó la destitución de la hermana Leticia Gutiérrez. Su trabajo se había tornado muy subversivo y amenazante para las estructuras de poder afines a la jerarquía católica, como denuncian los sacerdotes que encabezan el trabajo de base con los migrantes (Gómez 2015). Tras su destitución, la hermana Leticia fundó el 2 de febrero de 2013 la llamada “Scalabrinianas misión para migrantes y refugiados” (SMR)⁹⁸, dedicada a atender y defender personas migrantes que han sido víctimas de violaciones a sus Derechos Humanos, a hacer trabajo político y de denuncia respecto a la situación de los migrantes en México. En el equipo de SMR, trabaja Leonila Romero González como coordinadora de vinculación. Leonila de 26 años y madre de dos niños, es nieta de doña Leonila Vázquez, y salió de Amatlán luego de sus años de experiencia como parte de las Patronas, primero para unirse al proyecto de la Pastoral de Movilidad, y luego al lado de la Hermana Leticia en esta nueva etapa (Gómez, 2015).

El 8 de abril de 2015, la red que se había conformado en la Pastoral de Movilidad Humana, decidió reagruparse en Colectivo de Defensores de Migrantes y Refugiados (Codemire), integrado por 28 albergues y organizaciones entre los que se encuentran las Patronas, y del que la Hermana Leticia fue nuevamente nombrada secretaria ejecutiva. El Codemire, surge como respuesta a la iniciativa del Plan Frontera Sur lanzado por el presidente Enrique Peña Nieto en julio de 2014, que pone a los migrantes en una situación de mayor amenaza y vulnerabilidad.

⁹⁸ La presentación del SMR, puede encontrarse en la siguiente liga: <http://lnx.scalabriniane.org/smr/wp-content/uploads/2013/10/Misi%C3%B3n-de-SMR.pdf>

Hasta la fecha, las Patronas han sido distinguidas con el “Premio Nacional de Derechos Humanos 2013”, entregado por la Comisión Nacional de Derechos Humanos. El “Premio Nacional de Acción Voluntaria y Solidaria del Gobierno de México”, y el Premio Nacional de Derechos Humanos “Don Sergio Méndez Arceo”, también en 2013. Durante la redacción de este trabajo, se promueve activamente su candidatura al Premio Princesa de Asturias 2015.

En febrero de 2015, las Patronas celebraron 20 años de labor y crecimiento. A la fecha, siguen preparando cada día raciones de alimento y agua para llevar al tren, aunque el número de indocumentados ha disminuido debido a la intensa cacería que el Plan Frontera Sur ha desatado en esa ruta. Ahora muchos migrantes llegan a la Patrona a pie, y otros eligen rutas distintas cada vez más peligrosas según ha recalado Norma Romero. Por esta razón, actualmente una buena parte de su labor se ha enfocado a denunciar este Plan Frontera Sur, alertar de sus consecuencias en los Derechos Humanos de los migrantes, y presentarse en todos los foros posibles para advertir a la sociedad mexicana de la situación de emergencia humanitaria en la que ya se ha convertido el cruce de la frontera sur a la frontera norte de México.

Aunque las mujeres que colaboran con el colectivo de las Patronas varían en número y algunas se integran ocasional o intermitentemente, el núcleo más constante se compone de las siguientes mujeres: María Karina Aguilar Romero, Bernarda Romero Vásquez, Daniela Romero Huerta, Guadalupe González Herrera, Leonila Vásquez Alvizar, Lorena Aguilar Hernández, María Antonia Romero Vásquez, Norma Romero Vásquez, y Rosa Romero Vásquez. Además, en la firma de sus comunicados a menudo figuran otras mujeres y algunos hombres quienes en ese momento particular colaboraban con ellas (voluntarios, parientes, migrantes, etc.).

8.2. Espejos y representaciones

Sin duda alguna, la subjetividad política de las Patronas está profundamente marcada por la mirada de los otros frente a su quehacer. Pocos, sino es que ningún otro colectivo en México dedicado a la ayuda humanitaria y defensa de los Derechos Humanos ha recibido tanta atención mediática como ellas⁹⁹. El título de “espejo” en el presente

⁹⁹ Por supuesto, el levantamiento zapatista de 1994, y luego su operación como frente zapatista ha contado con una excelente cobertura mediática que ha mantenido la atención a lo largo de todos estos

apartado, hace una obvia referencia al proceso reflexivo que produce la mirada del otro –y el mirarse en los ojos del otro– como detonante del proceso propio de subjetividad, pero en este caso, también como modelo de articulación con diversos actores, lo que dinamizó todo el proyecto de las Patronas más allá de ellas mismas.

Hasta 2005, la labor de las mujeres de Amatlán era conocida tan sólo por los migrantes que se pasaban información unos a otros, en algunos albergues de apoyo al migrante en otros puntos de la ruta y por las personas cercanas a su comunidad. En el año 2004, un pequeño grupo de estudiantes de Monterrey, llegó a su comunidad con una cámara no profesional para entrevistarlas. Venían desde el sur del país porque estaban haciendo un documental sobre la historia de María, una mujer migrante hondureña en su paso por el país, y sobre las condiciones que los migrantes centroamericanos tienen que sufrir en México para llegar “al otro lado”. María no había pasado por Amatlán, pero mientras los estudiantes filmaban el documental escucharon sobre estas mujeres en algunos albergues, y decidieron visitarlas.

En 2005 se estrenó “De Nadie”¹⁰⁰, y la breve participación de las Patronas llamó inmediatamente la atención de los espectadores y los medios: Un grupo de mujeres campesinas que alimentaban y protegían a los migrantes que pasaban por su pueblo. El filme consiguió varios premios –nacionales e internacionales– de gran importancia, y a partir de su éxito comenzaron las visitas y los acercamientos de entrevistadores, fotógrafos y también de otros colectivos enfocados en la defensa y auxilio a los migrantes.

Entre otras personas que conocieron a las Patronas en 2005, de los primeros llegó Javier García¹⁰¹, fotógrafo de medios que venía montado en “la Bestia”, haciendo un reportaje gráfico del tránsito de los migrantes. En aquella ocasión el tren se detuvo pasados varios kilómetros del pueblo para el cambio de vía, Javier decidió bajar para ir a visitar a las señoras que les habían arrojado comida. Cuenta que regresó hasta Amatlán

años, pero en el caso del movimiento indígena, esto obedece a una estrategia de comunicación muy bien elaborada.

¹⁰⁰ “De Nadie” (2005), Dirección Tin Dirdamal, documental sobre la migración en México, ganador de un premio Ariel (2005) y del *Sundance Film festival* premio del público en 2006.

¹⁰¹ Javier García trabaja para un periódico nacional de mayor circulación, pero realiza también trabajos independientes caracterizados por su compromiso social. Ha participado en la fotografía de varios documentales, y es reconocido por su compromiso y activismo en la Defensa de los Derechos Humanos. Su agencia de producción “Sacbé producciones” (<http://sacbeproducciones.com/>) divulga su trabajo y el de otros periodistas comprometidos.

andando al lado de la vía, que llegó agotado y sucio a tocar la puerta de la papelería que Tenía la familia Romero, justo al lado de lo que hoy es el comedor. No era lo usual en aquel entonces que alguien tocara a su puerta, pero le abrieron pensando que era un migrante, le ofrecieron de comer. Javier les explicó que no era migrante sino fotógrafo y les pidió que le dejaran hacer un reportaje. Durante algunos días, Javier participó de todas las actividades de las Patronas, preparación y lanzamiento de comida incluidos. Este fue el inicio de una larga relación que retomaré más adelante.

Los miembros del equipo que filmó “De Nadie” en su calidad de activistas, emprendieron diversas trayectorias con el fin de divulgar la terrible situación por la que pasan los migrantes indocumentados centroamericanos en México. Lizzette Argüello (guion), regresó a la Patrona en 2007 para proponer a las mujeres una proyección del filme en Amatlán:

Norma me platica cómo esperaban a que llegáramos y como sabían que volverían aquellos estudiantes. Dice que me recuerdan, pues fuimos los primeros en grabarles. Preguntaban por nosotros a quienes vinieron después, y aunque muchos aprovecharon la situación de una forma mediática, otros regresaron para hacer migas... Les hablé de lo mucho que se les apreciaba, de cuánto nos habían inspirado y de las ganas que tenemos de colaborar con ellas. También les hablé de cómo había recibido la gente su trabajo y de cómo muchos se acercaron para ofrecer ayuda. Norma, siempre tan sensible, asomaba unas lágrimas de la emoción que le causaba recordar aquel encuentro (Argüello, 2007).

La narración que hace Lizzette Argüello del momento de su vuelta, describe un proceso que me parece muy interesante para comprender la manera en la que las mujeres de la Patrona han tejido vínculos afectivos y articulaciones políticas con personas y actores sociales de toda índole. En el caso de este colectivo, entiendo que el aspecto emocional es indisociable de su práctica política (abundaré sobre esto más adelante), pues gracias a estos vínculos, en torno suyo se ha creado una red de acompañamiento sin cuya existencia sería imposible explicar a las Patronas como fenómeno social y agente político. En la narración de Argüello, es posible percibir la atmósfera de intimidad y cercanía que caracteriza a la interacción con las Patronas, frecuentemente evocada en muchos testimonios de periodistas, documentalistas, activistas y simpatizantes que las visitan:

Así pues, transcurrieron las horas en una intensa plática sobre lo que pensaban, quiénes habían venido, las historias que han vivido desde entonces, la idea de hacer la proyección del documental, y aunque al principio se habló sólo de pasárselo a sus amigos, la idea por sí sola fue fluyendo. La vida y esperanza que brindan, la indiferencia de otros, a veces de la misma Iglesia, motivaron paulatinamente a las mujeres a compartir este mensaje con otros: los vecinos, las comunidades que ya no tienen sino mujeres y niños, inclusive con aquellos que dicen que los migrantes son delincuentes, y a cuantos quieran escuchar... (Arguello, 2007).

A mediados de agosto de 2007, por primera vez se proyectó en Amatlán de la Patrona el largometraje “De Nadie”. A la proyección acudieron muchas personas del pueblo, y las mujeres del colectivo conocieron la historia de María, de su familia en Honduras, y se vieron a sí mismas en la pantalla. De acuerdo con el testimonio de Tania Molina Ramírez (2007), única crónica disponible en medios, aproximadamente 150 personas se dieron cita en el salón social de Amatlán, para ver la película:

...una gran mayoría eran mujeres, bien arregladas, alegres, abiertas, orgullosas de verse en pantalla grande (en este caso, una pared del salón), y, claro, que les hubiera encantado que durara más el capítulo dedicado a La Patrona. “Ya tenemos una idea más clara de lo que es Honduras... dijo Olga Martínez Galindo, de una de las familias más activas (Ramírez, 2007).

Tin Dirdamal, director de la película, comentó al público la manera en la que “De Nadie” había sido recibido en distintos lugares, y de las palabras de admiración y agradecimiento que despertaba la labor de las Patronas. Norma Romero, citada por Ramírez, comentó lo siguiente:

Estamos agradecidas, porque nos dio a entender que nuestra ayuda de algo puede servir. Si bien somos pobres, nuestro corazón, nuestra esperanza fue reconocida y nos sentimos más motivadas para seguir dando... ¡Ya ven que no estamos solas! (Romero, 2007).

Lizzette Argüello quería dar testimonio del momento en que las Patronas llevaban la comida a los migrantes, y la manera en la que habían perfeccionado su técnica. Así que junto con Javier García, regresó por temporadas a Amatlán, para filmar y conocer mejor a las mujeres. Grabaron el cortometraje documental “La Patrona” (2009), que en 5 minutos y prácticamente sin diálogo de por medio, retrata la preparación de la comida en las cocinas particulares de algunas mujeres, y luego la repartición de las bolsas con

comida –escena centrada en la persona de Doña Leonila– en la vía, al paso del tren, una escena cotidiana que en la comunidad de la Patrona se repite dos veces al día. El corto tuvo una difusión y reconocimiento extraordinarios en el extranjero y en México, desatando una respuesta social inmediata en todos los lugares donde se exhibió. Como narran García y Argüello, siempre al final de cualquier proyección la gente se acercaba a ellos buscando sumarse de alguna manera al proyecto de las Patronas.

En junio de 2008, por mediación de Javier García junto con el Centro Diocesano para los Derechos Humanos "Fray Juan de Larios", A.C., las Patronas salieron por primera vez de Amatlán, para presentar en Saltillo Coahuila, los filmes "De Nadie" y "La Patrona", y conocer la "Casa del migrante de Saltillo", conocida también como "Frontera con Justicia". Allí se encontraron por primera vez con Raúl Vera López, Obispo de Saltillo, quién había financiado parte de "de Nadie", y luego sería su gran aliado en la cruzada por los migrantes.

A estos dos documentales, han sucedido infinidad de reportajes, entrevistas, conferencias, viajes a foros, y visitas de voluntarios. Las mujeres de la Patrona se convirtieron en personajes públicos y para algunas de ellas, esta posición es incómoda y prefieren mantener un perfil bajo. Por otro lado, Norma Romero y su sobrina Leonila Romero se han preparado para hablar a nombre de sus compañeras, dar charlas y participar de las entrevistas.

"Llévate mis amores" (2014) es el primer documental dedicado enteramente a las Patronas, dirigido por Arturo González Villaseñor. En este filme, la cámara sigue a las mujeres integrantes de las Patronas en algunas de sus actividades diarias tanto de su vida particular como colectiva, entra a sus viviendas, las acompaña al cañaveral y las observa preparar enormes ollas con arroz mientras ellas van contando cosas de su día a día, de sus preocupaciones y de aquello que las rodea. La película refleja las condiciones de vida en Amatlán, la creciente dificultad para comer del cultivo de la caña de azúcar y el café, a pesar de que este último es uno de los productos más rentables para las transnacionales de alimentos. Esta circunstancia, ha precarizado a las familias que han buscado fuentes de ingreso alternativas o han migrado, también ellos, "al norte" como indocumentados. Todas las mujeres del colectivo tienen un pariente que se ha ido a trabajar a EUA.

Actualmente (abril 2015) se encuentra en postproducción otro documental titulado “La cocina de las Patronas”. En este largometraje dirigido por Javier García (mencionado anteriormente), se condensan 5 años de entrevistas y filmación en los espacios privados y comunitarios de las Patronas. Luego de participar como fotógrafo y productor del cortometraje “la Patrona” (2009), García decidió mudarse a Córdoba, Veracruz, para emprender el proyecto de documentar lo que sucede en el “kitchenspace” (este concepto es explicado en el apartado siguiente) de estas mujeres. Aquello de lo que hablan, su forma de hacer política al mismo tiempo que frijoles, y su lucha cotidiana. A lo largo de todos estos años que Javier García ha pasado al lado de las Patronas, ha sido incorporado por ellas y ha prestado innumerables servicios a la causa: a veces cocina, organiza eventos, acompaña en viajes, propicia encuentros, y es el fotógrafo oficial.

Respecto a los documentales y los reportajes, me interesa destacar que considero que la imagen ha sido un medio privilegiado para llevar el mensaje de las Patronas y despertar el sentimiento de empatía que la gente siente por ellas. Este lenguaje visual, resulta particularmente eficaz por el dramatismo de las escenas que capta: sus cuerpos de mujeres campesinas, recias, vestidas de forma humilde, con varios kilos de comida a cuestas, o en plena maniobra de lanzarlos a un tren en movimiento que aparece inmenso, donde van encaramados los cuerpos enjutos, a veces semi-vestidos de los migrantes que se estiran para alcanzarlas con gesto desesperado (ver: Anexo 4).

Todos estos documentales y reportajes, sin duda funcionan como espejo en los procesos de subjetivación de las Patronas. Muchos de los trabajos escritos en prensa, blogs y redes sociales, son muy halagadores. Las cartas del público y los comentarios se deshacen en agradecimientos y muestras de afecto, a donde quiera que van son reconocidas y admiradas por su trabajo. ¿Cómo cambia esto la percepción que tienen de sí mismas? Norma Romero responde lo siguiente:

Es mucha responsabilidad, pero nosotras no hemos cambiado, nos da mucho gusto que se reconozca el trabajo y sobre todo cuando recibimos mensajes de migrantes que llegaron con bien al otro lado, o de sus familias... tenemos los pies en la tierra, somos las mismas de siempre, pero sí, es muy bonito recibir el cariño, lo más importante de que se conozca nuestro trabajo es

que la sociedad se involucre, que vean la realidad del migrante, que se pongan las pilas (Romero, 2015).

A diferencia de lo que les ocurre a las mujeres de Juárez, las Patronas son representadas de manera positiva por el Estado y sus aparatos, posiblemente en parte porque su caso se dio a conocer de manera súbita ante un público muy amplio, que inmediatamente respondió con muestras de apoyo, y por otro lado, su aparición en la esfera pública fue estratégicamente sutil y aparentemente apolítica: eran solamente unas señoras que ofrecían comida. Otra diferencia resulta de la naturaleza testimonial de los documentales y reportajes en los que el juego de la representación está presente ¿de quién es la voz que habla? Ciertamente ellas hablan aunque las preguntas que responden y la edición del contenido hacen siempre del director o del reportero, un intermediario que también establece una posición propia, pero que finalmente se establece desde la admiración y la simpatía. En los cientos de reportajes y materiales que revisé para elaborar este capítulo, la única postura que manifestaba alguna animadversión al trabajo de las Patronas en un medio público, fue la del presbítero Julián Verónica.

De este y del apartado anterior, me interesa destacar aquello que considero la estrategia clave de la resistencia de las Patronas: su habilidad para tejer redes de solidaridad en las que ellas funcionan como nodo que conduce energías de otra manera dispersas, hacia el auxilio a los migrantes, pero también hacia la conformación de nuevos sujetos sociales que colaboran entre sí, formando redes de acción más amplias como las que se establecen entre los periodistas comprometidos y los defensores de Derechos Humanos en situaciones y espacios más diversos, como retomaré más adelante.

8.3. La cocina como espacio político

Preparar cotidianamente los alimentos, es sin duda una de las obligaciones femeninas más extendida en todos los regímenes de género. Este servicio familiar prestado a los hijos y al esposo, a la sociedad y a la nación (Abarca, 2006: 19) es una piedra de toque de los estudios feministas: cocinar y mantener limpia la cocina, implica horas de trabajo no remunerado; en el contexto del ama de casa representa la dependencia económica al salario del marido, y en el contexto de la mujer trabajadora, la doble jornada. De allí

que la cocina sea concebida como el núcleo de lo privado, y naturalizada como el sitio de las mujeres.

Sin embargo, en gran parte de México y particularmente en las zonas rurales o periurbanas, la cocina cumple una función social que rompe con la idea de *lo privado*, tanto por razones espaciales como por las actividades que allí suelen llevarse a cabo. Independientemente de la capacidad económica de una familia, la cocina es un espacio relevante en la vivienda, a menudo utilizada como lugar de reunión familiar en donde se cocina, pero también se come. En los ranchos, casas rurales y viviendas semi-urbanas frecuentemente hay cocinas en un espacio transitorio entre el interior de la casa y el exterior:

No hay un límite claro que separe la cocina del terreno subyacente a la casa, o el espacio privado de la vivienda del el espacio comunitario semipúblico. *Espacio-de-la-cocina*¹⁰², como he nombrado la combinación de espacios interiores y exteriores donde se prepara la comida, es un lugar privilegiado de reproducción cultural que juega un importante rol en la vida familiar y comunal (Christie, 2004: 370).

Las relaciones sociales y familiares en México, se centran y recrean en torno a la comida y su preparación. La cocina es el núcleo espacial y simbólico del hogar, y como territorio femenino el dominio sobre este espacio –tanto como la misma preparación de comida– es concebido como un nicho de poder de las mujeres. A menudo, los ritos sociales como bodas, bautizos, fiestas religiosas y otras celebraciones, dependen de una estructura organizativa que implica a todas las mujeres de una familia o de una comunidad, que tiene su punto cúspide en la preparación de un banquete con alimentos especiales para la ocasión. En estos eventos el *espacio-de-la-cocina*, frecuentemente se extiende, se hace público y se convierte en un lugar de trabajo femenino jerarquizado –donde las mujeres mayores, o la dueña de la cocina asumen un papel de liderazgo– en el que se juega el prestigio de la familia o de la comunidad ante los invitados, pero también es una oportunidad que las mujeres tienen para obtener reconocimiento personal y capital social (Christie, 2003: 410). Este *espacio-de-la-cocina*, como lo conceptualiza Christie, en su calidad fronteriza entre lo público y lo privado, y en tanto la importancia cultural de las labores que allí se desarrollan, es un referente espacial y simbólico; alude a la

¹⁰² “Kitchenspace” en el original en inglés.

experiencia corporal de su habitabilidad, pero también es un lugar de relación con el mundo emocional, y donde se reproduce o transforma lo social. Para Abarca, no solamente las cocinas abiertas tienen esta cualidad; las cocinas interiores, también son significadas por muchas mujeres como “una habitación propia” en la que se realiza el proyecto personal, incluida la posibilidad de ser independiente económicamente a través de la venta de alimentos:

A través del proceso de apropiación del espacio de la cocina, una mujer... transforma la cocina, de su determinado aparentemente *sitio* natural, en su propio *espacio* social auto-inscrito, por medio de la constante resignificación del significado de la cocina, y de cocinar (Abarca, 2006: 24; cursivas en el original).

Podría decirse que las cocinas en México, son un lugar privilegiado para observar la hegemonía de género: Por un lado, son expresión de la dominación patriarcal en la que muchas mujeres no tienen más opción que cumplir con la obligación de preparar la comida a sus hijos y esposo; y por otro lado son el lugar en el que las mujeres obtienen estatus ante propios y extraños, en el que mandan y sobre el que ordenan: el espacio del consenso. Ahora bien, ¿Puede ser la cocina un sitio de subversión al consenso y resistencia a la dominación? Los trabajos realizados por Meredith Abarca y Maria Elisa Christie (citados), ambos enfocados en México, aportan abundantes elementos empíricos para afirmar que el *espacio-de-la-cocina* es un referente constante de ruptura por diversas razones. En este apartado, me interesa destacar particularmente a las que atañen a las cocinas que funcionan como lugares semipúblicos, porque es en este tipo de cocina donde se ubica el espacio en el que Las Patronas desplazaron su quehacer de lo privado a lo político.

Las cocinas abiertas cuya producción está destinada a alimentar a personas más allá del círculo familiar, producen un espacio que permite el intercambio y la autorreflexión de las mujeres como colectivo, y la resignificación del acto de cocinar como actividad que produce reconocimiento de la comunidad, mantiene y establece nuevas relaciones sociales y eventualmente brinda la oportunidad de la generación de ingresos propios. Tanto Abarca como Christie, enfatizan la importancia de las conversaciones y las charlas que establecen las mujeres entre sí en la libertad de estos

espacios, y la manera en la que el trabajo colectivo genera vínculos de sororidad que son valiosos como capital político para las mujeres:

... En tanto las charlas culinarias se desdoblaron, la agencia de cada mujer se manifiesta no solo a través de su conceptualización de las funciones de la cocina, sino también por medio de un acto de auto-representación crítico y reflexivo (Abarca, 2006: 40).

Cuando las hermanas Romero Vázquez iniciaron su labor, la preparación de la comida se hacía en las cocinas particulares de sus casas, dividiendo el trabajo de manera rotativa, y luego en una cocina exterior bajo un techo de lámina donde encendían fogones de leña y ponían a cocinar las enormes ollas de arroz y frijoles. En 2012 con ayuda de la fundación Aiston, las Patronas construyeron la cocina-comedor y bodega, a la que nombraron “La esperanza del migrante” en una parte del terreno familiar donado por su padre. Con estos *espacios-de-la-cocina*, Las Patronas se fueron constituyendo como sujeto colectivo:

La cocina de las Patronas cobra vida como un espacio político donde las mujeres han aprendido a hablar de los problemas de su país, la pobreza del campo, los derechos humanos, la indiferencia hacia la migración y de sus propios derechos. Sus motivaciones e inquietudes las impulsan a seguirse transformando al lado de los migrantes, desde sus procesos como mujeres campesinas y madres, y continuar su labor como defensoras que conforman un movimiento social importante, una nueva forma de organización, sin ataduras políticas y con un sentido de socialización y solidaridad que las ha llevado a obtener el Premio Nacional de Derechos Humanos (García, 2015).

La relevancia de este espacio como territorio simbólico y lugar de trabajo del colectivo de mujeres es una constante en los documentos (fílmicos y escritos) que dan cuenta del quehacer de las Patronas. En el comedor “la esperanza” tienen sus reuniones de planeación, allí conversan de su vida personal mientras preparan la comida, y reciben a los voluntarios (además del comedor, han construido unas habitaciones al fondo que sirven para alojar a los visitantes y eventualmente a personas migrantes que no pueden viajar y necesitan quedarse). Sin embargo, lo más relevante de este espacio es que allí es la plataforma desde la cual accionan como sujetos políticos, funciona bajo sus propias reglas y les pertenece sólo a ellas. La cocina de las Patronas, incluso previamente a su edificación con materiales de obra, es el símbolo de su labor pública e independiente de su trabajo doméstico o productivo. Luego de construida es además la prueba tangible

del reconocimiento que se han ganado y de su posición como defensoras de los Derechos Humanos que realizan una labor profesional mucho más allá del punto de partida original.

8.4. La Teología de la Liberación como “filosofía de la praxis”

En el capítulo anterior, afirmo que la experiencia de lucha de las mujeres de Ciudad Juárez desarrolla su posibilidad transformadora de la relación de subalternidad, en su encuentro con la perspectiva feminista como “filosofía de la praxis”. En el caso de las Patronas, en su trayectoria no se produce un encuentro directo con el feminismo como marco de reflexión y producción de subjetividad, aunque su práctica constantemente se enfrenta con las estructuras del poder patriarcal, y el elemento de lo femenino es una constante que informa su proceso subjetivo y su discurso.

Las integrantes del colectivo las Patronas fundamentan su quehacer en la fe religiosa católica. En todos sus discursos públicos las figuras de Dios y de Jesús son centrales. A través de esta fe, las Patronas explican su trabajo desde una lógica espiritual que interpreta al evangelio como una obligación ética hacia los pobres, en su caso concreto, hacia los migrantes indocumentados. Los desacuerdos con el párroco local descritos anteriormente, y la decisión de la curia de retirar a la hermana Leticia Gutiérrez de la Dimensión Pastoral de movilidad humana, reflejan en parte la postura de cierto sector de la iglesia que mira con recelo esta forma de comprender el evangelio, particularmente cuando la práctica de la fe se enfatiza más como acción directa que dentro de la estructura eclesíástica y sus prácticas y rituales tradicionales.

Si bien el entendimiento del deber católico de auxiliar al menesteroso es desde el inicio la actitud de las hermanas Romero Vásquez, y el proyecto que le dio continuidad a la acción espontánea de arrojar la bolsa con pan se nutre de la intuición profunda de estar sirviendo la voluntad de Dios –como lo han expresado reiteradamente Doña Leonila y sus hijas– el proceso autorreflexivo que brinda un marco de interpretación y da forma a la subjetividad de las Patronas, se llena de significado a partir de su encuentro con la teología de la liberación (TL). La TL tiene como postulado principal una interpretación del Evangelio que se basa en la figura de Jesús histórico y su compromiso con los pobres. Ya desde los años sesenta en toda América Latina habían surgido voces

al interior de la Iglesia que denunciaban las condiciones de explotación y pobreza en la que vivían miles de personas en el continente.

“La teología de la liberación nace como discurso teológico moderno, con la publicación (entre 1971 y 1972) de las obras fundadoras de Gustavo Gutiérrez, en Perú; Rubem Alves y Leonardo Boff, en Brasil; y Hugo Assmann, en Uruguay” (Mendoza, 2014: 162). El marco de esta teología, es la interpretación creativa del Concilio Vaticano II que hacen las iglesias locales de América Latina y el Caribe, ubicadas en su particular contexto de pobreza y opresión derivado del colonialismo, las dictaduras y el capitalismo. De acuerdo con Enrique Dussel (1998), el instrumental teórico que utiliza la TL para comprender su praxis es el marxismo, particularmente en las obras de Antonio Gramsci, la Escuela de Frankfurt y Althusser; y de Mariátegui y Sánchez Véliz como latinoamericanos, en gran parte por que estas corrientes marxistas aportaban las categorías adecuadas para pensar la realidad: “Dicho instrumental... permitió a la nueva *Teología*, que desde 1968 comenzó a denominarse de la *Liberación*... llegar a resultados insospechados en el plano del análisis de las realidades históricas, sociales y políticas” (Dussel, 1998: 141).

En México de los años 70, diversos sectores de la iglesia fueron sensibles a la perspectiva de la TL, y algunas órdenes de religiosas y religiosos se volcaron en el trabajo con grupos marginales, obreros y campesinos, lo que resultó en una serie de conflictos con la jerarquía católica conservadora (Mendoza, 2014: 163). Algunos Obispos afines a la TL, formaron el llamado “Grupo de Obispos Amigos” con el fin de articular sus acciones y formar un bloque defensivo antes los embates de los sectores reaccionarios (Mendoza: 164). En este grupo, estuvieron Don Sergio Méndez Arceo¹⁰³ y Don Samuel Ruiz¹⁰⁴ y a partir de allí se organizaron las llamadas comunidades eclesiales de base (CEB), que son las unidades operativas a través de las cuales los fieles del pueblo se

¹⁰³ Sergio Méndez Arceo (1907-1992) Obispo de la diócesis de Cuernavaca, promovió activamente la reflexión socialista y marxista en relación con la doctrina Católica y fue un reconocido defensor de los Derechos Humanos.

¹⁰⁴ Samuel Ruiz García (1924-2011) Obispo emérito de San Cristóbal de las Casas, comprometido con la causa indígena y mediador entre el gobierno mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Fue distinguido con diversos reconocimientos por su lucha en favor de los Derechos Humanos entre ellos: el Premio Internacional de Derechos Humanos de Núremberg en 2001, y el Premio Simón Bolívar de la Unesco en el 2000. En 1997 la Universidad Autónoma de Barcelona le concedió un doctorado *honoris causa*.

congregan con los religiosos para definir los caminos y acciones particulares en su proceso de liberación.

La TL entiende la espiritualidad como acción, y por ende las prácticas cotidianas como actos que significan espiritualmente, así, los ejercicios espirituales no solamente se viven por medio de la reflexión y la oración sino a través de tareas como el servicio, el trabajo y las relaciones humanas. Esta perspectiva es compartida por otras teologías, pero la TL enfoca estas prácticas en la lucha por la justicia social y en el reconocimiento de los pobres como sujetos históricos (Mendoza, 2014: 163).

En los diferentes momentos de articulación de la TL (Conferencia Episcopal de Medellín, Colombia, 1968 y Conferencia Episcopal de Puebla, México 1979) se definió que su fundamento sería la llamada “opción por los pobres”. El contenido de esta afirmación, es la comprensión de la pobreza como efecto de la injusticia y no como “voluntad de Dios”. José María Vigil, teólogo Nicaragüense, afirma que este “opción por los pobres” debe interpretarse en términos de justicia social bajo el entendido que no proviene de una preferencia de Dios por los pobres y los débiles sino del reconocimiento que la pobreza proviene de la inequidad, la falta de acceso a la justicia y la acumulación (Vigil, 2004). En este sentido, los pobres son los sujetos históricos de su propia liberación, y al actuar en consecuencia y combatir la opresión y la injusticia, *hacen* el evangelio (Oliveros, 1990).

En el sentido de la TL, la pobreza se entiende específicamente como el efecto de la injusticia y los pobres son los “injusticiados” (Vigil, 2004: 156). Más usualmente quienes padecen pobreza económica, pero no sólo. También aquellos a quienes se les violan sus derechos o se les persigue políticamente. La pobreza pues, se relaciona con formas de opresión diversas, señala Jon Sobrino que:

Junto a esta pobreza [económica] existe también la socio-cultural, que hace que la vida sea dura carga. Existe la opresión y discriminación racial, étnica y sexual. Muy frecuentemente, por el mero hecho de ser negro, indígena o mujer, la dificultad de la vida se agrava. Esta dificultad añadida es teóricamente independiente de la realidad socio-económica, pero con gran frecuencia, al menos en el Tercer Mundo, acaece dentro de la pobreza socio-económica, con lo cual estos seres humanos son doblemente pobres. Visto el mundo actual como un todo, no cabe duda de que la pobreza socio-económica es lo que mejor describe la pobreza en el mundo, agravada además por la

opresión proveniente de determinadas discriminaciones (Sobrino, 1993: 899).

La opresión patriarcal y la discriminación sexual han sido reiteradamente señaladas por la teología feminista como asuntos de los que la TL también ha de ocuparse. Ivone Gebara (2008) refiere que este aspecto ha tenido cabida en diferentes momentos de la construcción teórica de la teología. A pesar del diálogo entre estas dos teologías, “El análisis de la opresión social y económica operado por las teologías masculinas de la liberación de América Latina se tornaba una especie de concepto universal, de categoría mayor que ocultaba las particularidades concretas vividas por las mujeres (Gebara, 2008: 129)”. Si como señala Gebara, la teología feminista ha cuestionado a la teología de la liberación por su incapacidad de reconocer la opresión patriarcal como una forma de opresión en sí misma, por el rol secundario que confiere a las mujeres en la estructura de la Iglesia y por su renuencia para abordar el tema reproductivo, el derecho al propio cuerpo, el aborto y otras preocupaciones feministas, Mendoza apunta a que en México recientemente han vuelto a surgir conversaciones y acercamientos entre estas teologías:

Ya entrado el nuevo milenio, la teología feminista ha sido una presencia profética y mística que está renovando el discurso teológico. Teólogas mexicanas como Georgina Zubiría Maqueo, Maricarmen Bracamontes y Marilú Rojas reconocen su vínculo de origen con la teología de la liberación; pero van más allá de sus postulados... En 2004, la fundación de la Cátedra de Teología Feminista, en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México –hasta donde sabemos, la única cátedra universitaria de esta corriente teológica en América Latina–, ha generado una reflexión teológica creativa en el contexto mexicano. En 2013 se funda la Asociación Mexicana de Reflexión Teológica Feminista, con estatuto jurídico como asociación civil, para promover el debate teológico que suscite y apoye las prácticas inclusivas de género en la sociedad y las iglesias, en México y en la región (Mendoza, 2014: 175).

Si como señalé párrafos más arriba, las Patronas no reflexionan su práctica en relación directa con la teoría feminista, su encuentro con la TL, su experiencia personal en un contexto machista –como comentaré más adelante–, el conocer las realidades distintas que enfrentan las mujeres migrantes, y el constante enfrentamiento con las estructuras más reaccionarias de la Iglesia y el gobierno, han permitido que Las Patronas incorporen

a su filosofía de la praxis el entendimiento de las opresiones patriarcales y las posibilidades personales y sociales de ruptura con esta forma particular de opresión.

Históricamente, el Vaticano y algunos sectores conservadores de la Iglesia, han expresado sus críticas a la TL (instrucciones de la Congregación por la Doctrina de la Fe 1984 y 1986). En México, estos sectores reaccionarios han sido un fuerte contrapeso al trabajo realizado por las y los religiosos que han seguido el camino interpretativo de la TL. Particularmente a partir de los años 90, la tensión generada por estos puntos de vista divergentes ha encaminado que los trabajos de las Comunidades Eclesiales de Base se enfoquen en atender “la promoción de la justicia, los derechos humanos y, más recientemente, los movimientos ciudadanos de víctimas” (Mendoza, 2014: 172) dejando de lado los discursos más revolucionarios y la terminología claramente identificable con el marxismo, aunque no el compromiso social. Además, han fortalecido las articulaciones con colectivos laicos que persiguen sus mismos objetivos, entre los que ya se destaca a las Patronas como figura emblemática:

Los movimientos ciudadanos y de víctimas en México han sido renovada expresión de la teología de la liberación de una nueva generación. Como personaje emblemático de este sector, cabe mencionar a Las Patronas... Como figura pública de esta nueva expresión de la teología de la liberación en contexto migrante, el padre Alejandro Solalinde ha denunciado la extorsión a los migrantes y el abuso de parte de autoridades migratorias y de mafias de traficantes de personas (Mendoza, 2004: 172).

Particularmente, la participación de las Patronas en la Dimensión Pastoral de la Movilidad Humana, dotó su quehacer con una base teórica que reconstituyó su fe Católica en la lógica expresada por la TL, y aportó en la construcción de su subjetividad como defensoras de los Derechos Humanos. En el siguiente apartado abundaré más en este aspecto.

8.5. Pedagogía de la lucha, subjetividad y resistencia

Los días 14 y 15 de febrero de 2015, las Patronas celebraron su XX aniversario. En los dos días que duró la fiesta, aprovecharon para hacer una reflexión de su trayectoria como colectivo, sus vivencias personales, los encuentros que han facilitado su camino, la ayuda que han recibido, los eventos que lo han obstaculizado, y de la situación que hoy por hoy padecen los migrantes indocumentados en México. Del discurso que

prepararon para la ocasión (ver: Anexo 5), y el cual reproduzco parcialmente para facilitar el análisis, se desprenden muchas pistas respecto a su proceso de subjetividad al largo de estos 20 años:

Mucho se dice de la ayuda que prestamos a los migrantes, pero lo cierto es que ellos también nos han ayudado en el camino. Gracias a la labor que realizamos hemos asumido una posición como humanas y como mujeres que no sabíamos ni pensábamos que pudiera hacer tanta diferencia. Durante esta travesía los aprendizajes han sido muchos; hemos aprendido:
Que si uno responde al llamado de dios, las cosas fluirán pese a las dificultades;
Que cada acción cotidiana por muy pequeña que parezca, si se hace con amor y constantemente tendrá sus frutos.
Que la fe es algo que se vive y que debe transformarse en acciones;
Que las fronteras solo están en los mapas y en la imaginación, ¿en los pensamientos de las personas, en los límites que les han impuesto su vida cotidiana?
Que nadie puede, ni debe imponerte un lugar en el mundo;
Que la fuerza y la valentía deben siempre acompañarse de sensibilidad y amor. La una sin la otra resulta vacía, no sirve.
Que uno siempre puede hacer grandes cosas por sí mismo, pero acompañados y en colectivo, el mundo siempre pesa menos;
Que las mujeres podemos y debemos actuar por nosotras, y con ello se originan cambios para todos.
Que debemos armar las piezas que la vida nos ha dado, cualesquiera que sean (las Patronas, 2015).

El momento que Gramsci llama “catarsis” (ver capítulo 5), se distingue por la iniciativa histórica de los –hasta entonces– subalternos; es decir, por la creación de condiciones distintas de aquellas que son iniciativa de la clase dominante, que se acompaña necesariamente de un proceso auto reflexivo o “elaboración crítica” (Q11, §12: 246), en la que los grupos subalternos disciernen entre lo aprendido incuestionadamente, y lo nuevo que rompe con las relaciones de dominación. La experiencia de la insubordinación se condensa en una conciencia colectiva en plena resistencia a ocupar el lugar que otros han asignado para ellas, no sólo como campesinas pobres, también como mujeres. Del inicio a nuestros días, el aprendizaje de las Patronas es un proceso que sigue sucediendo y se nutre de la experiencia cotidiana, los retos ante situaciones nuevas que exigen conocimiento nuevo, como el mencionado “Plan de la frontera sur” –que ha empeorado significativamente los riesgos y dificultades que los migrantes tienen que enfrentar– que las Patronas actualmente están evaluando y sistematizando

con el resto de los miembros del Codemire. En el siguiente párrafo, las Patronas repasan las leyes del Estado y del contexto patriarcal que decidieron desobedecer:

Mucho nos dijeron que no podíamos ayudar a los demás, que iríamos a la cárcel, que tendríamos que enfrentar a la justicia, por ser ilegal la ayuda que prestábamos. Lo único ilegal es dejar morir de hambre a otro ser humano. Nos dijeron que éramos mujeres enfrentando problemas que estaban fuera de nuestros alcances. Y sí, nuestra labor comenzó desde nuestra posición como mujeres de familias tradicionales, de costumbres que no permiten las acciones femeninas dentro del hogar y de tu pueblo, pasábamos los días cuidando, brindando amor a nuestras familias y fue justamente eso lo que nos dio el carácter para cuidar a muchas otras y otros. Pensando que cada uno de los hombres y mujeres en el tren eran parte de nuestra familia y que por lo tanto solo resulta natural cuidar de ellos (las Patronas, 2015).

Como en el caso de las madres de Ciudad Juárez, en el discurso de las Patronas se observa el desplazamiento de lo privado a lo público, aunque en el caso de las Patronas este movimiento es producto de su proceso reflexivo y no de un momento coyuntural. Encuentro en esta reflexión que pasa a extender el concepto de la familia “propia” a la familia extensa de la humanidad, muy a propósito para pensar en lo que Monique Wittig (1993, ver capítulo 5) refiere como “práctica cognitiva”, un ejercicio crítico que descompone un discurso opresivo, en uno liberador, porque el sujeto mismo es quien elige el lugar que le corresponde ocupar ¿Siguen siendo las Patronas “seres para los demás” (ver capítulo 6)? Sí, pero también para sí mismas. Su opción por el otro es elegida y compartida. Su lucha por los migrantes es también la manera de romper con la propia dominación:

Así, obtuvimos uno de los conocimientos más preciados a lo largo de estos 20 años: que ser mujer en nuestro país, no es una posición limitada como nos hicieron creer, al contrario, en nuestra sociedad, ser mujer debe ser un lugar de poder y posibilidades...infinitas posibilidades, todo en la medida en que nos permitamos extender nuestro amor de humanas, de hermanas, de esposas, de madres... tal como dios amó al mundo. Nos reconocimos como mujeres capaces de generar cambios, nuestra participación en decisiones de comunidad y problemáticas de nuestra sociedad no es solo necesaria, sino un asunto que abre puertas a espacios, de luchas, de sueños y expresiones de humanidad que no pueden aparecer más que en quienes se atreven a mirar más allá de su diario vivir y deciden amar (las Patronas, 2015).

La educación sentimental de las mujeres, y en este caso de las mujeres mexicanas, promueve una idea de amor sacrificado y abnegado hacia la pareja y los hijos en particular, y hacia los varones en general, en su calidad de “madresposa” (ver capítulo 6), cuya labor principal es el trabajo gratuito de cuidados. En su discurso, las Patronas hablan precisamente de la relación entre el amor y los cuidados, pero desde una lógica muy distinta que subvierte las relaciones de poder capitalistas y patriarcales de su contexto, porque “abren infinitas posibilidades”, o al menos permiten pensar en otros términos: del sujeto colectivo y no del individuo, de la gratuidad y no del comercio, de lo elegido y no de lo impuesto, y muy significativamente de su visión del poder y modo de hacer femenino, en lugar del masculino. El discurso de las Patronas, remite al momento (ver capítulo 3) en el que Gramsci describe su propia subjetividad revolucionaria en relación directa con el sentimiento amoroso, sin el cual la resistencia se “esteriliza” y se reduce “a puro hecho intelectual” (Gramsci en Sacristán, 2005: 154), y se extiende del sujeto particular a la colectividad humana: las Patronas pueden amar a los otros porque han amado a su familia; Gramsci se da cuenta que puede amar a otros e integrarse en ellos, porque ha amado a Julia Schucht. Considero que estas reflexiones paralelas que identifico con un “modo de hacer” femenino, muestran la cara contraria de la forma de amor patriarcal que describe Marcela Lagarde: “Por el amor las mujeres disponen su vida para *los otros*. El amor de la mujer es otorgado en exclusiva a los miembros del grupo doméstico; si este se reduce, se reducen las posibilidades amorosas de las mujeres” (Lagarde, 2014: 161). En las formas de amor descritas anteriormente, *la otredad* es el sujeto en el que se realiza la liberación propia.

Este “modo de hacer” femenino es uno de los puntos neurálgicos de la subjetividad *Patrona* que retoma el rol de género dado (preparar alimentos, curar, proteger, etc.) pero lo desarticula de su función original reproductiva, emplazándolo como medio para transformar la realidad más amplia. La lucha transformadora se entiende más claramente al observar los cambios en su lugar de enunciación; las Patronas han sabido aprovechar muy bien su posición privilegiada para hablar, y utilizan estratégicamente su identidad de campesinas y madres, pero en una clave bien distinta al discurso que estereotipa a la madre campesina como apolítica, ignorante, victimizada y vulnerable que ha sido el sujeto permanente de las políticas públicas y paternalistas de las “ayudas al campo”. En la subjetividad y discurso de las Patronas, “campesina” y

“madre” son cualidades que permiten el conocimiento directo de la realidad que debe transformarse: la del campo abandonado porque ya no produce lo necesario para vivir, la situación de inseguridad que expulsa comunidades completas de sus tierras, el latifundismo, la explotación de los campesinos, etc. La maternidad es también la capacidad de preocuparse por el otro, de defender el sustento de la vida y anteponerlo a la generación de utilidades.

Cuando las Patronas recibieron el Premio Nacional de Derechos Humanos 2013, entregado por el Presidente de la República Enrique Peña Nieto el 12 de diciembre de ese mismo año, Norma Romero Vázquez dirigió un discurso al Presidente y a la sociedad mexicana (ver: Anexo 6). Sus palabras fueron escuchadas en el Senado de la República, y transmitidas por los medios de comunicación:

La migración es hoy en día una problemática que engloba muchas otras y que en suma representan un obstáculo para el desarrollo de los países; pero una debe hablar de lo que conoce y en este caso es México, porque recordemos que los migrantes no vienen solo de Centroamérica sino que también salen de todas partes de nuestro propio país. Es así que México visto con nuestros ojos (los de las patronas), se encuentra fracturado, atravesado por la violencia, por la impunidad, por la apatía, por la discriminación, por la falta de oportunidades reales y una lista de más cosas que podrían no terminar pero que se relacionan todas entre sí (las Patronas, 2013).

Con la frase, “una debe hablar de lo que conoce” y “México visto con nuestros ojos”, Norma Romero se coloca en un lugar de saber desde donde describe una realidad que es muy distinta de la que figura en el discurso hegemónico: un país “fracturado”, en el que las condiciones estructurales y las condiciones sociales interactúan para expulsar a la gente de sus lugares de origen.

Nosotras no sólo nos dedicamos a la atención de migrantes, cada una de las mujeres que trabajamos en el comedor somos también madres y campesinas y ello nos permite hablar de la situación tan precaria en que vivimos la mayoría de las y los mexicanos y es que parece no hay congruencia entre el sueldo mínimo al que acceden los trabajadores y los servicios públicos que debemos pagar (las Patronas, 2013).

Como “madres y campesinas”, las Patronas afirman lo que saben porque lo viven, comparten la realidad precaria de “la mayoría de los mexicanos” y desde allí hacen un llamado que ignora al gobierno y demanda a las personas y a las instituciones “que se

digán o consideren espirituales” a que abran los ojos ante una realidad evidente que pretende ser velada por los aparatos hegemónicos:

Como mujeres de fe que somos, consideramos de vital importancia hacer una invitación a todas aquellas personas o instituciones que se digan o consideren espirituales, para que actúen conforme a lo que creen y no permitan que las creencias tradicionales los alejen de la realidad, una realidad en que las personas están muy necesitadas de palabras de aliento, esperanza, amor y fe. No nos conformemos hermanas y hermanos, nuestro deber como sociedad no es callarnos, sino denunciar, participar y proponer (las Patronas, 2013).

Estas líneas me parecen enormemente significativas si se interpretan en clave gramsciana; las Patronas asumen una postura dirigente que llama a la acción de mujeres y hombres nuevos: “no permitan que las creencias tradicionales los alejen de la realidad”, es una frase que recuerda la permanente tensión advertida por Gramsci, entre fuerzas regresivas tradicionales (o “sentido común”), y el “espíritu de escisión” (respecto a estas distinciones, ver capítulo 5); que requiere ser alimentado para iniciar el camino a la emancipación.

Aunque hablan a la cúpula gubernamental presente en la ceremonia de premiación, las Patronas no aluden a las instituciones públicas como agentes de justicia social, sino claramente en su papel de administradoras del proyecto de las clases dominantes, en un momento en el que el consenso es débil, porque el Estado ha perdido su papel dirigente. Más aún, Norma Romero hace evidente la pérdida de hegemonía; la sociedad civil y la sociedad política se han desvinculado:

Y pedimos al Sr. Presidente que se nos escuche y podamos crear un dialogo entre la sociedad y los que nos representan. Porque no se trata de criticar o juzgar quiénes se han equivocado o quienes han traicionado a la patria. Lo verdaderamente importante en estos tiempos es actuar... Hacemos un llamado a las instituciones y a la sociedad civil para que se pongan las pilas y trabajen para su pueblo, a que no se basen en las apariencias sino en los hechos, pues estos son los que verdaderamente cuentan (las Patronas, 2013).

De forma indirecta pero clara, las Patronas señalan su falla al presidente, su traición a la patria, es precisamente su incapacidad de procesar los intereses de las clases subalternas. En entrevistas posteriores, Norma Romero ha reafirmado una perspectiva

que amplía la panorámica del problema que origina la migración, que afecta también a su comunidad y va cobrando relevancia en el proyecto político de la Patronas:

Hoy en día no hay trabajo para la gente, los jóvenes lo que hacen es sentarse en las esquinas y estar ahí todo el día ideando, no hay dónde ocuparse... No tenemos el café, no tenemos la caña. La idea del progreso sustentada en aprovecharse de las necesidades de los que menos tienen no puede ser más que una violación de los derechos humanos... Somos muchísimas familias viviendo del campo no sólo en el pueblo de La Patrona, toda Veracruz es una zona cañera y estamos luchando por que la caña valga y le den el valor que realmente tiene (Romero, 2014b).

Su esfuerzo ya no puede sólo encaminarse a defender a los otros, porque sus propias circunstancias vitales están siendo amenazadas por los mismos intereses que obligan a tantos desplazados latinoamericanos a huir de la violencia y de la pobreza. El evidente proceso de maduración política que han sufrido las Patronas, implica un esfuerzo distinto para cada una.

Las mujeres del colectivo tienen diferentes grados de escolaridad¹⁰⁵, pero todas participan en el contenido de los discursos. Las ideas se discuten en el comedor y alguna toma las notas, todas opinan, se expresan las ideas y una voluntaria escribe el borrador, se revisa y se redacta el apunte final en una hoja formateada. Las correcciones de estilo suelen estar a cargo de voluntarios que trabajan en medios. Los discursos se leen en actos públicos y también se publican en redes sociales, principalmente en su blog¹⁰⁶. Las plataformas de comunicación en línea, son uno de los medios que mejor han divulgado las ideas de las Patronas, pues son una forma mediata para comunicarse con simpatizantes, posibles colaboradores, donadores, familiares de migrantes y otras organizaciones. La idea de valerse de estos medios y el esfuerzo constante de actualización es posible gracias a las gestiones de los voluntarios de las universidades, y los aliados que tienen las patronas en las organizaciones formales y los medios.

Norma Romero, la cara más pública de las Patronas, tiene gran facilidad de palabra y no se intimida, le gusta leer y le ha tocado prepararse en cuestiones

¹⁰⁵ Algunas cursaron hasta la educación básica y otras, de la tercera generación, concluyeron el bachillerato. Una de ellas está cursando los estudios de grado. Doña Leonila, la abuela, tuvo que abandonar la escuela para trabajar el campo cuando era niña. La movilidad educativa de las mujeres del colectivo me parece un referente muy importante respecto al desplazamiento de su posición subalterna.

¹⁰⁶ laspatronas.com.mx

migratorias y en Derechos Humanos; pero no es la única; además de su sobrina Leonila Romero, Bernarda Romero Vázquez y Guadalupe González Herrera han asistido a dar charlas, doña Leonila Vázquez también participa de los eventos públicos, y ocasionalmente las demás dirigen algunas palabras. En la celebración del XX aniversario, las Patronas hicieron un recuento de las personas que han estado cerca a lo largo de estos años, de los obstáculos y los impulsos, de la situación cada vez más apremiante de los migrantes, pero sobre todo de la profunda transformación que su lucha ha producido en ellas: “infinitas posibilidades”, dice su discurso conmemorativo ¿Cuáles son esas posibilidades infinitas? Le pregunté en un momento de la fiesta a Guadalupe González, “las que tenemos todas para cambiar y estar mejor” (González, 2015).

8.6. Conclusiones de capítulo

La subjetividad política de las Patronas, se caracteriza por aquello que Gramsci calificó “reconocerse *como* clase” (ver capítulo 5), y asumir una postura dirigente que establece un proyecto emancipatorio. Si bien hasta el momento su lucha no se efectúa de manera frontal contra el *status quo*, me parece que su actividad sienta las bases que permitirían articular un movimiento de mayores dimensiones a través de su liderazgo, su calidad mediática y las redes de activistas que han formado. Los años de trabajo en combinación con su “filosofía de la praxis” en relación directa con la TL, han formado un sujeto político que resulta capaz de plantear elementos para un horizonte de posibilidad distinto del proyecto hegemónico, y establecer el marco ético hacia el que debe dirigirse el conjunto de la sociedad.

Por otro lado, su presencia ha transformado profundamente el imaginario de su comunidad respecto a las mujeres y sus expectativas. Si bien es cierto que se requiere un trabajo de investigación antropológica para dar cuenta cómo y de qué manera opera este cambio, lo que resulta evidente es que ellas mismas han creado un entorno distinto, en el que las mujeres pueden ejercer una postura de autoridad y modificar las condiciones de su vida en relación con la estructura patriarcal. Ellas mismas al representarse como “madres”, recrean el vínculo naturalizado mujer-madre, pero desestabilizan el significado de “ser para los otros”, establecido en términos del control masculino, y lo re-articulan políticamente en una forma de ser también “para sí mismas” y de “su clase para sí”.

Por último, todos estos elementos se condensan en la manera en la que las Patronas han sabido aprovechar las posibilidades del lugar de enunciación que han logrado conquistar haciendo un uso estratégico de su identidad y su carisma personal, en un contexto que requiere desesperadamente de figuras de liderazgo y esperanza, donde al igual que en el caso de Ciudad Juárez, el Estado ha perdido la hegemonía en su incapacidad de proveer una dirección moral y gestionar los intereses de las clases subalternas. Allí, ellas emergen como manifestación de un “espíritu popular creativo” (ver capítulo 5), que niega la relación de subalternidad y propone una dirección nueva en el marco de la renovación moral informada en su “filosofía de la praxis”, que en palabras llanas es la justicia social y la liberación de las opresiones patriarcales y materiales de las que ellas y los migrantes se reconocen como “injusticiados”.

CONCLUSIONES

Conclusiones generales

Esta tesis –*Subalternidades femeninas: la autorrepresentación como resistencia*– comenzó con una serie de preguntas en torno a las posibilidades y estrategias de las mujeres subalternas para desplazarse de su posición subordinada hacia otra que permitiera iniciar el camino para romper las relaciones de dominación. La idea inicial, basada en mis experiencias con algunos movimientos sociales en México, partió de la observación de la particular tenacidad y protagonismo de las mujeres –especialmente mujeres marcadas con múltiples categorías de exclusión– para defender sus derechos y exigir justicia. Infinidad de trabajos han demostrado que el sujeto femenino, desde el proyecto de la hegemonía de género, se ha construido históricamente en la docilidad, la sumisión y la domesticidad. Sin embargo, la evidencia empírica apunta a que en la subjetividad de estas mujeres, existe también algo que las impulsa a tomar el espacio público, a desplegar toda clase de estrategias creativas para hacerse oír, a formar alianzas con otros grupos y a rebelarse en contra de la injusticia. La primera parte de este trabajo consistió en la elaboración de un marco teórico para comprender mejor la tensión permanente entre las formas de dominación y de resistencia que se expresan dentro del contexto de una hegemonía determinada, en la que el modo de producción y las relaciones sociales están indisolublemente entrelazadas entre sí, y la manera en la que dicha hegemonía cuenta siempre con el componente de un sistema sexo/género. Esta hegemonía, condensada en el Estado y diseminada por sus aparatos, produce el marco en el que se construye la subalternidad de las mujeres –y el resto de diferencias o interseccionalidades–, pero también la posibilidad de agencia, la contradicción, el antagonismo y el ánimo de ruptura.

La segunda parte pretendió probar si el marco sería suficiente y adecuado para reflexionar sobre prácticas concretas, de una forma que pudiese revelar cuestiones que quedasen invisibles desde una óptica meramente gramsciana o meramente feminista.

En primer lugar, considero que la teoría gramsciana probó ser de gran utilidad como marco explicativo general, porque su dialéctica permite reflexionar simultáneamente en diversos niveles, posibilita ver lo macro y lo “molecular”, visibiliza la interacción de las fuerzas del consenso y la coerción, observa las contradicciones, y

enfatisa la naturaleza relacional e histórica de los fenómenos sociales, políticos y económicos. La diseminación de conceptos de origen gramsciano como “hegemonía”, “subalterno”, “sociedad civil”, etc. prueba la utilidad que muchos académicos encuentran en ellos para pensar la realidad social. Como intenté reflejar, las académicas feministas han prestado interés tanto en la figura del marxista como en su obra, incorporando parte del marco teórico gramsciano para explicar la dominación de las mujeres, aunque curiosamente el feminismo ha utilizado en mucho menor medida la teoría gramsciana para explicar las posibilidades de ruptura con la dominación. En este trabajo busqué hacer un aporte al reflexionar también en la resistencia particular de las mujeres, los procesos de subjetividad política, y las acciones tendientes a la autonomía. Para ello, fue necesario rastrear la evolución de los términos gramscianos desde su origen, ponerlos a dialogar con aportes posteriores, y actualizarlos en aquello para lo que nunca fueron concebidos. El resultado, me parece, funciona de forma prometedora y facilita el entendimiento de los casos revisados, pero requiere ser ampliado para pensar en procesos de liberación que vayan más allá de las acciones reactivas, que revisen las iniciativas autónomas y piensen sobre las posibilidades de la construcción de contra-hegemonías. Quedan por explorar términos como “intelectual orgánico” o “bloque histórico”, y la manera en la que estas ideas son útiles para explicar el momento en el que un grupo ya va dejando de ser subalterno y está preparándose para un movimiento de ruptura.

Otro de los puntos de partida de esta tesis, es que la “autorrepresentación” concebida como la manera de *entenderse a sí mismo* y cómo la posibilidad de hablar *por sí mismo* es el punto de partida para un proceso de subjetividad necesario para cuestionar y combatir las relaciones de dominación, particularmente en el caso de las mujeres subalternas a quienes por partida doble se les arrebató el derecho de definir su subjetividad, y el derecho de hablar. En la revisión de casos para este trabajo, y otros casos de movimientos de mujeres que han sido trabajados por la academia desde diversos puntos de vista, las cuestiones respecto al lugar de enunciación, la representación y la posibilidad de hablar, emergen como una constante de gran relevancia, que toca muchos aspectos de la sujeción/liberación particular de las mujeres.

Me parece que en la segunda parte de esta tesis, es posible identificar diferentes procesos de autorrepresentación, externados en acciones y discursos en los que las mujeres construyen su subjetividad en términos propios, definen su lugar en el mundo y desde allí, hablan. El problema de la subjetividad política como movimiento de la conciencia, fue solo trabajado de forma superficial en el trabajo, pero es un asunto que subyace en la teoría gramsciana y la investigación feminista todo el tiempo como una cuestión de primer orden. La tensión espontaneidad-conciencia, puede ser observada en la segunda parte del trabajo, en las acciones que se describen y los discursos que se reproducen, o en el análisis de los momentos coyunturales, pero permanece como pregunta de investigación fundamental para comprender los movimientos de mujeres, y los procesos de subjetividad que permiten el surgimiento de conciencias antagónicas a la dominación patriarcal y capitalista.

Conclusiones particulares

Si bien cada capítulo contiene unas reflexiones de cierre y vinculación con el resto del trabajo, considero que cabe señalar algunos puntos comunes encontrados durante la parte analítica. Son algunas cuestiones aplicables a los casos presentados y otros similares de movimientos de mujeres subalternas en México.

En primer lugar, resalta el hecho de que al menos en el periodo post-revolucionario, a pesar de que la hegemonía nacionalista se construyó sobre unas firmes bases de subalternización de las mujeres, quedaron abiertos muchos resquicios tanto en la cultura popular, como en el discurso oficial, que facilitaron la producción de imaginarios de mujeres fuertes, capaces de luchar, aguerridas, poderosas etc. Aunque los personajes que surgieron de estos imaginarios estuvieron siempre teñidos por la debilidad del amor romántico, lograron permanecer como contrapeso simbólico a la figura del “ángel del hogar”. Pese a que estas mujeres estaban en el campo de batalla por seguir a su hombre en la tropa y realizar labores reproductivas, las Adelitas no fueron representadas como sumisas al orden patriarcal, ni mucho menos como seres circunscritos al espacio de lo privado. Aunque hoy en día la figura de la Adelita quizá no está en plena vigencia como modelo, ciertamente permanece en el imaginario cultural, el referente de las mujeres mexicanas como insumisas, aguerridas y fuertes.

Por otro lado, cuando inicié la segunda parte de este trabajo sabía que la maternidad como categoría, en relación permanente con el cuerpo de las mujeres, es una constante en la explicación de la subalternidad, y es particularmente útil para visualizar el fenómeno del consenso y la coerción en la hegemonía de género. Por casos como el de las “Madres de la Plaza de Mayo”, también se ha estudiado que la maternidad puede ser utilizada como estrategia para conseguir fines políticos. Sin embargo, uno de los hallazgos que considero relevantes de esta tesis, es que la maternidad no es un componente accesorio y circunstancial de la resistencia de las mujeres en México, sino un elemento tan fundamental en la resistencia como en las propias relaciones de dominación. Los colectivos de mujeres en resistencia construyen su subjetividad rebelde en tanto madres. Con esto no quiero decir que exista un germen de rebeldía en toda forma de maternidad, sino que en el marco patriarcal en el que “todas las mujeres son madres”, se ha construido subversivamente una forma de maternidad rebelde cuya diseminación ha sido positivamente aceptada por las mujeres que se identifican como madres. Ya sea como discurso de dominación o como discurso de resistencia, la maternidad es una fuerza poderosa que está profundamente vinculada con el mundo emocional de las mujeres, puede ser aprovechada como vínculo de solidaridad y como sitio de poder, según puede verse tanto en el caso de las madres de Ciudad Juárez como en el de las Patronas. Por medio de su representación de “madres”, los movimientos de mujeres explotan un capital simbólico de credibilidad ante los ojos de terceros, legitiman sus propios intereses y se vinculan políticamente con otros grupos.

Por supuesto, la maternidad ya sea rebelde o normativa, no deja de ser una categoría problemática que pone sobre la mesa cuestiones como la del “esencialismo estratégico” propuesto por Spivak (1987), muy discutida por la teoría feminista que sospecha de toda forma de esencialismo, incluso si se utiliza como medio político. Considero que junto con el trabajo que realizó Marcela Lagarde (2014) sobre las mujeres mexicanas y su sujeción como “madresposas”, haría falta explorar y dar más vueltas a la maternidad rebelde, sus posibilidades transformadoras y también sus peligros y trampas.

Los casos revisados, entendidos como procesos de subjetividad que yo considero presentan tendencias a la emancipación, atraviesan tres etapas (no necesariamente de

manera serial) que considero claves: la primera pasa por el sentimiento de indignación ante la injusticia, o “antagonista” según lo define Modonesi (capítulo 5). Esta indignación, que Gramsci reconoce en él como una reacción al sufrimiento por causa de la exclusión, implica un punto en el que la conciencia se torna crítica, “negativa de la condición subalterna” (del Roio, 2007: 9, en: capítulo 5). Este momento es claro y determinante sobre todo en los capítulos 7 y 8. En el caso del primero, surge con el momento dramático en que las víctimas de un crimen (entendiendo que las madres de las asesinadas y desaparecidas son víctimas directas), son ignoradas y culpabilizadas. En el caso del capítulo 8, sucede cuando las mujeres Romero Vázquez se identifican con la necesidad desesperada de los otros. La segunda etapa, que puede sintetizarse en lo que Shmidt llama “pedagogía de la lucha” (capítulo 7) o “modo de investigación” según Giroux (capítulo 5), es el aprendizaje de la experiencia de resistencia cotidiana: de las estrategias que funcionan mejor, de los riesgos y de las posibles alianzas; pero sobre todo y más importante, el aprendizaje colectivo que reflexiona como clase, como identidad política capaz de explicar sus circunstancias en los términos complejos de las relaciones de dominación. Esta etapa, en el caso de las mujeres, está relacionada con el punto en el que según el lema feminista “lo personal es político”, y como tal, ha de resolverse en el espacio público, en colectivo y en voz alta. La tercera etapa, sobre la que ya he profundizado en varios capítulos es la que requiere una “filosofía de la praxis”, un marco ético político que informa y direcciona la resistencia, pero sobre todo que trasciende la necesidad de resolver problemas inmediatos “materiales”, para enfocar las fuerzas hacia la ruptura de las relaciones de dominación.

De formas muy diversas, encuentro que las mujeres en México están asumiendo papeles de liderazgo social en posiciones que han quedado abandonadas por quienes tradicionalmente ejercían este rol: como cabezas de familia, como luchadoras sociales, como policías comunitarias, como presidentas municipales de pequeños poblados en los que nadie quiere gobernar... Ocupar estos espacios está produciendo nuevas formas de subjetividad, y transforma el orden simbólico del lugar que ocupan las mujeres. Sin embargo, las condiciones de esta ocupación son muy precarias, a menudo implican arriesgar la vida, y oscurecen la posibilidad de desplazamiento. Considero que queda por preguntarse de qué manera asumir ese riesgo implica en muchos casos una nueva forma de dominación, y en cuáles otros es una apuesta consciente de las mujeres que

los asumen. En todo caso, lo que queda claro es que la pérdida de hegemonía y la debilidad del Estado para procesar los intereses de las clases subalternas, son claramente momentos de oportunidad para las mujeres.

Aprendizajes

Durante el proceso de elaboración de esta tesis adquirí muchos aprendizajes académicos y personales. La teoría gramsciana abrió un horizonte nuevo en mi carrera profesional que marca una línea de trabajo definitiva. Inicié mis estudios doctorales con la idea de aprender a producir conocimiento útil para mejorar las condiciones de vida en el contexto apremiante del mundo en que vivimos, y me parece que la elaboración de esta tesis, el consejo de mis directoras y compañeros, los seminarios a los que asistí y las largas jornadas de lecturas de mucha densidad, han rendido sus frutos.

Provengo de un ambiente académico marcado por el compromiso social que a veces descuida los rigores de la disciplina del pensamiento. Estos años de elaboración de la tesis, tuve la oportunidad de sumergirme en la teoría, de explorar cuanto fuese necesario las raíces de un concepto, seguir las discusiones y trabajar en su reelaboración, hasta conseguir que emergiera aquello que verdaderamente deseaba decir. Las observaciones de mis directoras me han enseñado a ser rigurosa, a seguir una metodología y cuidar los detalles finos, a pesar que, como la propia obra de Gramsci que es un *work in progress*, fue necesario trabajar la tesis de forma no lineal, escribiendo varios capítulos a la vez, vinculándolos entre sí y reestructurando el índice constantemente.

Ha sido un trabajo arduo, a veces solitario, a veces frustrante, también lleno de momentos de euforia. Toda la carga emocional que acompaña el proceso de buscar, aprender y crear, está llena de riqueza porque me enfrentó con mis propias limitaciones y fortalezas. Cuando no podía más, a menudo pensé en Antonio Gramsci, enfermo en su celda de prisión escribiendo con un lápiz en un cuaderno escolar. También en las mujeres que se levantan a luchar cada día, porque no tienen otra opción. Aprendí a sentirme afortunada del tiempo para escribir y pensar, con todos los materiales y herramientas necesarias.

Por último, la elección de un teórico tan complejo del cual sólo conocía su obra superficialmente, implicó un esfuerzo importante de lectura y asimilación de cosas que

jamás había pensado. Poner este conocimiento nuevo en diálogo con mi campo de conocimiento –la teoría feminista– fue la parte más placentera, sorprendente y emocionante del trabajo.

Perspectivas

Desde su origen, este trabajo ha sido concebido como un esfuerzo teórico para reflexionar sobre una praxis, y en este sentido sería estéril si no fuera devuelto, reproducido, perfeccionado y profundizado. Esto implica primeramente el compromiso de compartirlo con aquellas mujeres sobre cuyas vidas estoy reflexionando. La posibilidad de contactar directamente con las madres de las mujeres asesinadas y desaparecidas en Ciudad Juárez es complicada debido a las circunstancias actuales, pero sin duda es posible hacerlo llegar a las organizaciones y académicas-activistas que han permanecido trabajando durante los últimos tiempos. En cuanto a las Patronas, permanece el contacto y la invitación para visitarlas en Amatitán Veracruz. Respecto a este colectivo, me parece particularmente útil e interesante rescatar junto con ellas la línea del tiempo de su propia historia. A pesar de la gran diversidad de fuentes que se refieren a ellas, no existe ninguna cronología completa de sus veinte años de lucha.

Por otro lado, considero que en el ámbito académico hace falta reavivar la discusión y fomentar de nueva cuenta el encuentro entre el pensamiento marxista contemporáneo (entre ellos el gramsciano) y el feminismo. La razón de esta idea es la necesidad de atizar el fuego para la producción de pensamiento anticapitalista y antipatriarcal, que tanto se requiere para contrarrestar el imaginario totalizante de esta fase de capitalismo salvaje y su ideología del consumo. Por esta razón, considero interesante publicar este y otros trabajos que nuevamente pongan sobre la mesa la posibilidad útil del encuentro entre marxismo y feminismo.

Actualmente, México atraviesa por un momento convulso difícil de interpretar con las herramientas de la teoría política moderna. Ante la violencia extrema, multiforme y caótica que vive el país hoy en día, que se ceba particularmente en las mujeres y las niñas –más aún en aquellas con menos privilegios– surgen pequeños movimientos de resistencia con características típicamente subalternas, que son reactivos, dispersos, y episódicos. El marco teórico que elaboré en la primera parte del trabajo, más que un punto de llegada, es un punto de partida para pensar en las

posibilidades transformadoras de estos pequeños movimientos y la manera de impulsarlos. Ante esta idea, asumo perfectamente que el ámbito académico es un espacio privilegiado para el pensamiento que tiende a distanciarse de la vida material de los sujetos, a ignorar las diferencias, necesidades y dificultades por las que atraviesan las vidas de aquellos sobre quienes reflexiona. Por esta razón, entiendo que esta propuesta teórica debe ser profundizada y mejorada con la participación de los sujetos que forman parte de su reflexión, lo que posiblemente implica traducirla en términos distintos de los académicos: mapas de actores sociales y redes de resistencia, recuperación de la microhistoria de las mujeres (testimonio, historias de vida y pensamiento subalterno), recuperación de estrategias en materiales para la educación popular, etc. Son algunas de las vías de continuación que puede tener el presente trabajo, abordables todas desde mi ámbito de acción universitario –actualmente, mi puesto académico en una universidad jesuita en Guadalajara, México, afín con la teología de la liberación, me permite a través de la llamada “intervención social universitaria” (cuya función es poner en manos de la Sociedad civil, el saber académico para mejorar las condiciones de vida y el acceso a la justicia), llevar a cabo algunas de las acciones propuestas–.

Por último, espero que este trabajo pueda ser adaptado para presentarlo en alguno de los eventos auspiciados por la “International Gramsci Society”, o publicado en el “International Gramsci Journal”.

ANEXOS

Anexo 1

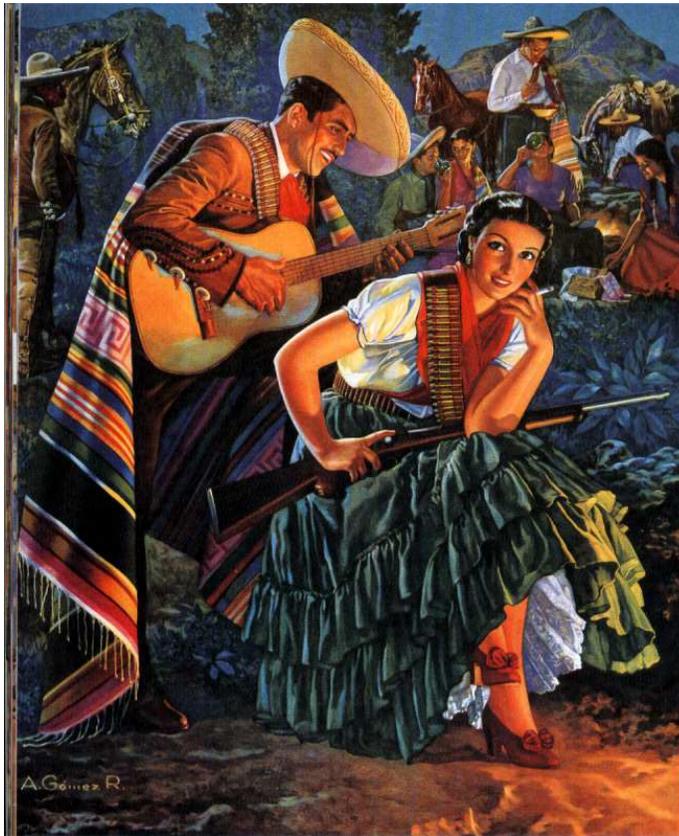
Imágenes de los cromos que ilustran a la mujer-patria, a la “Adelita” y a la mujer mexicana.



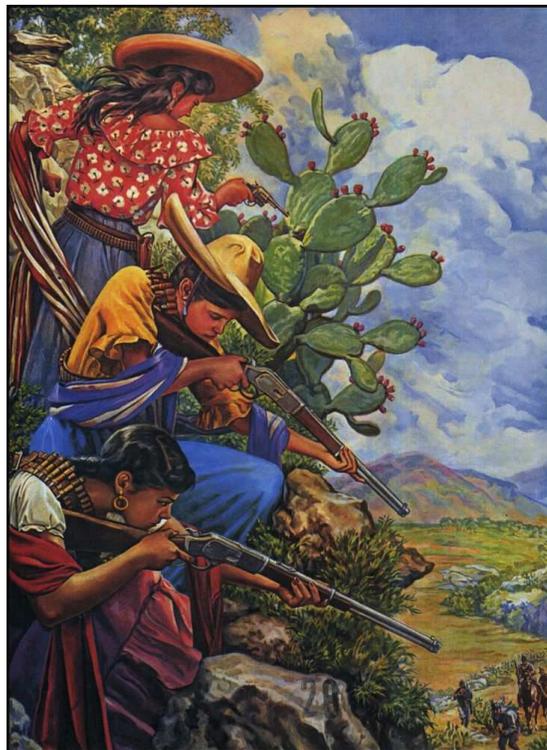
“Oh patria mía” (1963), Jesús de la Helguera.



“La Patria” (1960), Jorge González Camarena.



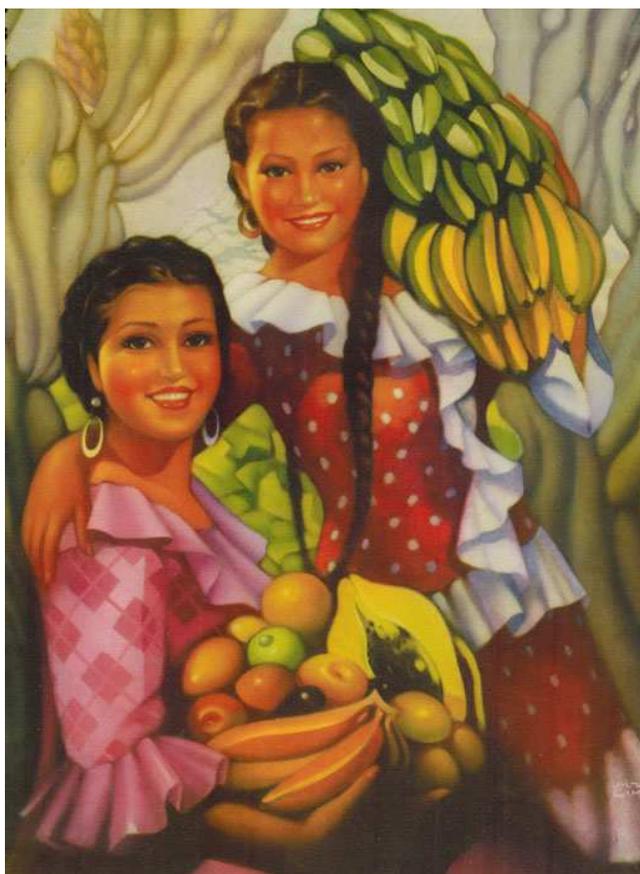
"Serenata" Antonio Gómez R. (se desconoce fecha).



"Soldaderas" (1940), Antonio Gómez R.



"Rayando el sol", Eduardo Cataño Wilhelmy (fecha desconocida).



"Fruta Verde y Madura" (1939), Jorge González Camarena.

Anexo 2

Cuadro de mujeres mencionadas que reclaman justicia en Ciudad Juárez.

Nombre	Organización	Vinculación personal	Trayectoria
Rosario Acosta	Nuestras Hijas de Regreso a Casa (NHRC)	Tía de Cinthia Rocío Acosta (de 10 años), desaparecida el 9 de febrero de 1997 y encontrada muerta el 27 de febrero del mismo año.	Llevó la Agenda Internacional de NHRC hasta el 2003. Acosta ha sido muy crítica de los nexos con otras organizaciones que ejercen control financiero o político sobre las demandas de las familias.
Norma Ledesma	Justicia para nuestras hijas (JPNH)	Madre de Paloma Escobar Ledesma (16 años), desaparecida el 2 de marzo de 2002, encontrada muerta el 29 de marzo del mismo año.	Ha denunciado detalladamente las irregularidades judiciales en los expedientes, y ha asumido un liderazgo notorio en la denuncia de condiciones estructurales y culpabilidad del Estado Mexicano en los casos de feminicidio. Logró en el año 2007 la admisión de su caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), y en 2010 el Estado mexicano firmó un acuerdo de responsabilidad y reparación del daño.
Luz Estela (Lucha) Castro	fundadora del Centro de Derechos Humanos de las Mujeres y de la organización Justicia para Nuestras Hijas	Abogada litigante que apoya a las mujeres de JPNH y otras organizaciones	Ex empresaria, dejó este ramo para dedicarse a la defensa jurídica de personas sin recursos en materia de vivienda, posteriormente colaboró con NHRC, luego ayudó a conformar JPNH, en la ciudad de Chihuahua. Ha sido candidata a diputada en 2004. En 2012, recibió el premio internacional de la Asociación Pro Derechos Humanos de las Mujeres de España.
Paula Flores	Voces Sin Eco	Madre de Sagrario González Flores (17 años), desaparecida el	Creó la Fundación Sagrario Flores dedicada a la educación, a combatir la violencia de género y la marginación en la colonia Lomas de Poleo y es una destacada luchadora

		16 de abril de 1998. Su cuerpo fue encontrado 13 días después.	social, protagonista del documental: <i>La Carta. Sagrario, nunca has muerto para mí</i> , dirigido por Samuel Bonilla.
Norma Andrade	NHRC	Madre de Lilia Alejandra García Andrade (17 años), desaparecida el 14 de febrero de 2001. Encontrada sin vida.	Candidata a diputada en 2004, ha sufrido diversas amenazas en contra de su vida y dos atentados directos, por su activismo y denuncias. En 2012, logró que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos admitiera el caso de Lilia.
Malú García Andrade	NHRC	Hermana de Lilia Alejandra García Andrade	Junto con su madre, Malú es una reconocida activista por los Derechos Humanos de las mujeres en Ciudad Juárez, y también ha recibido múltiples amenazas.
Evangelina Arce	Comité Independiente de Derechos Humanos de Chihuahua	Madre de Silvia Arce (27 años), desaparecida el 13 de marzo 1998, no ha sido localizada.	Ante la incompetencia de las autoridades, Evangelina ha abierto sus propias líneas de investigación, ha denunciado la implicación y corrupción de las autoridades y ha rechazado las falsas pistas que le presentan para cerrar el caso. Ha sufrido amenazas y agresiones.
Benita Monárrez	Integración de madres por Juárez.	Madre de Laura Berenice Ramos Monárrez (17 años). Desapareció el 22 de septiembre de 2001, y fue hallada asesinada en noviembre 2001.	Luego de Separarse de NHRC, funda en 2002 "Integración de madres por Juárez", que trabaja cercano al Instituto Chihuahuense de la Mujer, órgano gubernamental muy controvertido. Monárrez ha denunciado lo que considera apropiación ilegítima del caso de su hija por parte de otras organizaciones. Es co-peticionaria y reconocida como víctima por la sentencia de Campo Algodonero.
Marisela Ortiz	Fundadora de NHRC	Profesora de Lilia Alejandra García Andrade	Ha sido vocera y presidenta de NHRC, su activismo se ha centrado en denunciar la red de corrupción y connivencia con el crimen

			organizado de las autoridades, y en difundir el análisis de los casos desde una perspectiva de género que denuncia el sexismo estructural.
Ramona Morales	Sin adscripción.	Madre de Silvia Irene Rivera Morales (17 años), desaparecida el 7 de julio de 1995. Asesinada con signos de violencia.	Testificó ante el Alto Comisionado de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Se ha dedicado a denunciar la fabricación de culpables por parte del gobierno Juarense.
Marisela Escobedo	NHRC	Madre de Rubí Marisol Frayre Escobedo (16 años), desaparecida en agosto de 2008. Asesinada con signos de violencia.	Marisela emprendió ella misma una investigación que la llevó a acusar a la expareja de su hija, Rafael Barraza Bocanegra, que fue exonerado por las autoridades y luego señalado culpable luego de que Marisela demostró su culpabilidad, pero ya se había dado a la fuga. Marisela fue asesinada el 16 de diciembre de 2010, mientras protestaba fuera del Palacio de Gobierno ante la inacción de las autoridades.
Soledad Aguilar Peralta	JPNH	Madre de Cecilia Covarrubias Aguilar (16 años), desaparecida el 15 de noviembre de 1995. Encontrada sin vida con signos de violencia.	Busca a su nieta recién nacida, que desapareció junto con su hija Silvia. Ha solicitado reiteradamente exámenes periciales y pruebas de ADN para determinar la identidad de una niña que coincide con lo encontrado en sus propias pesquisas, pero las autoridades se han negado a colaborar.
Patricia Cervantes	Fundadora de JPNH	Madre de Neyra Azucena Cervantes (19 años), desaparecida el 13 de mayo de 2003. Su cuerpo fue localizado	Patricia Cervantes ha sido constantemente hostigada por las autoridades, ha rechazado las pruebas fabricadas y su familia ha sufrido amenazas y hostigamiento por parte de las autoridades quienes intentaron implicar al padre de Neyra y a su primo. Patricia publicó

		en Julio de 2003.	un libro de poesía dedicado a su hija, titulado <i>Neyra</i> .
Alma Gómez	Colabora con diversas organizaciones que exigen justicia y buscan desaparecidas en Chihuahua.	Trabaja en apoyo a JPNH y mujeres de otras organizaciones sociales.	Militante de izquierda y exguerrillera que estuvo presa. Es activista social y fue candidata a Síndico en las elecciones 2004.

Anexo 3

Sentencia “Campo Algodonero VS México”

La Sentencia “Campo Algodonero VS México”, es una sentencia histórica porque es la primera sentencia condenatoria que emite la Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH) en contra del Estado mexicano, el 16 de noviembre de 2009.

El 23 de febrero de 2008 las organizaciones Asociación Nacional de Abogados Democráticos A. C., Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer, Red ciudadana de No Violencia y por la Dignidad Humana y Centro para el Desarrollo Integral de la Mujer A. C., como representantes de las víctimas, presentaron el caso de 8 mujeres asesinadas en Ciudad Juárez ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), organismo responsable de conocer y declarar procedente a juicio ante la Corte una violación a los DDHH consignada en los pactos y tratados concernientes a la normativa interamericana.

Los casos que admitió la Comisión, por reunir con todos los requisitos, fueron los de Esmeralda Herrera Monreal (de 15 años), Claudia Ivette González (20 años) y Laura Berenice Ramos Monárrez (17 años), quienes fueron encontradas sin vida y con rasgos de tortura sexual los días 6 y 7 de noviembre de 2001, en el predio conocido como “Campo Algodonero”, en Ciudad Juárez, Chihuahua. Además de ellas, otros 5 cuerpos fueron encontrados con las mismas características, pero sus casos no pudieron ser presentados debido a la falta de certeza sobre sus identidades.

Como respuesta, el Estado mexicano solicitó la mediación de la CIDH para llegar a un acuerdo amistoso y prevenir que el caso llegara a la Corte, lo que las familias de las víctimas y sus representantes rechazaron. Aunque en el informe rendido ante la Comisión, el gobierno de México aceptó irregularidades en los casos entre 2001 y 2003, alegó que a partir de 2004 (cuando la federación atrajo el caso) se habían re-abierto las investigaciones y subsanado las fallas previas.

En los puntos de la sentencia condenatoria emitida en 2009, la Corte señaló haber constatado impunidad e indiferencia por parte de las autoridades para tratar las desapariciones y los asesinatos de las víctimas. También expresó que México no demostró haber adoptado las medidas razonables que de acuerdo al contexto eran exigibles para encontrar a las víctimas con vida, y determinó que el Estado violó los

derechos a la vida, integridad y libertad personal reconocidos en la Convención Americana, en relación con la su obligación de garantizarlos. Además la Corte señaló que la ineficiencia de las autoridades judiciales propició un ambiente de impunidad que invita a la repetición de los hechos, promueve la violencia generalizada en contra de las mujeres y genera un clima de tolerancia como parte de la vida cotidiana.

La Corte además reconoció a los familiares como víctimas, en tanto que la deficiente actuación de las autoridades, su negligencia, e incluso dolo, les provocaron sufrimiento y angustia durante todo el proceso, en lo que la Corte consideró tratos crueles y degradantes. Además, la Corte constató y condenó el que los familiares fueron víctimas de hostigamiento y acoso por parte de las autoridades obligadas a garantizar sus derechos, configurándose una violación a la integridad personal de las víctimas familiares.

Las siguientes, son las disposiciones que la Corte señaló como las obligaciones del Estado Mexicano derivadas de la Sentencia, que México debería cumplir:

Disposición 1. La sentencia es una reparación en sí misma

Disposición 2. México debe conducir eficazmente el proceso penal del caso en el ámbito nacional.

Disposición 3. México debe investigar y sancionar a los funcionarios acusados de irregularidades.

Disposición 4. México debe investigar y sancionar a los responsables de los hostigamientos contra familiares de las víctimas.

Disposición 5. México debe publicar la sentencia en la prensa nacional y local

Disposición 6. México debe reconocer su responsabilidad internacional por el caso en un acto público.

Disposición 7. México debe levantar un monumento en memoria de las mujeres víctimas de homicidios por razones de género en Ciudad Juárez.

Disposición 8. México debe estandarizar todos los protocolos y manuales de investigación de delitos relacionados con las desapariciones, violencia sexual y homicidios de mujeres con perspectiva de género.

Disposición 9. México debe adecuar los programas para atender los casos de desapariciones de mujeres.

Disposición 10. México debe crear una página electrónica sobre mujeres desaparecidas desde 1993 en Chihuahua.

Disposición 11. México debe crear una base de datos sobre desapariciones y homicidios de mujeres.

Disposición 12. México debe capacitar permanentemente en derechos humanos con una perspectiva de género a sus funcionarios.

Disposición 13. México debe realizar un programa de educación para la población de Chihuahua para superar la violencia contra las mujeres.

Disposición 14. México debe brindar atención médica, psicológica o psiquiátrica en instituciones públicas y gratuitas a los familiares de las víctimas.

Disposición 15. México deberá pagar la indemnización por los daños materiales e inmateriales y el reintegro de costas y gastos del juicio.

Disposición 16. La Corte supervisará el cumplimiento íntegro de esta sentencia (Documento "Campo Algodonero", 2010).

De acuerdo con las organizaciones dedicadas a dar seguimiento al cumplimiento de estas disposiciones, solo la 1, 5 y 15 han sido cumplidas a cabalidad, mientras que el resto han sido solo parcialmente cumplidas o en algunos casos simplemente simuladas. En el Informe de seguimiento de la sentencia, emitido por la Corte el 22 de mayo de 2013, quedaron asentados estos incumplimientos, pero hasta el momento no ha habido sanciones, demostrando con esto las limitantes de los instrumentos internacionales de Derechos Humanos.

ANEXO 4

Fotografías de las Patronas



Las Patronas, celebración XX años, fotografía de Javier García.



Las Patronas con los músicos, celebración XX años, fotografía de Javier García.



Guadalupe González esperando el tren, fotografía de Javier García (Fotograma del corto “La Patrona”).



Doña Leonila en el comedor de la esperanza, periódico el Chiltepín.



Doña Leonila Vázquez, fotografía de Manu Ureste.



Migrantes en el tren, fotografía Markel Redondo-Wsj.



Bernarda y Guadalupe en el comedor de la Esperanza, fotografía de Manu Ureste



Norma Romero, Leonila Vázquez y Bernarda Romero, fotografía de Manu Ureste.

ANEXO 5

Las Patronas: 20 años después

Hace 20 años, empezó todo este episodio de nuestras vidas sin proponernos camino alguno, sin saber de su alcance, sin saber la urgencia, sin saber quiénes eran los que viajaban. Solo sabíamos que eran moscas, como aquí les decíamos a los que viajaban fuera del tren. La historia de Rosa y Bernarda ya la saben, ya la han escuchado en los periódicos, en la radio, en la televisión y en el cine. Quizás la historia que deberíamos contarles es la que siguió a ese primer encuentro, la historia que transcurre con cada tren, cada hermano y hermana migrante y la historia que como mujeres nos ha tocado vivir en esta labor. Mucho se dice de la ayuda que prestamos a los migrantes, pero lo cierto es que ellos también nos han ayudado en el camino. Gracias a la labor que realizamos hemos asumido una posición como humanas y como mujeres que no sabíamos ni pensábamos que pudiera hacer tanta diferencia.

Durante esta travesía los aprendizajes han sido muchos; hemos aprendido:

Que si uno responde al llamado de dios, las cosas fluirán pese a las dificultades;

Que cada acción cotidiana por muy pequeña que parezca, si se hace con amor y constantemente tendrá sus frutos.

Que la fé es algo que se vive y que debe transformarse en acciones;

Que las fronteras solo están en los mapas y en la imaginación, ¿en los pensamientos de las personas, en los límites que les han impuesto su vida cotidiana?

Que nadie puede, ni debe imponerte un lugar en el mundo;

Que la fuerza y la valentía deben siempre acompañarse de sensibilidad y amor. La una sin la otra resulta vacía, no sirve.

Que uno siempre puede hacer grandes cosas por sí mismo, pero acompañados y en colectivo, el mundo siempre pesa menos;

Que las mujeres podemos y debemos actuar por nosotras, y con ello se originan cambios para todos.

Que debemos armar las piezas que la vida nos ha dado, cualesquiera que sean.

Y la lista puede seguir y seguir y no parará. La verdad es que nada de esto sería posible, sino hubiésemos sido capaces de reconocer la vulnerabilidad en los rostros de las personas. Una acción que deberíamos emprender todos los días, no huir de nuestra

responsabilidad por temor; es necesario enfrentarla. No voltear la mirada de los más vulnerables, sino reconocerla y comprometerte.

Mucho nos dijeron que no podíamos ayudar a los demás, que iríamos a la cárcel, que tendríamos que enfrentar a la justicia, por ser ilegal la ayuda que prestábamos. Lo único ilegal es dejar morir de hambre a otro ser humano. Nos dijeron que éramos mujeres enfrentando problemas que estaban fuera de nuestros alcances. Y sí, nuestra labor comenzó desde nuestra posición como mujeres de familias tradicionales, de costumbres que no permiten las acciones femeninas dentro del hogar y de tu pueblo, pasábamos los días cuidando, brindando amor a nuestras familias y fue justamente eso lo que nos dio el carácter para cuidar a muchas otras y otros. Pensando que cada uno de los hombres y mujeres en el tren eran parte de nuestra familia y que por lo tanto solo resulta natural cuidar de ellos.

Así, obtuvimos uno de los conocimientos más preciados a lo largo de estos 20 años: que ser mujer en nuestro país, no es una posición limitada como nos hicieron creer, al contrario, en nuestra sociedad, ser mujer debe ser un lugar de poder y posibilidades...infinitas posibilidades, todo en la medida en que nos permitamos extender nuestro amor de humanas, de hermanas, de esposas, de madres... tal como dios amó al mundo. Nos reconocimos como mujeres capaces de generar cambios, nuestra participación en decisiones de comunidad y problemáticas de nuestra sociedad no es solo necesaria, sino un asunto que abre puertas a espacios, de luchas, de sueños y expresiones de humanidad que no pueden aparecer más que en quienes se atreven a mirar más allá de su diario vivir y deciden amar.

Dios, creo al hombre y a la mujer y Él no nos enseñó a permanecer inmóviles ante las adversidades y desdichas del mundo, sino a combatir las, no importando nuestras diferencias. Dios nos dio libertad y es una poderosa libertad.

Es por todo esto, que esta es una fiesta en honor a dios y a los migrantes. Celebremos la vida y el amor, compartamos el pan, cantemos con la esperanza de que un país mejor es posible.

Y a esta fiesta estamos invitados todos, donde todos tenemos la libertad y el derecho a migrar con dignidad. Una fiesta que los migrantes hacen florecer a cada paso que dan en busca de un sueño. Un sueño de bienestar para hijos, familia, amigos, pueblos. Pero ahora esa fiesta la tiene que llevar a lugares alejados de su tierra, de sus orígenes y de

su historia. Aquí han dejado un pedacito de esa fiesta y que la compartimos con todos ustedes, colaboradores, voluntarios, madres, hermanos, vecinos.

No dejemos de caminar y de soñar, hagamos de ese sueño una realidad. Creciendo y descubriendo. No somos un tema moral, somos un tema social.

Todas y todos somos personas necesarias, sigamos caminando. Nosotras no pararemos.

Atentamente:

Leonila Vazquez, Norma Romero, Antonia Romero, Julia Ramirez, Karla Aguilar, Rosa Romero, Bernarda Romero, Tere Aguilar, Lorena Aguilar, Guadalupe Gonzalez, Mariela Najera.

Publicado el febrero 20, 2015 por Las Patronas (<http://laspatronas.com.mx/>)

ANEXO 6

Discurso al recibir el Premio Nacional de Derechos Humanos 2013.

Sr. Presidente Enrique Peña Nieto

A todos los asistentes, amigas, amigos, colaboradores

A la sociedad Mexicana.

Agradecemos la oportunidad que se nos ha brindado de traer nuestra voz hasta este lugar, y agradecemos por el premio que se nos otorga. Pero sobre todo agradecemos a Dios y a la Virgen de Guadalupe, que nos han guiado en esta obra y por quienes nos mantenemos en pie, así como a todas las personas que en algún momento han estado acompañándonos y aportándonos su apoyo ya sea con su trabajo o con un kilo de frijol y arroz.

Nuestra labor de ayuda humanitaria comenzó con algo tan sencillo, alimentar a los migrantes, que nunca pensamos o tan siquiera imaginamos que podríamos llegar a este punto. Brindar alimento es una acción que pareciera simple, sin embargo, algo tan cotidiano es en realidad una necesidad vital para muchos: es entonces cuando brindar un “taco” puede salvar una vida.

Este premio representa para nosotras un voto de confianza de todos aquellos que nos han acompañado en nuestro caminar, de quienes nos han brindado las herramientas para que a lo largo de todos estos años nuestro trabajo continuara; de quienes han creído que nuestra labor puede propiciar cambios positivos en nuestra sociedad y en la población migrante. Por lo tanto, el presente premio es una motivación para seguir trabajando con mucho amor por los derechos humanos de aquellos que salen de sus países persiguiendo un sueño; son jóvenes, mujeres y hasta niños, personas con familias, madres, padres, hermanos en busca de oportunidades al igual que cada uno de los aquí presentes, solo que ustedes no son llamados criminales por querer mejorar la calidad de vida de sus seres amados.

La migración es hoy en día una problemática que engloba muchas otras y que en suma representan un obstáculo para el desarrollo de los países; pero una debe hablar de lo que conoce y en este caso es México, porque recordemos que los migrantes no vienen

solo de Centroamérica sino que también salen de todas partes de nuestro propio país. Es así que México visto con nuestros ojos (los de las patronas), se encuentra fracturado, atravesado por la violencia, por la impunidad, por la apatía, por la discriminación, por la falta de oportunidades reales y una lista de más cosas que podrían no terminar pero que se relacionan todas entre sí.

A través de los 18 años que llevamos trabajando hemos presenciado muchos cambios en nuestras ciudades y comunidades que han modificado la forma en que vivimos y vemos las cosas. Antes las personas podían vivir del campo, de la tierra tan fructífera que tenemos en México, antes de niñas podíamos corretear entre los sembradíos tranquilamente, íbamos a la escuela y trabajábamos en la recolección de caña y café, cuando estos aún tenían un precio digno; nos enseñaban que en la vida había que trabajar para poder llevarnos el pan a la boca, que nada te llegaba fácilmente y que si algún día nos llegaba el éxito no había que olvidarnos de que lo que teníamos era también a causa de los demás. Vivíamos de una manera humilde quizá, pero era una buena vida, con principios y valores. Ahora, sin embargo, las cosas son muy diferentes, creemos que más que avanzar hemos ido en retroceso. Porque la idea del progreso sustentada en aprovecharse de las necesidades de los que menos tienen, no puede ser más que una violación a los derechos humanos. Tristemente esto lo hemos aprendido a lo largo de estos años trabajando con migrantes, quienes ahora no son considerados personas sino como mercancía que puede ser negociada, cambiada o eliminada sin consideración alguna. Y la misma situación atraviesan nuestras mujeres, nuestros niños y niñas y toda la juventud de nuestro país cuando son precisamente ellos, los jóvenes, quienes tienen el cambio en sus manos, siempre y cuando se les brindaran las herramientas necesarias, pero desgraciadamente estamos desperdiciando esta oportunidad.

En la comunidad de La Patrona, perteneciente al municipio de Amatlán de los Reyes en Veracruz, donde hemos vivido toda nuestra vida, hay alrededor de unas 20 cantinas y tan solo cuatro escuelas, lo cual es prueba del estado de abandono en que nos han dejado como pueblo mexicano y prueba también de lo que hemos permitido hasta ahora por no participar activamente para mejorar la situación en la que vivimos.

Nosotras no solo nos dedicamos a la atención de migrantes, cada una de las mujeres que trabajamos en el comedor somos también madres y campesinas y ello nos permite

hablar de la situación tan precaria en que vivimos la mayoría de las y los mexicanos y es que parece no hay congruencia entre el sueldo mínimo al que acceden los trabajadores y los servicios públicos que debemos pagar.

Permítanme contarles la historia de Doña Tere una Sra. de la tercera edad quien ha colaborado con nosotras desde hace un tiempo y que debe viajar un par de horas para poder ganar algunos pesos que al final de día solo le servirán para regresar a su casa. Bajar de la sierra donde vive le cuesta alrededor de 50 pesos entre los autobuses que debe tomar, al llegar a Córdoba trabaja todo el día lavando ajeno para ganar unos 50 pesos con lo cual apenas y le alcanzará para regresar a casa sin un peso. Me encontré a Doña Tere una mañana en el autobús y al contarme su historia le propuse que nos ayudara en lo que pudiera y a cambio le ofrecí de todo lo que hay en nuestro comedor, pan, frijoles, arroz, algunas frutas que nos donan y todo lo que ella pudiera llevar consigo.

El caso de Doña Tere es solo uno entre muchos que sirven de ejemplo para explicar porque la gente se ve en la necesidad de abandonar su hogar y salir a buscar en otro lado lo que bien pudieran encontrar en su tierra. La realidad del campo mexicano es que siendo uno de los sectores más importantes, es de los que más ha sufrido los cambios de la modernidad. Conforme crecíamos vivir de la producción de café y la caña de azúcar era posible, ahora ni siquiera tienen un valor real que nos permitan subsistir de su cultivo.

Es por todo esto y más que se requieren medidas que nos permitan a nosotros los mexicanos trabajar dignamente. No queremos que nos resuelvan la vida, o que nos pongan todo en bandeja de plata, queremos oportunidades de desarrollo que no sean temporales para tapan el sol con un dedo, sino que se impulsen oportunidades reales y de calidad. Que a los jóvenes se les permita descubrir todo un mundo de posibilidades, en un mundo hostil y limitado que conocen ahora. Que tengan un acceso a la cultura y educación que les liberen algún día para poder conocer otros lugares, pero sin la necesidad de subirse a una bestia moderna de metal. Porque si bien amamos la obra a la que nos llamó Dios, no queremos pasar toda nuestra vida dando de comer, queremos que algún día no hagan falta Las Patronas, pues entonces sabremos que estamos avanzando.

Al defender los derechos de los migrantes, creemos firmemente que también defendemos los derechos de todos y todas, no importando la nacionalidad. Porque al no existir las condiciones de vida que a uno le permitan desarrollarse de todas las maneras humanamente posibles, sin pretensiones o ambiciones desmedidas, todos los derechos básicos para toda persona son violentados o simplemente no existen. De ahí la importancia de la labor que realizamos no solo Las Patronas, sino todas aquellas personas, organizaciones, colectivos que trabajan arduamente porque esos derechos sean respetados y no solo eso sino que se garantice su cumplimiento.

La acción colectiva, la unión para hacer cosas buenas que nos favorezcan es posible. La organización no solo debe estar presente en el crimen, sino también entre la sociedad y los que nos gobiernan. Si cada quien hace lo que le corresponde y nos comprometemos en verdad con la causa, por muy difícil que parezca seguro lograremos mejorar las condiciones de vida para todos y todas. Por supuesto como todo lo bueno cuesta en esta vida, no podemos asegurar que será fácil, o que no habrá riesgos o errores en el camino, sin embargo los momentos de dicha personal serán muchos.

Como mujeres de fe que somos consideramos de vital importancia hacer una invitación a todas aquellas personas o instituciones que se digan o consideren espirituales, para que actúen conforme a lo que creen y no permitan que las creencias tradicionales los alejen de la realidad, una realidad en que las personas están muy necesitadas de palabras de aliento, esperanza, amor y fe.

No nos conformemos hermanas y hermanos, nuestro deber como sociedad no es callarnos, sino denunciar, participar y proponer.

Y pedimos al Sr. Presidente que se nos escuche y podamos crear un dialogo entre la sociedad y los que nos representan. Porque no se trata de criticar o juzgar quiénes se han equivocado o quienes han traicionado a la patria. Lo verdaderamente importante en estos tiempos es actuar, es llevar el mensaje de que las cosas pueden mejorar y que cada quien desde su vida cotidiana puede propiciar un cambio.

Hacemos un llamado a las instituciones y a la sociedad civil para que se pongan las pilas y trabajen para su pueblo, a que no se basen en las apariencias sino en los hechos, pues estos son los que verdaderamente cuentan. Los invitamos a que vivan la experiencia de compartir el pan con los más vulnerables, les prometemos que no se arrepentirán. Nosotras las Patronas luchamos por todo esto porque sabemos que no hay que cerrar

los ojos y esperar a que los problemas nos pasen a nosotros, o que les pase a nuestros hijos, padres o hermanos.

Luchamos por los migrantes que salen en busca de un sueño por una vida mejor, lo que muchos consideran imposible, pero luchamos sobre todo porque ese sueño ojala...ojala algún día se convierta en realidad.

Atte. Norma, Bernarda, Rosa, Nila, Tere, Leonila, Fabiola, Toña, Karla, Karina, Blanca, Doña Tere, Julia, Lupe, Lorena, Mariela, Sonia, Pepe y Erik. Las Patronas

Publicado el diciembre 13, 2013 por Las Patronas:

(<http://laspatronas.com.mx/2013/12/13/discurso-al-recibir-el-premio-nacional-de-derechos-humanos-2013/>)

BIBLIOGRAFÍA

- ABARCA, Meredith E. (2006). *Voices in the Kitchen: Views of Food and the World from Working-Class Mexican and Mexican American Women*. Texas A&M University Press, Texas.
- ACEVEDO, Marta (1982). *El 10 de mayo*, Martín Casillas Editores, D.F. México.
- AGUSTÍN, José (1988). *Tragicomedia Mexicana*, Planeta, D.F. México.
- ALLEN, Amy (1999). *The Power of Feminist Theory. Domination, Resistance, Solidarity*, Boulder, Westview.
- ALTHUSSER, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, D.F. México.
- _____ (1988). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado, Freud y Lacan*. Nueva visión, Buenos Aires.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (2003). *México, muertes Intolerables: 10 Años de desapariciones y asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez y Chihuahua*. EDAI, Madrid. En línea: [<http://amnistiainternacional.org/publicaciones/30-mexico-muertes-intolerables-10-anos-de-desapariciones-y-asesinatos-de-mujeres-en-ciudad-juarez-y-chihuahua.html>] (visto: septiembre 2014).
- ARGÜELLO, Lizzette (2007). "En la Patrona". En *La Jornada semanal*, domingo 5 de agosto, n.º 648. En línea: [<http://www.jornada.unam.mx/2007/08/05/sem-lizzette.html>] (visto: enero2015).
- ASENSI, Manuel (2009). "La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos". En: SPIVAK, Gayatri *¿Puede hablar el subalterno?*, Barcelona, MACBA, pp. 9-39.
- BÁEZ AYALA, Susana; RAMÍREZ RAMÍREZ, Ivonne y RAMÍREZ VÁZQUEZ, Ana Laura (2010). "Lomas de Poleo: de lecturas y marginación". En: *El Cotidiano*, n.º 164, pp. 69-73. Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, D.F. México. En línea: [<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32515894010>] (visto: noviembre 2014).
- BARATTA, Giorgio (2003). *Las rosas y los cuadernos: el pensamiento dialógico de Antonio Gramsci*, Bellaterra, Barcelona.
- BARRIOS CUENCA, Domitila (1981). *Si me permiten hablar... testimonios de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*. En: VIEZZER, Moema (ed.), S. XXI, D.F. México.
- BASÁÑEZ, Miguel (1990). *La lucha por la hegemonía en México 1968, 1990*, Siglo XXI, D.F. México.

- BEVERLEY, John (2002). "Prólogo". En: *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. ACHUGAR, Hugo y BEVERLEY, John (eds.), Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- BIANCHI, Álvaro (2007). "Estado y sociedad civil en Gramsci". En: *Herramienta*, n.º 34. En línea: [<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-34/estado-y-sociedad-civil-en-gramsci>] (visto: noviembre 2012).
- BRACERO HISTORY ARCHIVE. En línea: [<http://braceroarchive.org>] (visto: septiembre 2014).
- BUCCI-GLUCKSMANN, Christine (1978). *Gramsci y el Estado*, Siglo XXI, Madrid.
- BUCK, Sarah A. (2001). "El control de la natalidad y el día de la madre: política feminista y reaccionaria en México, 1922-1923". En: *Signos Históricas*, n.º 5, enero-junio, 2001, pp. 9-53, D.F. México.
- BURGOS DEBRAY, Elizabeth (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Casa de las Américas, La Habana.
- BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York.
- _____ (2010). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Paidós, Buenos Aires.
- BUTTIEGIEG, Joseph (1995). "Gramsci on Civil Society". En: *Boudary 2*, vol. 22, n.º 3, pp. 1-32. Duke University Press.
- CALHOUN, Craig (2002). *Dictionary of the Social Sciences*, Oxford University Press, Oxford; y otros.
- CANO, Gabriela (2009). "Inocultables realidades del deseo. Amelio Robles, masculinidad (transgénero) en la Revolución mexicana". En: CANO, Gabriela; VAUGHAN, Mary Kay y OLCOTT, Jocelyn (comps.), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, Fondo de cultura económica-Universidad Autónoma Metropolitana, D.F. México, pp. 61-83.
- CAROSIO, Alba (2008). "El género del consumo en la sociedad de consumo". En: *La ventana. Revista de estudios de género*, 3(27), pp. 130-169. En línea: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362008000100006&lng=es&tlng=es] (visto: agosto 2014).
- CARTER, Erica (2002). "Género". En: PAYNE, Michael (comp.), *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*, Paidós, Buenos Aires, pp. 353-353.
- CARRERA, Magali M. (2003). *Imagining Identity in New Spain*. University of Texas Press, Austin.

- CHAKRABARTY, Dipesh (2010). "Una pequeña historia de los Estudios subalternos". En: SANDOVAL, Pablo (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*, Envi3n Editores, Popay3n, pp. 25-52.
- CHATAWAY, Teresa (1995). "Giulia Gramsci: Democracy and the Sexual Question", *Australian Journal of Political Science*, 30: 1, pp. 120-136.
- CHRISTIE, Maria Elisa (2003). *Kitchenspace: gendered spaces for cultural reproduction, or, nature in the everyday lives of ordinary women in central Mexico* (Tesis doctoral), Universidad de Texas.
- _____ (2004). "Kitchenspace, Fiestas, and Cultural Reproduction in Mexican House-lot Gardens". *Geographical Review*, vol.9, n.93, pp. 368-390.
- COCKS, Joan (1989). *The Oppositional Imagination: Feminism, Critique, and Political Theory*, Routledge, Londres.
- CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (2009). *Sentencia Caso Gonz3lez y Otras ("Campo Algodonero") Vs. M3xico, Sentencia de 16 de noviembre de 2009 (Excepci3n Preliminar, Fondo, Reparaciones y Costas)*. En l3nea: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_205_esp.pdf] (visto: diciembre 2014).
- DAHLERUP, Drude (1987). "Conceptos confusos, realidad confusa: una discusi3n te3rica sobre el Estado patriarcal". En: SHOWSTACK, Anne (ed.), *Las mujeres y el Estado*, Vindicaci3n Feminista, Madrid, pp. 111-148.
- DANIUS, Sara; JONSSON, Stefan (1993). "An Interview with Gayatri Chakravorti Spivak". En: *Boundary 2*, vol. 20, n.º 2, pp. 24-50.
- DAVIS, Kathy (2008). "Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful". En: *Femisist Theory*, 2008; 9; 67. En l3nea: [<http://fty.sagepub.com/cgi/content/abstract/9/1/67>] (visto: mayo 2012).
- DE LA O, Mar3a Eugenia (2006). "El trabajo de las mujeres en la industria maquiladora de M3xico: Balance de 4 d3cadas de estudio". En: *Revista de Antropolog3a Iberoamericana*, vol. 1, n.º 3, agosto-diciembre, pp 404-427. En l3nea: [www.aibir.org] (visto: septiembre 2014).
- DE LAURETIS, Teresa (1989). *Technologies of Gender*, McMillan, Reino Unido.
- _____ (2007). *Figures of Resistance: Essays in Feminist Theory*, University of Illinois Press, Chicago.

- DE LOS REYES, Aurelio (1996). *Cine y sociedad en México 1896-1930: Vivir de sueños*, Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, D.F. México.
- DEL ROIO, Marcos (2007). "Gramsci y la emancipación de lo subalterno". En: *Herramienta debate y crítica marxista*. En línea: [<http://www.herramienta.com.ar/solo-en-la-web/gramsci-y-la-emancipacion-de-lo-subalterno>] (visto: febrero 2013).
- DELPHY, Christine (1982). "Un féminisme matérialiste est possible". En: *Nouvelles Questions Féministes*, n.º 4, Otoño, pp. 50-86.
- DUSSEL, Enrique (1988). "Teología de la liberación y Marxismo". *Cuadernos Americanos*, n.º.12, UNAM, México, pp. 138-159.
- ESTEINOU, Javier (1992). *Medios de comunicación y construcción de la hegemonía*, Trillas, D.F. México.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2001). *Leyendo a Gramsci*, El viejo topo, Barcelona.
- FERNÁNDEZ PONCELLA, Anna María (2002). *Pero vas a estar muy triste y así te vas a quedar*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, D.F. México.
- FOUCAULT, Michael (1983). "The Subject and Power". En: DREYFUS, Hubert y RABINOW Paul (eds.), *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 208-226.
- _____ (1992). *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.
- _____ (1997). "Sex, Power, and the Politics of Identity". En: RABINOW, Paul (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth*, The New Press, Nueva York, pp. 163-173.
- _____ (1997a). "What is Critique?" En: LOTRINGER Sylvère y HOCHROTH, Lysa (eds.), *The Politics of Truth*, Semiotext[e], Nueva York.
- _____ (1998). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, D.F. México.
- _____ (2001). "El nacimiento de la medicina social". En: FOUCAULT, Michel Dits et Écrits II: 1976-1988, Gallimard, París, p. 210.
- _____ (2009). *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*, Akal, Madrid.
- FRANCO, Jean (1994). *Las conspiradoras. Representación de la mujer en México*, Tierra Firme y Fondo de Cultura Económica, D.F. México.
- FRASER, Nancy (1981). "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions". En: *PRAXIS International*, n.º3 / 1981, pp. 272-287.
- GAMIO, Manuel (1916). *Forjando Patria*, Porrúa. México.

- GARCÍA, Javier (2015). *La cocina de las Patronas*. En línea: [<http://www.ficg.mx/catalogo-encuentro-2015/appfiles/assets/common/downloads/page0027.pdf>] (visto: marzo 2015).
- GARRIDO, Luis Javier, (2005). El partido de la Revolución Institucionalizada (medio siglo de poder político en México), S. XXI eds, D.F. México.
- GAUSS, Susan L. (2009). "La masculinidad de la clase obrera y el sexo racionalizado". En: CANO, Gabriela; VAUGHAN, Mary Kay y OLCOTT, Jocelyn (comps.), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, Fondo de cultura económica-Universidad Autónoma Metropolitana, D.F. México, pp. 281-305.
- GILLY, Adolfo (2007). *La Revolución interrumpida*, ERA, D.F. México.
- GIROUX, Henry A. (2004). *Teoría y resistencia en educación. Una pedagogía para la oposición*. Siglo XXI, D.F. México.
- GÓMEZ DURÁN, Thelma (2015). "Leticia, la misionera que dejó todo por los migrantes". En: *Semanario Sin Embargo*, marzo 31. En línea: [<http://www.sinembargo.mx/31-03-2015/1297619>] (visto: marzo 2015).
- GONZÁLEZ HERRERA, Guadalupe (2015). *Entrevista personal*, 15 de febrero, Veracruz, Veracruz.
- GONZÁLEZ Rodríguez, Sergio (2002). *Huesos en el desierto*, Anagrama, Barcelona.
- GONZÁLEZ, Tomás (2015). "Leticia, la misionera que dejó todo por los migrantes". En: GÓMEZ DURÁN, Thelma, *Semanario Sin Embargo*, marzo 31. En línea: [<http://www.sinembargo.mx/31-03-2015/1297619>] (visto: marzo 2015).
- GRAMSCI, Antonio (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 2. En: GERRATANA, Valentino (ed.), ERA, D.F. México.
- _____ (1984). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 3. En: GERRATANA, Valentino (ed.), ERA, D.F. México.
- _____ (1986). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 4. En: GERRATANA, Valentino (ed.), ERA, D.F. México.
- _____ (1999). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 5. En: GERRATANA, Valentino (ed.), ERA, D.F. México.
- _____ (2000). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 6. En: GERRATANA, Valentino (ed.), ERA, D.F. México.
- _____ (2005). *Antología. Selección, traducción y notas*. En: SACRISTÁN, Manuel (ed.), Siglo XXI, D.F. México.

- _____ (2010). *Cartas desde la cárcel*. En: FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (ed.), Veintisiete letras, Madrid.
- GREEN, Marcus E. (2011 a). "Rethinking the Subaltern and the Question of Censorship in Gramsci's Prison Notebooks". En: *Postcolonial Studies*, vol. 14, n.º 4, pp. 387-404.
- _____ (2011 b). "Gramsci Cannot Speak. Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern". En: GREEN, Marcus E. (ed.), *Rethinking Gramsci*, Routledge, Nueva York, pp. 68-89.
- GERRATANA, Valentino (1999). "Prefacio". En: GRAMSCI, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 1, ERA, D.F. México, pp. 11-36.
- GUHA, Ranahit; SPIVAK, Gayatri (1988). *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Oxford.
- GUTIÉRREZ MEDINA, Gabriela (2010). "Revolucionarias, no Adelitas". En: *Día Siete*, n.º 534, año 10, noviembre, pp. 18-22. En línea: [xml.diasiete.com/pdf/534/12ADELITAS.pdf] (visto: abril 2014).
- HALL, Stuart (1985). "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates". En: *Critical Studies on Mass Communication*, vol. 2, n.º 2, pp. 91-114.
- _____ (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage, Londres.
- HARTSOCK, Nancy (1990). "Foucault on Power: A Theory for Women?". En: NICHOLSON, L. (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, Nueva York, pp. 157-76.
- HAUG, Frigga (2006). "Hacia una teoría de las relaciones de género". En: BORÓN, Atilio; AMADEO, Javier y GONZÁLEZ, Sabrina (comp.), *La teoría marxista hoy: Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 327-340.
- HOLUB, Renate (1992). *Antonio Gramsci Beyond Marxism and Postmodernism*, Routledge, Londres.
- HUMAN RIGHTS WATCH (1996). *Mexico's Maquiladoras: Abuses Against Women Workers*, informe. En línea: [http://www.hrw.org/press/] (visto: septiembre 2014).
- HUMM, Maggie (1989). "Representation". En: HUMM, Maggie (coord.), *The Dictionary of Feminist Theory*, Harvester Wheatsheaf, Londres.
- IVES, Peter (2004). *Language and Hegemony in Gramsci*, Pluto Press, Londres.
- _____ (2005). "Language, Agency and Hegemony: A Gramscian Response to Post-Marxism". En: *Critical Review on International Social and Political Philosophy*, 8:4, pp. 455-468.
- KANOUSI, Dora (2000). *Una introducción a los Cuadernos de la cárcel*, Plaza y Valdés, D.F. México.

- KNIGHT, Alan (1986). *The Mexican Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LABASTIDA MARTÍN DEL CAMPO, Julio (coord.) (1998). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, D.F. México.
- LACLAU, Ernesto (1985). "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política". En: LABASTIDA, MARTÍN del CAMPO, Julio (coord.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, D.F. México.
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid.
- LAGARDE, Marcela (2014). *Cautiverios de las mujeres, madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Siglo XXI y UNAM eds., D.F. México.
- LANDY, Marcia (1986). "Culture and Politics in the Work of Antonio Gramsci". En: *Boundary 2: The Legacy of Antonio Gramsci*, vol. 14, n.º 3, (primavera, 1986), pp. 49-70.
- LANG, Miriam (2003). "¿Todo el poder? Políticas públicas, violencia de género y feminismo en México". En: *Iberoamericana*, III, 12, pp. 69-90.
- LAS PATRONAS (2013). "Discurso al recibir el Premio Nacional de Derechos Humanos 2013". En: *Blog de las Patronas*. En línea: [<http://laspatronas.com.mx/2013/12/13/discurso-al-recibir-el-premio-nacional-de-derechos-humanos-2013/>] (visto: marzo 2015).
- _____ (2015). "20 años de Las Patronas". En: *Blog de las Patronas*. En línea: [<http://laspatronas.com.mx/2015/02/20/20-anos-de-las-patronas/>] (visto: marzo 2015).
- LAU, Ana (2006). "Expresiones políticas femeninas en México del S. XX: el Ateneo Mexicano de Mujeres y la Alianza de Mujeres de México". En: FERNÁNDEZ, María Teresa; RAMOS, Carmen; PORTER, Susie (coords.), *Orden social e identidad de género, México, siglos XIX y XX*, CIESAS-UDG, Guadalajara.
- LEYS STEPAN, Nancy (1991). *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*, Cornell University Press, Ithaca.
- LIGUORI, Guido (2004). "Estado y sociedad civil: entender a Gramsci para entender la realidad". En: KANOUSI, Dora (comp.), *Gramsci en Río de Janeiro*, Plaza y Valdés, D.F. México.
- LOAEZA Soledad (1985). "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo". En: DE LA ROSA, Martín y REILLY, Charles (comps.), *Religión y política en México*, Siglo XXI, D.F. México, pp. 42-58.
- LÓPEZ VELARDE, Ramón (1921). "Suave Patria". En: *Biblioteca virtual Miguel de Cervantes*. En línea: [<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-son-del-corazon->

- poemas/html/88fcb1f3-fc7d-4964-9fa3-63ed9937fc33_4.html#l_23_] (visto: agosto 2014).
- LORDE, Audre (1998). *Sister Outsider*, The crossing press, California, pp. 41-42.
- LOYO, Engracia (2008). "De cierva a compañera: la imagen de la mujer en textos y publicaciones oficiales (1920-1940)". En: MELGAR, Lucía (comp.), *Persistencia y cambio: acercamientos a la historia de las mujeres en México*, COLMEX, D.F. México, pp. 159-184.
- LUDOVICI, Anthony (1929). *Woman, a Vindication*, Constable & Co. Limited, Londres. En línea: [http://www.anthonyludovici.com/wv_pre.htm] (visto: 10 de agosto 2013).
- LUDWIG, Gundula (2009). "Governing Gender: The integral State and Gendered Subjection". En: Mc NALLY, Scharzmantel (ed.), *Gramsci and Global Politics: Hegemony and Resistance*, Routledge, Nueva York, pp. 93-106.
- MACÍAS, Anna (2002). *Contra viento y marea, el movimiento feminista en México hasta 1940*, UNAM, D.F. México.
- Mc DOWELL, Linda (2000). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Cátedra, Valencia.
- MELGAR, Lucía (comp.) (2008). *Persistencia y cambio: acercamientos a la historia de las mujeres en México*, COLMEX, D.F. México.
- MENDOZA-ALVAREZ, Carlos (2014). "La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II". En *Theologica Xaveriana*, vol.64, n.º 177, pp. 157-179.
- MEYER, Jean (1992). *La Revolución Mexicana*, ed. Jus, D.F. México.
- MODONESI, Massimo (2008). "Crisis hegemónica y movimientos antagonistas en América Latina. Una lectura gramsciana del cambio de época". En: *A contra-corriente*, n.º 2, vol. 5, Winter, pp. 115-140.
- _____ (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*, CLACSO, Buenos Aires.
- MOE, Nelson (2011). "Production and its Others, Gramsci's «Sexual Question»". En: GREEN, Marcus (ed.), *Rethinking Gramsci*, Routledge, Nueva York, pp. 131-146.
- MONSIVAÍS, Carlos (1981). "Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares en México". En: *Cuadernos Políticos*, n.º 30, octubre-diciembre de 1981, ERA, D.F. México, pp. 33-52.
- MONTES DE OCA NAVAS, Elvia (2003). "La mujer ideal según las revistas femeninas que circularon en México. 1930-1950". En: *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 10, n.º 32, mayo-agosto, pp. 143-159.

- MORALES CARRILLO, Alfonso (2000). "La patria portátil: cien años de calendarios mexicanos". En: La leyenda de los cromos. *El arte de los calendarios mexicanos del siglo XX*, Galas de México/Museo Soumaya, D.F. México.
- MOUFFE, Chantal (1995). "Hegemonía, política e ideología". En LABASTIDA MARTÍN DEL CAMPO, Julio (coord.) *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, D.F. México.
- MUÑOZ PATRACA, Víctor Manuel (2006). Partido Revolucionario Institucional 1946-2000. Ascenso y caída del partido hegemónico, S. XXI eds, D.F. México.
- NASH, Mary (2004). *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Alianza, Madrid.
- _____ (1981). *Mujer y movimiento obrero en España 1931-1939*, Fontamara, Barcelona.
- NAVARRO GARCÍA, Luis (1989). "El sistema de castas". En: *Historia general de España y América: los primeros Borbones. América en el siglo XVIII*. Tomo XI-1, Volumen 11, Rialp eds., Madrid.
- OLCOTT, Jocelyn (2002). "Worthy Wives and Mothers: State-Sponsored Organizing in Postrevolutionary Mexico". En: *Journal of Women's History*, 13, pp. 107-128.
- OLIVEROS MAQUEO, Roberto (1991). "Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990)". En: *Mysterium Liberationis*, UCA, San Salvador, vol. I, pp. 17-50.
- OSORIO, Jaime (coord.) (2011). *Violencia y crisis del estado: estudio sobre México*, UAM-Xochimilco, CSH, D.F. México.
- PATEMAN, Carole (1991). "«God Hath Ordained to Man a Helper»: Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right". En: SHANLEY, Mary y PATEMAN, Carole (eds.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Pennsylvania State University Press, Pensilvania.
- _____ (1995). *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona.
- PAXMAN, Andrew y FERNÁNDEZ, Claudia (2000). *El Tigre, Emilio Azcárraga y su imperio Televisa*, Grijalbo, D.F. México.
- PÉREZ GARCÍA, Martha Estela (2004). "La coordinadora en Pro de los Derechos de la Mujer, una lucha de mujeres por mujeres". En: PADILLA, Héctor (coord.), *Cambio político y participación ciudadana en Juárez*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, pp. 211-244.
- _____ (2005). "Las Organizaciones No Gubernamentales en Ciudad Juárez y su lucha contra la violencia de género". En: *Noesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 28, vol. 15, pp. 147-161.
- PONIATOWSKA, Elena (1999). *Las soldaderas*, INAH-ERA, D.F. México.

- PRESTIPINO, Guisepe (2005). "Dialéctica en Gramsci". En: *Herramienta*, n.º 29. En línea: [<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-29/dialectica-en-gramsci>] (visto: Junio 2012).
- PRIEGO, María Teresa (2006). "¿Por qué mata el que mata?". En: BELAUSTEGUIGOITIA, Marisa y LEÑERO, Martha (coords.), *Fronteras y cruces: cartografía de escenarios culturales latinoamericanos*, UNAM, D.F. México, pp. 297-304.
- PYNE, Michael (2002). "Posmodernismo". En: PYNE, Michael (comp.), *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*, Paidós, Buenos Aires.
- PYNE, Michael (2002). *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*, Paidós, Buenos Aires.
- RAMÍREZ MOLINA, Tania (2007). "Mujeres de La Patrona, esperanza de migrantes centroamericanos". En: *La Jornada*, 15 de agosto. En línea: [<http://www.jornada.unam.mx/2007/08/15/index.php?section=espectaculos&article=a08n1esp>] (visto: marzo 2015).
- RAVELO BLANCAS, Patricia (2004). "Entre las protestas callejeras y las acciones internacionales. Diez años de activismo por la justicia social en Ciudad Juárez". En: *El Cotidiano*, n.º 125, vol. 19, pp. 21-32, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, D.F. México. En línea: [<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32512503&iCveNum=1278>] (visto: septiembre 2014).
- ____ (2010). "We Never Thought It Would Happen to Us: Approaches to the Study of Subjectivities of the Mothers of the Murdered Women of Ciudad Juárez". En: DOMÍNGUEZ-RUVALCABA, Héctor y CORONA, Ignacio (eds.), *Gender Violence at the US Mexico Border. Media Representation and Public Response*, University of Arizona Press, Arizona, pp. 35-57.
- RAVELO BLANCAS, Patricia y SÁNCHEZ DÍAZ, Sergio (2013). "Cultura de la violencia en el contexto de la vida cotidiana de la clase obrera en las maquiladoras de Ciudad Juárez". En: *El Cotidiano*, n.º 182, pp. 41-50. Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, D.F. México. En línea: [<http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18205.pdf>] (visto: noviembre 2014).
- RED MESA DE MUJERES Y DEL COMITÉ DE AMÉRICA LATINA Y DEL CARIBE PARA LA DEFENSA DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES (2010). *Campo Algodonero, análisis y propuestas para el seguimiento de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado Mexicano*. En línea: [<http://www.campoalgodonero.org.mx/>] (visto: diciembre 2014).

- ROGERS, Susan, (1975). "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society". En *American Ethnologist*, vol. 2, n.º 4, nov., pp. 727-756.
- ROMERO, Norma (2007). "Mujeres de La Patrona, esperanza de migrantes centroamericanos". En: RAMÍREZ MOLINA, Tania: *La Jornada*, 15 de agosto. En línea: [<http://www.jornada.unam.mx/2007/08/15/index.php?section=espectaculos&article=a08n1esp>] (visto: marzo 2015).
- _____ (2013). "Contra viento y marea, «Las patronas» ayudan a las migrantes". En: Morales, Flavia, *CIMAC noticias*. En línea: [<http://www.cimacnoticias.com.mx/node/62328>] (visto: febrero 2015).
- _____ (2014a). "La solidaridad es contagiosa". En LINDE, Pablo "Entrevista para diario *El País*, 23 de julio. En línea: [http://elpais.com/elpais/2014/07/23/planeta_futuro/1406130681_002051.html] (visto: febrero 2015).
- _____ (2014b). "Las Patronas, 14 mujeres que desafiaron a La Bestia". En: de CORO, Emma, *Diagonal global*. En línea: [<https://www.diagonalperiodico.net/global/24001-patronas-14-mujeres-desafiaron-la-bestia.html>] (visto: marzo 2015).
- _____ (2015). "Entrevista personal", 16 de febrero, Veracruz, Veracruz.
- RUBENSTEIN, Anne (2009). "La guerra contra «las pelonas». Las mujeres modernas y sus enemigos, Ciudad de México, 1924". En: CANO, Gabriela; VAUGHAN, Mary Kay y OLCOTT, Jocelyn (comps.), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, Fondo de cultura económica-Universidad Autónoma Metropolitana, D.F. México, pp. 91-126.
- RUBIN, Gayle (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo". En: *Revista Nueva Antropología*, noviembre, vol. VIII, n.º 30, UNAM, pp. 95-145.
- RUIZ Martínez, Apen (2001). "Nación y género en el México revolucionario: La India Bonita y Manuel Gamio". En: *Signos Históricos*, n.º 5, enero-junio, 2001, pp. 55-86, D.F. México. En línea: [<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34400502>] (visto: junio 2014).
- SACRISTÁN, Manuel (1998). *El orden y el tiempo*, Mínima Trotta, Madrid.
- SAID, Edward; BARSAMIAN, David (2001). *La pluma y la espada*, Siglo XIX, D.F. México.
- SALAS, Elizabeth (1990). *Soldaderas in the Mexican Military: Myth and History*, University of Texas Press, Austin.
- SÁMANO VERDURA, Karina (2010). "De las indígenas necias y salvajes a las indias bonitas. Prolegómenos a la construcción de un estereotipo de las mujeres indígenas en el

- desarrollo de la antropología en México, 1890-1921". En: *Signos Históricos*, n.º 23, enero-junio, 2010, pp. 90-133, D.F. México.
- SANDERS, Nichole (2009). "Mothering Mexico: the Historiography of Mothers and Motherhood in 20th-Century Mexico". En: *History Compass*, 7/6, pp. 1542-1553, Blackwell publishing.
- SANTIAGO QUIJADA, Guadalupe (2007). "La Industria Maquiladora de Ciudad Juárez". En: *Cronología del S. XX*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Departamento de Historia. En línea: [<http://docentes2.uacj.mx/rquinter/cronicas/maquilas.htm>] (visto: septiembre 2014).
- SCHMIDT CAMACHO, Alicia (2007). "La ciudadana X. Reglamentando los derechos de las mujeres en la frontera México-Estados Unidos". En: MONÁRREZ, Julia y TABUENCA, María Socorro (coords.), *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México*, COLEF, Porrúa, D.F. México, pp. 19-48.
- SCOTT, James (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla, Txalaparta.
- SCOTT, Joan (2008). "Reflections on Women and Gender in Twentieth-Century Mexico". En: *Gender and History*, 20/ 1, 2008, pp. 149–151.
- SHOWSTACK SASOON, Anne (1987). "Introducción". En: SHOWSTACK, Anne (ed.), *Las mujeres y el Estado*, Vindicación Feminista, Madrid, pp. 23-54.
- SILAH, Sara (2004). "Introduction". En: BUTLER, J. (ed.), *(What is Critique?) The Judith Butler Reader*, Blackwell, Oxford, pp. 302-322 .
- SLAUGHTER, Jane (2011). "Gramsci's Place in Women's History". En: *Journal of Modern Italian Studies*, 16: 2, pp. 256-272.
- SMART, Barry (2002). "Genealogía". En: PYNE, Michael (comp.), *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*, Paidós, Buenos Aires, pp. 351-352.
- SOBRINO, Jon (1993) "Opción por los pobres". En: FLORISTÁN-TAMAYO (ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid.
- SOLALINDE, Alejandro (2015). "Leticia, la misionera que dejó todo por los migrantes". En: GÓMEZ DURÁN Thelma, *Semanario Sin Embargo*, 31 de marzo. En línea: [<http://www.sinembargo.mx/31-03-2015/1297619>] (visto: marzo 2015).
- SPIVAK, Gayatri (1987). *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, Nueva York.
- ____ (2009). *¿Puede hablar el subalterno?* Edición crítica a cargo de ASENSI, Manuel. MACBA, Barcelona.
- STEPHEN, Lynn (2009). "El activismo de base de las mujeres del campo, 1980-2000: la nación vista desde abajo". En: CANO, Gabriela; VAUGHAN, Mary Kay y OLCOTT, Jocelyn

- (comps.), *Género, poder y política en el México posrevolucionario*, Fondo de cultura económica-Universidad Autónoma Metropolitana, D.F. México, pp. 375-406.
- STOLCKE, Verena (1993). "Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?". En: DEL VALLE, Teresa (ed.), *Gendered Anthropology*, Routledge, Londres, pp. 17-37.
- TABUENCA CÓRDOBA, María Socorro (2010). "Ghost Dance in Ciudad Juarez at the End/Beginning of the Millennium". En: GASPARD DE ALBA, Alicia y GUZMÁN, Georgina (eds.), *Making a Killing: Femicide, Free-trade and La Frontera*, University of Texas Press, Austin TX, pp. 95-119.
- THOMAS, Peter D. (2009). *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Brill, Boston.
- TINSMAN, Heidi (2008). "A Paradigm of Our Own: Joan Scott in Latin America". En: *American Historical Review*, 113(5), pp. 1357-1375.
- TUÑÓN, Enriqueta (2002), "El Estado mexicano y el sufragio femenino". En: *Dimensión Antropológica*, vol. 25, mayo-agosto, 2002, pp. 143-161. En línea: [<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=824>] (visto: junio 2014).
- TUÑÓN, Julia (1988). *Mujeres en México, recordando una historia*, CONACULTA, D.F. México.
- _____ (1998). *Mujeres de luz y sombra*, Colegio de México y Cineteca nacional, D.F. México.
- _____ (2013). "Cuerpos femeninos, cuerpos de patria". En: *Revista Estudios Históricos*, n.º 84, enero-abril 2013, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 41-60.
- VACCA, Giuseppe (1995). *Vida y pensamiento de Gramsci*, Plaza y Valdés, D.F. México.
- VERACRUZANOS.INFO (8 de julio 2013). *Las Patronas desmienten a párroco que las desprestigia*. En línea: [<http://www.veracruzanos.info/aseguran-las-patronas-transparencia-en-apoyos-para-migrantes/>] (visto: marzo 2015).
- VÁZQUEZ, Leonila (2013). "La Patrona, la esperanza del migrante (Parte 1)". En: URESTE, Manu, *Animal Político*. En línea: [<http://www.animalpolitico.com/2013/03/la-patrona-la-esperanza-del-migrante-parte-1/#>] (visto: marzo 2015).
- _____ (2015) *Entrevista personal*, 16 de febrero, Veracruz, Veracruz.
- VIGIL, José María (2004). "La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres". *Theologica Xaveriana*, n.º. 149, pp. 141-156.
- WALBY, Sylvia (1997). *Gender Transformations*, Routledge, Londres.
- WASHINGTON Valdez, Diana (2005). *Cosecha de mujeres. Safari en el desierto mexicano*, Océano, D.F. México.
- WOLFF, Richard D. (2011). "Gramsci, Marxism, and Philosophy". En: GREEN, Peter (ed.), *Rethinking Gramsci*, Routledge, Nueva York.

- WRIGHT, Melissa (2007). "El lucro, la democracia y la mujer pública". En: MONÁRREZ, Julia y TABUENCA, María Socorro (coords.), *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México*, COLEF, Porrúa, D.F. México, pp. 49-81.
- YUVAL-DAVIS, Nira (1995). *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe*, Pluto Press, Londres.
- _____ (1997). *Gender & Nation*, Sage, Londres.
- ZAVALA, Adriana (2006). "De Santa a India Bonita. Género, raza y modernidad en la Ciudad de México, 1921". En: *Orden Social*, pp. 149-187.
- ZAMORA Castro, Felipe (2011). *Inauguración del Memorial Campo Algodonero*. Discurso dado el 7 de noviembre 2011: Disponible en, página oficial CONAVIM:
http://www.conavim.gob.mx/es/CONAVIM/Campo_algodonero (vi: diciembre 2014).

Documentales citados

- "De Nadie" (2005). Dirección: Tin Dirdamal, guión: Lizzette Argüello e Iliana Martínez, producciones tranvía, México. Ficha técnica disponible en línea: <http://cinemexicano.mty.itesm.mx/peliculas/denadie.html> (visto: diciembre 2014).
- "La cocina de las Patronas" (2015). Dirección: Javier García, guión: Javier García, Saché producciones, México.
- "La Patrona" (2009). Dirección: Lizzette Argüello, Saché producciones, México. Ficha técnica disponible en línea: <http://sacheproducciones.com/2013/01/10/datos-tecnicos-la-patrona/> (visto: diciembre 2014).
- "Llévate mis amores" (2014). Dirección: Arturo González Villaseñor; Acanto Films, Pimienta Films y UAM-X, productores, México. Ficha técnica disponible en línea: <http://llevatemisamores.com/ficha-tecnica/> (visto: abril 2015).

Ilustraciones

(Anexo 1)

"Oh patria mía" (1963), Jesús de la Helguera (1963)

<http://extravia.net/wp-content/uploads/Sin-t%C3%ADtulo-3.jpg>

"La Patria" (1960), Jorge González Camarena

<http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/IM/LaPatria-JGC.jpg>

"Serenata", Antonio Gómez R.

<http://extravia.net/wp-content/uploads/adelita.jpg>.

"Soldaderas" (1940), Antonio Gómez R.

<https://www.pinterest.com/pin/60376451231053321/>

“Rayando el sol”, Eduardo Cataño Wilhelmy (fecha desconocida)

<http://www.nayaritas.net/index.php/municipios-de-nayarit/33-santiago-ixcuintla/210-eduardo-catano-wilhelmy>

“Fruta Verde y Madura” (1939), Jorge González Camarena

<http://www.museocjv.com/jorgegonzalezcamarenafruta.htm>

Fotografías

(Anexo 4)

Las Patronas, celebración XX años, fotografía de Javier García.

<http://laspatronas.com.mx/>

Las Patronas con los músicos, celebración XX años, fotografía de Javier García.

<http://laspatronas.com.mx/>

Guadalupe González esperando el tren, fotografía de Javier García (Fotograma del corto “La Patrona”).

<http://sacbeproducciones.com/page/2/>

Doña Leonila en el comedor de la esperanza, Periódico el Chiltepín.

<http://www.elchiltepin.com/coordinacion-con-el-gobierno-estatal-fundamental-para-nuestra-labor-las-patronas/>

Doña Leonila Vázquez, fotografía de Manu Ureste.

<http://www.animalpolitico.com/2013/03/la-patrona-la-esperanza-del-migrante-parte-1/#>

Migrantes en el tren, fotografía de Markel Redondo-WSJ.

<http://www.animalpolitico.com/2011/07/fotoreportaje-nueva-amenaza-en-el-camino-hacia-el-norte/>

Bernarda y Guadalupe en el comedor de la Esperanza, fotografía de Manu Ureste.

<http://www.animalpolitico.com/2015/02/las-patronas-20-anos-de-ayuda-al-migrante-en-20-imagenes/>

Norma Romero, Leonila Vázquez y Bernarda Romero, fotografía de Manu Ureste.

<http://www.animalpolitico.com/2015/02/las-patronas-20-anos-de-ayuda-al-migrante-en-20-imagenes/>