# FEMINISMO, CULTURA Y POLÍTICA

## El contexto como acertijo

Mónica Inés Cejas
Coordinadora

# FEMINISMO, CULTURA Y POLÍTICA

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, Eduardo Abel Peñalosa Castro
Secretario general, José Antonio de los Reyes Heredia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO
Rector de Unidad, Fernando de León González
Secretario de Unidad, Mario Alejandro Carrillo Luvianos

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Directora, Dolly Espínola Frausto
Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández
Jefa del Departamento de Política y Cultura, Esthela Irene Sotelo Núñez
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL
José Alberto Sánchez Martínez (presidente)
Aleida Azamar Alonso / Alejandro Cerda García
Gabriela Dutrénit Bielous / Álvaro Fernando López Lara
Jerónimo Luis Repoll / Gerardo G. Zamora Fernández de Lara

Asesores del Consejo Editorial: Miguel Ángel Hinojosa Carranza
/ Rafael Reygadas Robles Gil

COMITÉ EDITORIAL DEPARTAMENTAL
Harim Benjamín Gutiérrez Márquez (presidente)
Clara Martha Adalid Urdanivia / Fabiola Nicté Escárzaga
Anna María Fernández Poncela / Marco Antonio Molina Zamora
Elsa Muñiz García / Hugo Pichardo Hernández / Ángeles Sánchez Bringas
Eduardo Tzili Apango / Luis Miguel Valdivia Santamaría

# FEMINISMO, CULTURA Y POLÍTICA

## El contexto como acertijo

*Mónica Inés Cejas*
Coordinadora

Casa abierta al tiempo
**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**
**UNIDAD XOCHIMILCO** División de Ciencias Sociales y Humanidades

ITACA

*Feminismo, cultura y política. El contexto como acertijo*,
de Mónica Inés Cejas (coordinadora)

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud
Coyoacán, Ciudad de México, C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
Edificio A, 3er piso. Teléfono 55 54 83 70 60
pubcsh@correo.xoc.uam.mx
http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx
http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig/
http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/
ISBN UAM: 978-607-28-1820-0

Diseño de portada: Rocío Isela Cruz Trejo

D.R. © David Moreno Soto
Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar
Ciudad de México, C.P. 13270
Teléfono 55 58 40 54 52
itaca00@hotmail.com
editorialitaca.com
ISBN Itaca: 978-607-8651-41-2

Primera edición: 2020

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

# ÍNDICE

Introducción. De forcejeos y abrazos con ángel(a)s para pensar el contexto
*Mónica Inés Cejas* 9

Confía en la historia: construir contextos radicales desde el presente fallido y el futuro utópico
*María Teresa Garzón Martínez* 29

Experiencias y subjetividades periféricas de mujeres jóvenes en torno a la maternidad. El contexto bajo la lente de la interseccionalidad
*Iliana Vázquez Díaz* 45

Hacer colectiva desde la frontera: afectos en el activismo punk y feminista de Tarantella
*Merarit Viera Alcazar* 73

La Tijuana como contexto de mujeres *borderlands*
*Alethia Montalvo González* 103

Liderazgos populares femeninos y la reconstrucción del "tejido social" en la colonia Nuevo Triunfo de la ciudad de Chihuahua
*Susana Navarrete López* 131

Contexto y cine: (re)domesticidad, pánico moral y sexual en el melodrama *Con quién andan nuestras hijas* (1956)
*Luis Gilberto Tello* 155

Cartografiar desde el activismo visual y artístico en el sur global: Zanele Muholi y Mujeres Públicas
*Mónica Inés Cejas* 191

Feminicidio en contexto: cultura y poder
en la lente de la prensa del Estado de México
*Kenia Salas* 229

Mujeres *ñuu saavi*, las que seguimos viviendo
en el pueblo de la lluvia en un contexto excluyente
del acceso a la tierra comunal
*Elsa Pastor Cordero* 261

Apéndice 289

# INTRODUCCIÓN.
# DE FORCEJEOS Y ABRAZOS CON ÁNGEL(A)S PARA PENSAR EL CONTEXTO

*Mónica Inés Cejas*

> […] el asunto es cómo contextualizamos sin separar el contexto, sin descontextualizarlo del problema que queremos analizar, de las vidas de las mujeres que relatamos, de nosotras mismas. Cómo tejer ese contexto de modo que sea la carne de la reflexión, la red de arterias y venas por donde corren nuestras ideas y que a la vez nos permite ver y entender "de otro modo" a las vidas que animan nuestros relatos y las relaciones de poder que las afectan. ¿Cómo evitar hacerlo un telón de fondo? No el paisaje que da marco a lo que relato, sino el relato mismo, de eso se trata y cómo lo hago en clave feminista.
>
> Mónica Cejas (e-mail, 18 de octubre de 2018)

Este libro es parte de nuestro[1] ejercicio de situarnos, de reconocer el espacio-tiempo donde nos movemos y nos queremos mover a partir de los anclajes que nos ofrecen el pensamiento feminista y los estudios culturales como "lugares de intervención política e imaginación teórica" (Garzón Martínez

[1] Este "nosotras" es abierto y ha variado desde que comenzamos a reunirnos en torno a lecturas y a nuestra propia escritura. Nuestros vínculos tienen la marca de la relación que inicia con los estudios de posgrado en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (UAM-X), generalmente mediante asesorías de investigación o módulos que han estado a mi cargo. Luego se continúan en una relación que se quiere horizontal y en la que cada una decide si participa o no en la siguiente propuesta colectiva. Colegas como Ana Lau Jaiven han sido y son cómplices en varios momentos de nuestro pensar-hacer juntas. Para este libro en particular, el "nosotras" está integrado por María Teresa Garzón Martínez, profesora-investigadora del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas; Merarit Viera Alcazar, mi colega del núcleo básico de investigadoras de la maestría en Estudios de la Mujer y del doctorado en Estudios Feministas de la UAM-X; Kenia Salas Peláez, Alethia Montalvo González, Elsa Pastor Cordero, Iliana Vázquez Díaz y Luis Gilberto Martínez Tello, estudiantes ya egresadxs de la maestría en Estudios de la Mujer (generación 2016-2018) y Susana Navarrete López, estudiante de movilidad durante la generación 2016-2018 del citado posgrado, egresada de la maestría en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del norte de México (Chihuahua).

*et al.*, 2014: 160) y como "práctica[s] intelectual[es] con una clara vocación política" (Restrepo, 2012: 126).[2] Es la continuación de una "propuesta de lectura interesada, *contextualizada*, polifónica, poliestructural y limitada" (Garzón Martínez *et al.*, 2014: 160) cuya "acta fundacional" se encuentra en el resumen de nuestro artículo en la revista *Nómadas* (2014) que transcribo:

> Se presenta aquí una propuesta de lectura interesada, limitada, contextuada, desde una metodología de la sospecha, en la cual se examina la intersección entre feminismo y estudios culturales en Latinoamérica, con el objeto de contribuir a la discusión sobre la producción de conocimiento e intervención en países subalternos, y la responsabilidad que tienen al respecto las mujeres asumidas como feministas y cuyo locus de enunciación es la relación entre cultura y poder. Se afirma desde esta postura la vigencia de las prácticas intelectuales cuyo principio y fin es la transformación social (2014: 159).

En esa encrucijada situamos nuestro forcejeo con "los ángeles", metáfora con la que Stuart Hall caracterizó la relación de los estudios culturales británicos con el marxismo cuando se interrogaba a este pensamiento filosófico, político y económico por lo que no dice o parece no comprender (Hall, 2010). Forcejeo complejo que requiere ampliar el campo de lucha. Y es que en "'Ninguna guerra en mi nombre': feminismo y estudios culturales en Latinoamérica" (Garzón Martínez *et al.*, 2014) comenzamos a denunciar la miopía de los diferentes campos de conocimiento (miopía traducida en olvido o síntesis reduccionista a un concepto problemático como género) ante los aportes de las mujeres (feministas o no) a la hora de trazar una trayectoria de los estudios culturales en América Latina.[3]

[2] Me atrevo a pluralizar esta referencia de Eduardo Restrepo a los estudios culturales, porque considero que es igualmente aplicable al pensamiento feminista —vocación política que está presente en su carácter intrínseco de intervención y transformación social (Biglia, 2014; Castañeda Salgado, 2010)—. Véase el artículo de Tere Garzón (2018) como un excelente análisis de las conexiones entre estudios culturales y pensamiento feminista en el marco de la crisis de las ciencias sociales.

[3] Inquietud compartida con Silvia Delfino, quien incluye en esta denuncia a los primeros manuales que circularon en los años ochenta y noventa en Argentina sobre los estudios culturales en Birmingham y que deliberadamente no incluían los textos de las mujeres protagonistas de una de las más importantes "interrupciones teóricas" en los estudios culturales: "Si usamos la noción de tradición selectiva de Williams hubo, efectivamente, en la Argentina, en los 80 y 90, una versión machista, desvalorizadora, de los aportes que los Estudios Culturales hicieron respecto de la raza, el género y la edad, [...] aportes que en Inglaterra habían sido producidos para repensar el proceso de rearticulación del autoritarismo del gobierno de Margaret Thatcher, y que por supuesto no se podían trasladar sin más acá" (Delfino, citado en Elizalde y Rodríguez, 2018: 32).

Seguimos en *Feminismo, cultura y política: prácticas irreverentes* (Cejas, 2016), evidenciando lo personal que deviene político en prácticas culturales de mujeres que desafían el orden instituido haciendo uso de recursos que provienen de los márgenes. Aquí nuestra estrategia de lucha con los ángeles fue (y lo sigue siendo) una "respetuosa" irreverencia en la elaboración de un conocimiento "disputado, denso y profundo que permita revisar críticamente las condiciones situadas de su producción, en contraste con la teoría como especulación sin consecuencias" (Elizalde y Rodríguez, 2018: 18). Las fuentes de escaramuzas y tácticas para "mantener la máscara" en este forcejeo —entendiendo por tal el imperativo ético de desestabilizar las jerarquías y las categorías dicotómicas una y otra vez (Cubillos Almendra, 2015: 129)—: los estudios culturales y el feminismo descolonial.

Durante todo este tiempo la mente incansable de Tere Garzón le dio un nombre —que sólo es imaginable como acción— al modelo de crítica cultural feminista que nos impulsa: *defender fantasía* como articulación de lo posible en medio de una lucha por los significados, y también como una manera de conjurar los peligros de la "historia única" (Adichie, 2009):

> Así, quienes habitamos el reino de Fantasía, el ámbito discursivo de la existencia humana, estamos convencidas de que el poder —la Nada— tiene el efecto perverso para sí mismo de generar las condiciones de posibilidad para contestar ese poder y, bajo esa presuposición, generar esperanza en que el cambio histórico no sólo es necesario, sino posible. Un asunto que, de todas formas, no pierde actualidad y se presenta siempre sin agotarse. En efecto, el poder es múltiple, heterárquico y contradictorio, pero incapaz de totalizarse, por lo que siempre habrá grietas, puntos de fuga, *hackeos*... una ruta para llegar al oráculo del Sur. Por ello, Fantasía es el terreno privilegiado donde nos jugamos la sobrevivencia, la resistencia y el cambio, luchando siempre contra su cooptación mercantil, su banalización y su traducción en teorías "pop" (Garzón Martínez, 2018: 87).

Ahora, en el presente texto, se trata de considerar el pensamiento feminista, y en particular nuestro interés por la articulación constitutiva entre cultura y poder, como la fuente de ese forcejeo (aplicando la metodología de la sospecha justo en su intersección), y al mismo tiempo como el origen de claves para acercarnos a nuestros objetos y sujetos de estudio en el ejercicio de pensar el contexto. Y lo hacemos en un esfuerzo por divulgar nuestros ejercicios de producción de conocimiento pertinentes, los cuales mantienen su foco en la territorialidad de lo que intentamos analizar y ubicar teóricamente, conscientes como mujeres del "Sur" de las operaciones de la colonialidad del saber y del poder —colonialidad en las que está imbricada una colonialidad de género, como señalan María Lugones (2014) y Breny Mendoza (2014)— en nuestros modos de conocer (Quijano, 1997; Lander, 2000; Cumes, 2012).

Hablamos entonces de un hacer que se nutre de nuestras conversaciones intermitentes pero permanentes —algunas veces de manera colectiva, y otras veces en diferentes caminos que involucran el activismo— a despecho de las distancias que impone una gran urbe como la Ciudad de México y la localización de alguna de nosotras en otras regiones de la república; un hacer que igualmente se nutre de la complicidad estratégica para organizar mesas en actos académicos que nos reúnen y provocan el diálogo con las y los asistentes, así como de las experiencias de horas de clase y asesorías en la maestría en Estudios de la Mujer y en los doctorados en Ciencias Sociales y en Estudios Feministas de la UAM.[4] Es sobre todo de esta última fuente, como práctica intelectual cotidiana y como vehículo de conversaciones compartidas en epistemologías feministas, de donde provienen las inquietudes que manifestamos en este libro.

La obra también es parte y resultado de la voluntad de conectar nuestras diferentes historias en un ejercicio inestable no exento de ansiedades y tensiones, no siempre expresadas pero sí intuidas, en el intento —persistentemente precario pero apasionante— de generar un diálogo horizontal como base de la construcción colectiva del conocimiento en un proyecto crítico que se quiere dialógico y abierto "a lo que no conoce todavía, a lo que todavía no se puede nombrar" (Hall, 2010: 52).

El forcejeo con los ángeles implicó, en este proceso de trabajo colectivo y especialmente para lxs estudiantes que venían de una formación disciplinaria, atreverse a poner en práctica el ejercicio interdisplinario y hasta transdisciplinario, tan caro a los estudios culturales, y también a los de las mujeres y feministas (Garzón Martínez, 2018). Hacerlo puede traer consigo el abandono de la zona de confort que instauran las disciplinas al establecer ontologías, con las consiguientes crisis de pérdida aparente de rumbo; o puede suponer liberarse de las propias ataduras atreviéndose a husmear en las cajas de herramientas analíticas y heurísticas de otras, a sabiendas de que siempre se puede regresar a casa…, o tomar la decisión de no hacerlo. Pero en realidad íbamos más allá de eso porque no se trataba de yuxtaponer diversos enfoques disciplinarios, sino de producir una trama coherente que parta de la "experiencia", de un yo-nosotras situado, a la hora de abordar el contexto posicionándolo de otro modo en una dinámica que requiere también identificar la presencia de la colonialidad del saber y de la colonialidad del poder, ambas enquistadas en los paradigmas teóricos disciplinarios; ello con miras a ubicarnos en lugares intelectuales y políticos inesperados, en la tarea de "politizar la teoría" y "teorizar lo político".

[4] Donde se privilegia el estudio de caso.

Por ello considero que la actitud dialógica nos ayudó a la hora de enfrentar el reto de complejizar el contexto de múltiples formas y con variadas herramientas, en un ejercicio que además nos desafiaba a contextualizar las mismas bases teóricas y metodológicas que pretendíamos conjugar en una trama tensa e inestable. También la vocación política de cada una de las preguntas de investigación fue como un faro que obligaba a repensar su especificidad contextual.

Este proceso, que Tere precisó (al traer a cuento la afirmación de Angela McRobbie de que el objetivo es "construir mientras se avanza", Tere rectificó: "Mientras se retrocede, se va en círculos"), sirve también para vencer el miedo a "crear", a dejarse llevar por la escritura potenciando el yo enunciativo. "Soltar" una escritura amarrada, en muchos casos, por la misma formación disciplinar, es un reto al que pudimos plantar cara gracias a la conjunción del contextualismo radical y el pensamiento feminista en el diálogo que intentamos construir para arribar a un libro cuyas partes interactuaran y se enriquecieran entre sí, produciendo una reflexión integral sobre el contexto. Aquí fue nodal la práctica —aprendida durante todos estos años de búsqueda, aunque no expresamente enunciada como un fin en sí— de una metodología de trabajo propia coherente con nuestro ser-hacer feminista en conjunción con los estudios culturales, con la lectura atenta y respetuosa entre nosotras, con el reconocimiento mutuo de nuestra capacidad de creadoras de conocimiento. Esto mismo fue aplicado a nuestras fuentes de conocimiento como parte también de una práctica de descolonización que nos permite posicionarnos como un "nosotras" contextual reflexivo y crítico.

En mi caso particular como coordinadora de este proyecto, se trató además de luchar por no imponer un metadiscurso, una determinada metodología que finalmente resulte en un pseudocorsé disciplinario.

Pero volvamos al principio, o mejor dicho, a mi versión de él. El interés en la elección en particular del contexto para establecer conexiones entre nosotrxs desde la matriz específica de los estudios culturales y el pensamiento feminista surgió del malestar y también de la intuición.

Dicho malestar se plasmó en las emociones que surgieron al revisar los borradores de trabajos de investigación y, de modo específico, sus capítulos contextuales; emociones que se tradujeron en expresiones como "Tanto esfuerzo, ¿para qué?" frente a capítulos de tesis de investigación exhaustivos sobre un contexto con el que ya no se dialoga en el resto del trabajo, sobre el que no se reflexiona como parte de la trama o como la trama misma de la investigación, o "¿Cómo puedes sostener lo que afirmas si desconoces *el contexto*? Y también, "¿Qué tienen que ver los dispositivos conceptuales y analíticos que propones con *el contexto*? ¿No estás ejerciendo violencia epistémica (Espinosa Miñoso, 2014) al priorizarlos e imponerlos para producir

determinadas 'verdades contextuales'? ¿No estás reproduciendo con esto las lógicas de exclusión o las relaciones de dominación que pretendemos cuestionar?" "¿Cuáles son las voces (no sólo las académicas) consideradas legítimas para construir un relato sobre un contexto en particular? ¿Qué tanto participan en él quienes producen un 'conocimiento local'?" La lista puede seguir, pero se puede resumir el malestar diciendo que se manifestó ante el contexto como adorno, como capítulo obligado pero olvidado, como "telón de fondo" (Restrepo, 2012: 133) —a veces más nítido, otras borroso y otras, peor aún, inexistente—, desconectado de la teoría o subordinado a ella.

La intuición ante el acertijo[5] que representa el contexto en una investigación tiene que ver, en primer lugar, con la caracterización del campo de estudio de los estudios culturales:

> Los estudios culturales se ocupan del papel de las prácticas culturales en la construcción de *los contextos* de la vida humana *como configuraciones del poder*, de cómo las relaciones de poder son estructuradas por las prácticas discursivas que constituyen el mundo vivido como humano. Tratan de usar los mejores recursos intelectuales disponibles para lograr una mejor comprensión de las relaciones de poder. Es decir, buscan entender no sólo las organizaciones del poder, sino también las posibilidades de supervivencia, lucha, resistencia y cambio. Dan por sentada la contestación, no como realidad de cada instancia, sino como presuposición necesaria para la existencia del trabajo crítico, la oposición política e incluso el cambio histórico (Grossberg, 2009: 17, las cursivas son mías).

Y en segundo lugar, con el contextualismo radical en cuanto práctica de los estudios culturales que el mismo Lawrence Grossberg identifica como marca característica, y específicamente (aunque no de modo exclusivo) en el hacer de Stuart Hall, "quien caracterizó de manera explícita la 'perspectiva intelectual' de los estudios culturales como una interrogación de los contextos" (Grossberg, 2012: 36). Ésta se aborda a partir del supuesto de relacionalidad: "La noción de contextualismo en los estudios culturales es la idea de la relacionalidad, es decir, el postulado de que la relación precede —es más fundamental ontológicamente— a los términos de la relación" (Grossberg, 2006: 49). A ello agrega Eduardo Restrepo:

[5] "Convencido de que 'las metáforas son cosas serias' porque 'afectan nuestras prácticas' [Hall, 2010: 57] introduce a su vez una segunda imagen retórica para especificar el quehacer teórico, estrechamente vinculada a la anterior. Los 'acertijos' refieren a esas 'ganancias teóricas' que se producen a fuerza de re-montar desvíos y formas indirectas de pensar y analizar ciertos problemas que permanecían sin respuesta 'dentro de los encuadres teóricos de la gran teoría' [2010: 55] o que habían sido evadidos por ella" (citado en Elizalde y Rodríguez, 2018: 36).

> De ahí que la categoría de contexto planteada en estudios culturales sea la de esta *densa red de relaciones constituyentes de cualquier práctica, evento o representación*. Esto supone alejarse de una noción de contexto como simple telón de fondo o el escenario donde sucede algo, para *considerar el contexto como su condición de posibilidad*… El contexto lo constituyen el entramado de las relaciones (o articulaciones, si preferimos un vocabulario más técnico)[6] constituyentes de un hecho (práctica, representación, evento…) que puede incluir relaciones de diferentes escalas, pero siempre referidas a lo concreto, es decir, a lo existente en un lugar y momento dado (Restrepo, 2012: 133-134, las cursivas son mías).

Pensar el contexto implica entonces comprender "las articulaciones significantes y de relaciones de poder que han permitido la emergencia y particular configuración de una serie de prácticas o hechos sociales" (Restrepo, 2012: 136).

El concepto de articulación es entonces clave, pues "designa tanto los procesos básicos de producción de la realidad, de producción de contextos y de poder (es decir, la determinación o la efectividad), como la práctica analítica" (Grossberg, 2012: 37-38). De todo esto resulta una noción de contexto como "unidad compleja, sobredeterminada y contingente" (*idem*). Intuyo que aquí puede estar la salida a otro modo de pensar el contexto, y además que es posible radicalizarlo más si conjugamos estas estrategias de los estudios culturales con el pensamiento feminista. Algo que el mismo Hall puso en claro. Me atrevo a citar textualmente sus argumentos porque susbiste la resistencia a reconocer el ruido teórico que provocó el feminismo en los estudios culturales:

> Para los estudios culturales (además de muchos otros proyectos teóricos), *la intervención del feminismo fue específica y decisiva. Fue un rompimiento. Reorganizó el campo en formas concretas*. Primero, la apertura de la cuestión de lo personal como político, y sus consecuencias para cambiar el objeto de estudio en los estudios culturales fue completamente revolucionaria de forma práctica y teórica. Segundo, la expansión radical de la noción de poder, que hasta el momento había sido desarrollada dentro del marco de la noción de lo público, del dominio de lo público, con el efecto que no podíamos utilizar el término poder —tan clave para la problemática inicial de la hegemonía— de la misma forma. Tercero, la centralidad de las cuestiones de género y sexualidad para entender el poder mismo. Cuarto, la apertura de muchas de las preguntas que pensábamos que habíamos eliminado en torno a las áreas peligrosas de lo subjetivo y el sujeto, que situaban esas cuestiones en el centro de los estudios culturales como

[6] De manera general, se puede definir articulación como una relación de una no relación.

práctica teórica. Quinto, la "re-apertura" de la frontera cerrada entre teoría social y la teoría del inconsciente-psicoanálisis…

Sabemos qué era, pero no se sabe generalmente cómo ni dónde irrumpió primeramente el feminismo. Yo utilizo la metáfora deliberadamente: como el ladrón por la noche, penetró, interrumpió, hizo un ruido, se tomó el tiempo, cagó en la mesa de los estudios culturales. El título del tomo donde se logró esta incursión —*Women taken Issue*— es instructivo: porque ellas "se tomaron el asunto" en ambos sentidos: se tomaron el número de ese año e iniciaron una querella. Pero quiero decirles otra cosa más acerca de eso. *Como resultado de la importancia creciente del trabajo feminista y los inicios del movimiento feminista a comienzos de los setenta, muchos de nosotros en el Centro —especialmente, naturalmente, hombres— pensamos que era hora de producir buen trabajo feminista en estudios culturales*. Y en verdad nosotros tratamos de comprarlo, de importarlo, de atraer buenas académicas feministas. Como es de esperar, muchas de las mujeres en estudios culturales no estaban terriblemente interesadas en este proyecto benigno. *Estábamos abriendo las puertas a estudios feministas, siendo hombres buenos, transformados. Y, sin embargo, cuando irrumpió a través de la ventana, cada una de las resistencias insospechadas salió a la superficie —el poder patriarcal totalmente instalado, que creía que se había negado a sí mismo—*. No hay dirigentes aquí, solíamos decir: todos, estudiantes de postgrado y profesores, estamos juntos aprendiendo cómo practicar estudios culturales. Ustedes pueden decidir lo que quieran, etcétera. Y sin embargo, *cuando se cuestionó la lista de lecturas… Ahora es allí donde realmente descubrí la naturaleza de género del poder*. Mucho tiempo después de que pudiera pronunciar las palabras, encontré la realidad de la profunda perspicacia de Foucault sobre la reciprocidad individual del conocimiento y del poder. *Hablar de renunciar al poder es una experiencia radicalmente diferente a ser silenciado. Es otra manera de pensar y otra metáfora para la teoría: la manera como el feminismo rompe y se introduce en los estudios culturales* (Hall, 2010: 57-58, las cursivas son mías).[7]

[7] Como subrayan Silvia Elizalde y María Graciela Rodríguez: "El feminismo mostró y expuso crudamente varias cuestiones: el vínculo de lo personal con lo político; el impacto en la noción de poder y en la de hegemonía (que ya no pueden definirse desde una posición androcéntrica, ni tampoco desde una delimitación de lo que ocurre en la esfera de lo público); la apertura a nuevas arenas de la vida social (la familia, la sexualidad, la división sexual del trabajo, la domesticidad y la crianza de los niños, etcétera); la producción social y cultural de los sujetos en tanto generizados, entre otros aspectos. Esto es, un conjunto de tópicos y de perspectivas epistemológicas y teóricas que han descentrado, desde las reflexiones feministas, los paradigmas "modernos" desde donde analizar la relación entre desigualdad y diferencia, la construcción de las subjetividades y los alcances mismos de la ciudadanía como núcleo de la vida democrática" (2018: 38).

Ahora bien, mi intención —la hice mía en las clases de posgrado con mis estudiantes (ahora mis colegas), en especial en interlocución atenta con Tere Garzón y Merarit Viera— era retomar esta línea de pensamiento del trabajo teórico como *interrupción*. No olvidemos que Hall reconoce la importancia del feminismo como interrupción *radical,* así que permítaseme agregar aquí este adjetivo (seguramente con la anuencia de Lawrence Grossberg) en los estudios culturales, con miras a repensar el contexto de otro modo.

En el pensamiento feminista que anima los trabajos de investigación de cada una, así como en nuestros propios posicionamientos como investigadoras, deberían estar las claves para radicalizar la manera de situar el contexto, de imbricarlo en la investigación por medio de un diálogo permanente que, aunado a la sospecha feminista, lo convierta en una resistencia constante a la tentación de las historias únicas. En este punto fue indispensable tomar plena conciencia de que nuestro material de trabajo es el poder hecho prácticas culturales concretas entramadas con estructuras sociales determinadas o definidas por un contexto; prácticas mediante las cuales las mujeres responden y transforman sus realidades, las cuales nunca son, como dice Iliana Vázquez Díaz en su texto para este libro, "una serie de eventos desafortunados", sino coyunturas donde "convergen relaciones de poder, formas diversas de opresión y exclusión y la subjetividad misma con la que cada una teje su experiencia".

En este sentido Alethia Montalvo, al explicar su propia interpretación de la propuesta en los trabajos en desarrollo del resto de nuestro grupo, comentó:

> [queremos] identificar, explorar y comprender una determinada coyuntura social, histórica, cultural, política, legal y económica para matizar la manera en la que se expresa una "cultura de género", un "sistema de género", un "esquema de feminidad" o la "violencia patriarcal"; encontrando las fisuras y descubriendo las articulaciones del poder, tanto como dinámica estructural, como modos de activar resistencias y disidencias —personales y colectivas—, lo que podríamos caracterizar como *puntos de fuga*. Aquí adquiere otro sentido recurrir a una categoría de análisis nodal al pensamiento feminista como género entendida como sistema de representación y autorrepresentación (De Lauretis) a la que recurre Elsa [Pastor] para explicar cómo se reitera la cultura de género tanto en el derecho positivo como en el de usos y costumbres *ñuu saavi* y Luis [Tello] para analizar las representaciones de feminidad en el cine o yo, (Ale), para hablar de los discursos religiosos (Alethia en nuestra carpeta de reflexiones compartidas, 22 de febrero de 2019).

Para ello fue importante reflexionar sobre la teoría a la que cada una se asía, no como

> la voluntad de verdad sino la teoría como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales *que tienen que debatirse en una forma dialógica*. Sino también *como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo donde produciría alguna diferencia, donde tendría algún efecto* (Hall, 2010: 63, las cursivas son mías).

En esto coinciden los estudios culturales con el pensamiento feminista poscolonial, decolonial e interseccional cuando sugieren cuestionar la "estabilidad" de categorías como género, raza y sexualidad, por ejemplo, para considerarlas más bien construcciones sociales dinámicas, contradictorias, contingentes que se co-constituyen imbricadas entre sí y con otras y que deben contextualizarse. En otras palabras: aplicar la sospecha feminista ante categorías cerradas, dicotómicas y homogeneizantes (Cubillos Almendra, 2015). Y esto también como una postura ética frente a las sujetos de nuestras investigaciones, ya que, en última instancia y en la mayoría de los casos que estudiamos, se trata de saber cómo es y cómo debería ser la vida de quienes pueden verse incluso privadas de su condición de humanidad —es decir de existencia— o de los recursos y condiciones que posibilitan una humanidad plena —es decir, de quienes luchan por la sobrevivencia—, y esto en contextos donde la asertividad y la vulnerabilidad se encarnan de modos complejos en las mujeres, precisamente por las vicisitudes que le son propias.

Este posicionamiento frente a la teoría es fundamental si se tiene en cuenta que los estudios culturales no tienen una metodología distintiva; ésta puede considerarse más bien un tejido en telar: "es práctica, pragmática, estratégica y autorreflexiva" (Nelson, Treichler y Grossberg, 1992: 2), lo que debería "proveer maneras de pensar, estrategias de sobrevivencia y recursos de resistencia" (Hall, 1990: 22) ante preguntas de investigación que habitan *el contexto* (Nelson, Treichler y Grossberg, 1992: 2). Y es aquí donde el contextualismo radical cuenta, porque para los estudios culturales tanto el método como el objeto/sujeto de estudio deben contextualizarse; y esto debe hacerse de modo relacional, produciendo un entramado entre ambos del que resulte un determinado contexto, el cual es parte y todo a la vez. En el corazón de este proceder está el poder que leemos en (y que constituye) el contexto:

> Para los estudios culturales, el poder es más el ejercicio de ciertas relaciones de fuerza donde las subjetividades, corporalidades y espacialidades son producidas y confrontadas en diversas escalas (incluyendo las de la formación del estado, la nación y el sistema mundo, no sólo la filigrana de la individualidad o el lugar) (Restrepo, 2012: 129).

Tere Garzón lo expone en un texto que nos guía desde y por la propia experiencia en su formación en estudios culturales en Colombia, y por los

vericuetos de la persistente cuestión de qué son los estudios culturales. La respuesta escurridiza se asomará en los desafíos de su hacer concreto en el análisis del crimen más cruento acaecido en Bogotá en 1920, protagonizado por dos mujeres cuyo estatus ontológico es negado en las versiones de la época. Reconstruir el archivo deviene entonces en su propio cuestionamiento como espacio de producción de determinadas relaciones de poder y de historias posibles (a veces una única y oficial, es decir con intenciones de ordenamiento social) con sus cargas normativas y disciplinarias. La genealogía —como "un historizar contra-historias"— para el diseño de "el mejor relato posible de las relaciones de poder, sus articulaciones, sus contradicciones, puntos de sutura y de fuga" que, en ese momento histórico en particular dan como resultado, en palabras de Stuart Hall (citado en Grossberg, 2009) una "formación social" que "es colonial", producirá en la escritura de Tere un relato que "bebe menos del texto y más del contexto" como fórmula que desestabiliza, que desarma el archivo y lo desnaturaliza, restituyendo la humanidad de Eva Pinzón y Raquel Sarmiento, sus protagonistas, y la de nosotras mismas. "¿Cómo hacer de la cultura archivo y del archivo contexto?", he aquí el acertijo de esta propuesta.

El conocimiento situado (Haraway, 1995) revisitado desde contextos y sujetos específicos por feministas como Aura Cumes (2011), Ochy Curiel (2014), Patricia Hill Collins (2000 [1990]), Yuderkys Espiñosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (2014), entre otras, nos auxilió como práctica ahí donde se hizo presente también la autoetnografía (Esteban, 2004), como la que formula Alethia, para complejizar más el contexto haciéndonos parte de él o, como señalaba Tere Garzón [para reflexionar] sobre la implicación de las autoras en los contextos que se intentan construir. Por ejemplo, cuando Merarit Viera dice: "Mi posición ante este análisis no es imparcial. Mi acercamiento a la problemática es personal, íntimo, ya que es inevitable no reconocerme como una mujer fronteriza y punk que formó parte de la colectiva Tarantella" (Viera, en este libro).

Opinión que también compartía Susana Navarrete enfatizando su propia dificultad para "situarse" y con la que yo misma me siento lidiando la mayoría de las veces (¿otro forcejeo con los ángeles?). O cuando Iliana habla de una "realidad encarnada en mí". Aunque, por supuesto, el conocimiento situado implica la presunción de un "escribir-luchar contra sí mismo", tal como lo relata Luis Gilberto Tello.

Ahora bien, como nos señalaba también Susana en uno de los diálogos construidos a través de este libro: el contextualismo radical y la sospecha feminista como práctica de trabajo nos permitieron reconocer los peligros de las "historias únicas" en los contextos que queríamos primero esbozar y luego hilar fino. A este argumento habría que sumar el de Iliana, quien

apunta de modo certero a un tercer elemento en nuestra propia metodología: la subjetivación del contexto a través de las experiencias —la de las mujeres que son sujetos de estudio y las propias— en la comprensión de las experiencias como susceptibles de encarnar las múltiples contradicciones del poder político, de darles lógica.

Así identificamos la presencia de contextos instituidos, es decir, apuntalados e instaurados desde ciertas disciplinas y metodologías, y desde ciertos mecanismos de objetivación de datos. En este punto fue necesario abandonar la lógica argumentativa más hegemónica de las ciencias sociales y humanidades, dada en la contemporaneidad en términos de poder *versus* resistencia, y lanzarnos a habitar una especie de rizoma, entendido —de acuerdo con Luis— como una "ramificación que crece de forma horizontal, estableciendo conexiones en procesos continuos y cambiantes; lo rizomático anula tanto el principio como el fin, y con ello se intenta pensar yendo más allá de una lógica binaria. Es por eso que la escritura rizomática tiene como tejido la conjunción *y*… *y*… *y*" (Luis Tello en este libro).

Un abandono, un "sacurdirse la cabeza" (Tere) que implicó, como afirma Iliana, traición y "desarme", puesto que "me llevó también a obtener más cuestionamientos de los que en un principio planteé".

La subjetivación del contexto a través de las experiencias halló su canal de expresión mediante las emociones que se hacen presentes en la mayoría de nuestros textos; dichas emociones actúan como disparadores que permiten calar hondo y —por eso mismo— apuntalar la metodología de la sospecha ante las conclusiones apresuradas y superficiales, guiando así otro modo de hacer el contexto, de recorrerlo, de mostrarlo y articularlo. Por ejemplo: dolor, rabia y lucha son las palabras de que se sirve Iliana Vázquez Díaz para definir las experiencias de maternidad de tres jóvenes mujeres en los márgenes de la periferia de la Ciudad de México. Opresión y exclusión son los resultados de la imbricación de condiciones de raza, clase, edad y sexo. De ahí que Iliana opte por el pensamiento feminista interseccional para cuestionar el contexto y sus agentes.

La rabia es compartida por la misma Iliana frente al "embarazo adolescente" como *problema de salud pública*: "¿Qué es lo que preocupa? ¿Preocupan las condiciones de pobreza, violencia, exclusión y precarización bajo las cuales la mayoría de estas mujeres nace y que tienden a acrecentarse con el embarazo? O bien, ¿preocupa que las hijas e hijos nacientes sigan reproduciendo esta 'raza'?" Estas preguntas que quiere como punto de llegada más que de partida de su texto, impulsan su recorrido por Iztapalapa en la Ciudad de México, es decir, por un territorio "de vida y muerte, de abandono, de despojo, pero también de resistencia". Su propia experiencia de vida en ese contexto va introduciendo las historias de estas tres jóvenes

y mediante ellas invita a un andar espacial y temporal "otro" por esas zonas de la ciudad. También su experiencia de joven académica interesada en trayectorias sexuales y reproductivas es interpelada y produce un diálogo en, con y desde el contexto.

Emociones, afectos y conflictos en el *hacer colectiva feminista* son sin duda una cuestión nodal que nos atraviesa a todas, pero que cuesta enfrentar por cuanto se sitúan precisamente en el foco de uno de los tantos huracanes que como feministas enfrentamos y que son ocasionados por múltiples discursos patriarcales, invariablemente predispuestos a deslegitimarnos y a los que hemos tratado de exorcizar mediante expresiones que aluden, por ejemplo, a la sororidad; sin embargo, no hemos analizado a fondo las complejas dinámicas que suscitan los afectos y emociones entre nosotras, ni cómo significarlas en determinados contextos y en sus coyunturas.

Merarit Viera elige precisamente la metáfora "el ojo del huracán" para hablarnos de Tijuana como contexto del hacer colectivo feminista punk, y con esto propone también otra manera de cartografiar la frontera desde el *sentipensar* de las mujeres. ¿Cómo interpretar en clave feminista los procesos conflictivos que se evidencian en un colectivo feminista cuando la capacidad de acción *colectiva* es rebasada por ciertas dinámicas que promueven el distanciamiento? Para ello Merarit compone un texto en tres momentos: el primero con foco en la frontera "como un contexto complejo que posibilita el proceso de construcción colectiva de distintos feminismos en Tijuana"; el segundo toca tierra en la colectiva Tarantella "como el resultado de un proceso de 'estar juntas', conformada en la frontera con el impulso de compartir intereses y experiencias en común que nos identifican entre sí como feministas y punks", y el tercero encara de lleno "las coyunturas que se experimentan en la experiencia de *hacer colectiva al borde*, donde las emociones y los procesos afectivos de amistad se conjuntan para disparar momentos de tensión entre el *ser y hacer* política, pero también como un camino que abre la reflexión para repensar nuevas metodologías de trabajo colectivo que permitan cumplir objetivos políticos y de transformación".

Tijuana es también el escenario interpelado por Alethia Montalvo desde una subjetividad fronteriza a la que define como "excéntrica, híbrida y al mismo tiempo nómada y multilocalizacional (De Lauretis, Brah y Braidotti en su texto)" y a la que posiciona además desde la experiencia religiosa evangélica. Esta "ciudad de Babel" marcada por migraciones de variado signo que ni un muro puede detener, donde se hablan múltiples lenguas, es también el hogar permanente —construido precisamente desde el movimiento que implica la frontera y que también afecta las experiencias religiosas de sus habitantes— de las mujeres que son el centro de atención de este capítulo.

Para situar y situarse en y desde la frontera como metáfora, Alethia recurre entonces a la autoetnografía, ya que le permite situar su propia experiencia fronteriza y al pensamiento feminista interseccional. Emerge así un complejo contexto marcado por "los desplazamientos y las imbricaciones de múltiples fronteras, ya sea desde la clase, el itinerario migratorio, o de acuerdo con las múltiples variedades de sentir, experimentar y pensar las fronteras, divisiones que además se viven desde un cuerpo".

En nuestro trabajo también se develó la fuerza de los relatos hegemónicos como andamiaje que sustenta ciertos contextos al definirlos como centros o periferias, formando con ello una serie de representaciones que condicionan la mirada o instauran mecanismos que borran la agencia de algunas mujeres:

> Esto me llevó a pensar que las políticas públicas precisamente tratan de remarcar esta división entre centro y periferia, justificar que hay espacios prioritarios. Sin embargo, las lideresas tratan precisamente de que la población de las periferias sea atendida con dignidad. A la fecha, la población que alguna vez fue llamada "paracaidista", "ilegal", sigue siendo criminalizada (Susana, en reflexiones compartidas, 20 de marzo de 2019).

Y es que Susana da cuerpo a un nuevo concepto de liderazgo para materializarlo en las vidas de las vecinas de colonias populares de la ciudad de Chihuahua. Con esto reconfigura la idea de periferia en el espacio urbano mediante una reescritura de la agencia de las mujeres y, a partir de ahí, de sus modos de hacer política construyendo liderazgos. Sus relatos, y los de la propia Susana extraídos de su diario de campo, son la base para generar otra historia de la colonia Nuevo Triunfo en la ciudad de Chihuahua: de sus condiciones materiales, de las vidas de quienes la habitan y también de las relaciones de poder que entablan con quienes las intervienen mediante políticas públicas y acciones a través de las que intentan imponer un determinado modelo ciudadano.

Sin embargo, las protagonistas de este relato que se quiere único serán las mujeres de esas colonias como agentes de cambio social en sus comunidades. Aunque llamadas a "restituir el tejido social" —fórmula que se aplica desde arriba y bajo el formato asistencialista de las políticas públicas—, las mujeres cuyas experiencias Susana rescata y pone en discurso político, son constructoras fundamentales del entramado comunitario local.

Al situarlas en el centro del relato con que elabora el contexto, las experiencias de estas mujeres evidencian otras genealogías posibles en la producción lo mismo del tejido comunitario que de negociaciones que tensan la relación Estado-sociedad y que las posicionan como mediadoras creativas entre las instituciones del Estado —incluidos los partidos políticos— y sus

comunidades. No son sujetos pasivos sino *actoras* que, a través de su agencia manifestada en múltiples estrategias, consiguen lugares de protagonismo y, con esto, de acceso a recursos para sí, sus familias y sus comunidades.

Las representaciones que condicionan la mirada, en particular la dirigida a la población juvenil de clase media de la Ciudad de México durante los años cincuenta, son la propuesta de Luis Gilberto Tello para introducirnos en ese particular contexto. La coyuntura específica mediante la cual teje su trama es el cambio de paradigma de la condición sociocultural de la juventud (Luis se pregunta entonces: "¿Quiénes son los jóvenes y cómo experimentan la juventud?"), paradigma expresado en la domesticidad y el pánico moral y sexual como reacciones a la división sexual del trabajo y a la vida urbana de posguerra con sus culturas juveniles y sus nuevas formas y lugares de sociabilidad sobre todo para las jóvenes. Y la estrategia metodológica de Luis consiste en trenzar el haz de representaciones culturales que condicionaban la vida cotidiana de la época, de acuerdo con vectores identitarios como clase, género, juventud y religión, los cuales son parte a su vez de la historia política y económica de México.

El foco de atención de Luis es la película *Con quién andan nuestras hijas* (Gómez Muriel, 1956), de cuyo análisis emerge el contexto apuntalado por el pensamiento feminista de autoras como Teresa de Lauretis, María Donapetry, Laura Mulvey, Nelly Richard, Meghan Morris y Teresa Garzón Martínez, entre otras, y de aquellas que como Ángela McRobbie, Silvia Elizalde y Karina Felitti han posicionado a las jóvenes como protagonistas en sus textos.

Nuestro propio y constante forcejeo con los ángeles, que dominan buena parte del *main stream* de los estudios culturales en América Latina, por el reconocimiento de la producción de conocimiento de las mujeres, se encuentra así imbricado en un hacer que Iliana, a la luz de su propia contribución, define con las siguientes palabras: "Visibilizar la capacidad transformativa que han generado las *mujeres periféricas*, es un paso para reconocer que el conocimiento se genera en todos los contextos y que la praxis cotidiana también es praxis política, con un fuerte poder de transformación social". Visibilizar la política de la periferia o de los márgenes para transformar la misma idea de conocimiento, de su producción y de sus agentes, de sus contextos, y con esto habitar y construir mientras se avanza defendiendo y orientando fantasía hacia —como lo hace en su activismo la colectiva Mujeres Públicas, en mi capítulo para este libro— una realidad sin centros ni periferias. Cuestión que es parte de mi apuesta para poner sobre la mesa las formas posibles que tienen las mujeres de cartografiar la realidad desde el activismo artístico politizando las ideas de espacio, mapa y memoria en la producción de subjetividades a ambos lados del Atlántico sur: el activismo

visual de la fotógrafa sudafricana Zanele Muholi, y el de la colectiva argentina de activistas gráficas Mujeres Públicas.

"Descubriendo la heterogeneidad, las diferencias, las fracturas en las totalidades [como tarea de articulación]" (Grossberg, 2012: 38), nuestros contextos permitieron vislumbrar otras historias posibles, otras formas de nombrar capaces de escapar de las dicotomías. Eso ocurría, por ejemplo, en mi capítulo al afirmar que "la propuesta [de la fotógrafa sudafricana Zanele Muholi] es una invitación a mirar de otro modo, sugerirnos cómo sería significarnos como mujeres diversas". O en el de Tere Garzón para el caso de la joven Eva Pinzón, cuando afirma: "De hecho, su existencia parece destinada al olvido total, a ser borrada de cualquier archivo, pero las diosas quisieron otra cosa". Y aquí transcribo el comentario de Susana sobre su propio texto:

> Entonces me puse a pensar, ¿por qué las voces de las personas de las colonias populares están fuera de los informes y de las noticias? ¿Acaso sus historias no importan? Lo que yo observé en mi encuentro con las lideresas, es que las mujeres de las colonias populares están diciendo: *estamos aquí y somos importantes* y que son diversos los mecanismos de exclusión en los relatos hegemónicos.
>
> Durante las clases de la maestría en la Escuela de Antropología, yo comentaba a mis maestras y compañeras que uno de mis temores era que al momento de contar la historia de las lideresas se les viera como víctimas o como villanas, porque eran justo los papeles o estigmas que el Estado les ha querido adjudicar.
>
> Confieso que muchas veces caí en la trampa, y gracias a las asesorías y clases en la maestría en Estudios de la Mujer empecé a verlas como protagonistas (Susana, en reflexiones compartidas, 20 de marzo de 2019).

Los contextos que resultaron nos permitieron, entre otras cosas, "narrar historias que nos reparen o por lo menos, nos muestren una forma de justicia" (Tere). Continúa Susana:

> Los textos de Kenia Salas (sobre el Estado de México) e Iliana Vázquez (sobre Iztapalapa) hablan de fenómenos que experimento de manera cotidiana en mi ciudad (Chihuahua), que provocan temor, dolor, desesperanza y frustración. Ellas cuentan esa otra historia sobre el feminicidio y el embarazo adolescente, porque las versiones que nos han contado resultan insuficientes, porque revictimizan a las mujeres y a sus familias; porque no abonan en la prevención ni erradicación de la violencia contra las mujeres (*idem*).

La elección de ciertos ejes, objetos y sujetos de análisis permitió evidenciar su incidencia en las dinámicas de un determinado contexto. Por ejemplo, las fotografías en las notas periodísticas que analiza Kenia son también parte del contexto del feminicidio en el Estado de México, por cuanto lo reproducen a través de sus representaciones. La lente de la prensa deviene

en tecnología para objetivar produciendo un tipo concreto de historia única de los feminicidios.

Kenia Salas parte entonces de considerar las imágenes como representaciones con consecuencias ideológicas cuyo sustrato son relaciones de poder y prácticas culturales en un escenario geopolítico concreto cambiante y activo. El pensamiento feminista[8] le permite delinear la condición de opresión de las mujeres imbricada "con las condiciones culturales, políticas y económicas en las que sucede el feminicidio" (Grossberg, 2012: 242); dichas condiciones evidencian la existencia de una violencia estructural de larga data. La precarización es el común denominador que las imágenes buscan ligar con el feminicidio, no como parte nodal de su trama estructural sino como relato que vehiculiza la racialización de ciertos sectores de la población que serían protagonistas "naturales" de estos crímenes. Como en los relatos de Susana, Iliana y Elsa, se trata así de desmontar historias únicas sobre sectores populares que devienen en sujetos abyectos, incapaces de agencia —si la tienen es para producir violencia, desorden—, lo que autoriza a intervenir sus vidas y contextos —son "los que necesitan ayuda", "las y los pacientes del Estado" en lugar de ciudadanos plenos, como dice Susana—, o a ignorarlos porque a fin de cuentas ellos mismos son la causa de sus malestares.

En la propuesta de Elsa, el interjuego entre la ley positiva y los usos y costumbres produce un orden de género que les niega el derecho a la tierra a las mujeres en San Antonio Zahuatlán (Oaxaca), en algo así como un pacto patriarcal que interactúa a su vez con el orden social que las mismas festividades instauran en la vida comunitaria.

Para tejer el contexto particular de estas mujeres del estado de Oaxaca, Elsa desmonta los hilos discursivos que convierten en destino esta situación para demostrar cómo se configuran imposiciones culturales, políticas y jurídicas y quiénes son los agentes gubernamentales y comunitarios que (re) producen una determinada ideología de género en la definición misma de lo que se entiende por derechos agrarios. Elsa se apoya en el pensamiento feminista comunitario y en la antropología jurídica feminista para indagar en las relaciones de poder que sustentan esta trama, pues la llave para comprender y contestar un orden instituido injusto e inequitativo para las mujeres se encuentra en la interlegalidad: ese uso amañado del derecho positivo y al de usos y costumbres mediante determinadas prácticas jurídicas.

Pero todo esto ocurre en una comunidad específica: San Antonio Zahuatlán, y el texto de Elsa nos invita a conocer su paisaje y su comuni-

[8] En particular el pensamiento feminista materialista francófono y los aportes de feministas de nuestro continente a la conceptualización de los crímenes contra mujeres (femicidio-feminicidio).

dad campesina, sus mecanismos comunales de regulación social, política y económica —como el matrimonio, la herencia y el sistema de parentesco—, los que a su vez inciden en la división sexual del trabajo y se manifiestan en prácticas culturales como las festividades religiosas de la comunidad.

Mediante casos como los de Rosalía y Rita, se hacen evidentes las muchas violencias que junto a la estructural deben enfrentar las *ñuu saavi*.

Las reflexiones presentadas son parte de la metodología colectiva contingente y sin garantías que ofrecemos en este libro; son reflexiones que implican la tarea de leernos a contrapelo, a sabiendas de que nuestro forcejeo con los ángeles nos vuelve muchas veces ángeles caídos.

## BIBLIOGRAFÍA

Adichie, Chimamanda (2009), "El peligro de una sola historia", en *TED Ideas Worth Spreading*, recuperado el 1 de abril de 2019, de <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=es>.

Biglia, Barbara (2014), "Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social", en Irantzu Mendia Azkue *et al.* (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Universidad del País Vasco, Bilbao / Vitoria-Gasteiz / San Sebastián, pp. 21-44.

Castañeda Salgado, Martha Patricia (2010), "Etnografía feminista", en Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representación social*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 221-225.

Cejas, Mónica Inés (coord.) (2016), *Feminismo, cultura y política: prácticas irreverentes*, Itaca / Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México.

Collins, Patricia Hill (2000), *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and Politics of Empowerment*, Routledge, Nueva York / Londres.

Cubillos Almendra, Javiera (2015), "La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista", en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 7, otoño, pp. 119-137.

Cumes, Aura (2011), "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo", en Xochitl Leyva *et al.*, *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situado*, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad de Ciencias y Artes de

Chiapas / Programa Democracia y Transformación Global-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, México / Ciudad de Guatemala / Lima, pp. 215-248.

_____ (2012), "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio", en *Anuario Hojas de Warmi*, núm. 17, pp. 1-16.

Curiel, Ochy (2014), "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", en Irantzu Mendia Azkue *et al.* (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Universidad del País Vasco, Bilbao / Vitoria-Gasteiz / San Sebastián, pp. 45-60.

Elizalde, Silvia, y María Graciela Rodríguez (2018), "De forcejeo con los ángeles, acertijos e interrupciones. Derivas de los estudios culturales en clave local", en *Língua & Literatura*, vol. 20, núm. 36, Frederico Westphalen, pp. 17-44.

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2014), "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica", en *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, pp. 7-12.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, Diana Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz (eds.) (2014), "Introducción", *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, pp. 13-40.

Esteban, Mari Luz (2004), "Antropología encarnada, antropología desde una misma", en *Papeles CEIC*, núm. 12, junio, pp. 1-21.

Garzón Martínez, María Teresa (2018), "Defender fantasía: hacia un modelo de crítica cultural feminista", en *Revista Itsmica,* núm. 22, julio-diciembre, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Costa Rica, pp. 79-99.

Garzón Martínez, María Teresa, *et al.* (2014), "'Ninguna guerra en mi nombre': feminismo y estudios culturales en Latinoamérica", en *Nómadas,* núm. 40, abril, Universidad Central, pp. 158-173.

Grossberg, Lawrence, Carry Nelson, y Paula Treichler (1992), "An Introduction", en Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichle (eds.), *Cultural Studies*, Routledge, Nueva York / Londres, pp. 1-16.

_____ (2006), "Stuart Hall: sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo", en *Tabula Rasa,* núm. 5, julio-diciembre, pp. 45-65.

_____ (2009), "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 13-48.

Hall, Stuart (1990), "The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities", en *October,* núm. 53, pp. 11-90.

_____ (2010), "Estudios culturales y sus legados teóricos", en Stuart Hall *et al.* (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envión / Universidad Andina Simón Bolívar / Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Peruanos, Popayán / Lima / Bogotá / Quito, pp. 51-71.

Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Cátedra, Madrid.

Lander, Edgardo (comp.) (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Lugones, María (2014), "Colonialialidad y género", en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, pp. 17-73.

Mendoza, Breny (2014), "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (edits.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, pp. 91-103.

Quijano, Aníbal (1997), "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, núm. 9, pp. 113-122.

Restrepo, Eduardo (2012), "Apuntes sobre estudios culturales", en Eduardo Restrepo, *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*, Siglo XXI, México / Buenos Aires, pp. 121-149.

## Carpeta de reflexiones compartidas

Alethia Montalvo, reflexiones compartidas, 22 de febrero de 2019.

Susana Navarrete, reflexiones compartidas, 20 de marzo de 2019.

## Filmografía

Gómez Muriel, Emilio (dir.) (1956), *Con quién andan nuestras hijas*, México.

# CONFÍA EN LA HISTORIA: CONSTRUIR CONTEXTOS RADICALES DESDE EL PRESENTE FALLIDO Y EL FUTURO UTÓPICO

*María Teresa Garzón Martínez*[*]

Sólo porque el presente no tenía que ser como es,
el futuro puede ser de algún modo diferente de
como parece que será.
Lawrence Grossberg

La práctica de los estudios culturales se remite históricamente a un hacer académico y político múltiple que involucra el análisis de las relaciones entre cultura, poder y sociedad; dicha actividad se ubica en diversas coordenadas geopolíticas y funciona sin la necesidad de una "etiqueta". Al respecto, son paradigmáticas las palabras de Jesús Martín-Barbero cuando afirma: "Nosotros ya habíamos hecho estudios culturales antes de que esa etiqueta apareciera" (1997: 52). Pero si existe un "antes" de la etiqueta, ¿bajo qué parámetros se puede caracterizar eso sin nombre? Y después de la emergencia de la etiqueta: ¿bajo qué parámetros se puede definir un campo de estudios que, en sí mismos, parecen indefinibles? Hace muchos años yo misma caí en este vacío. Una vez terminada mi licenciatura en crítica literaria —empecé estudiando algo que se llamaba literatura y terminé graduada de algo que se llama estudios literarios—, el destino puso en mis manos un periódico donde aparecía la convocatoria para realizar la Especialización en Estudios Culturales en la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia. Desde una cierta inocencia apendejada, pensé que allí podía estudiar la cultura, esto es, la literatura, la pintura, los objetos de museo y, hay que decirlo, series como *X-Files* (1993) o *Xena, la princesa guerrera* (1995), que son mi afición secreta.

Una vez ahí, en el espacio de ese programa académico, me di cuenta de que los estudios culturales no eran lo que yo había supuesto sino algo que no lograba entender. No son crítica literaria, no son estética, no son museo-

[*] Es feminista descolonial, instructora de defensa personal, escritora y académica. Trabaja en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, donde ha co-fundado el posgrado en Estudios e Intervención Feministas. Fundadora del Comando Colibrí. Escuelas de Defensa Personal para Mujeres, miembra del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista y de la Red en Feminismo(s), Cultura y Poder. Diálogos desde el Sur y doctora en ciencias sociales. Su obra se puede encontrar en <mariateresagarzonmartinez.academia.edu>.

logía, no son estudios de la cultura, pero ahí se puede analizar una serie como *Xena*, sólo que no de la forma como yo pensaba. En los dos años de mi permanencia en la especialización leí sociología y teorías descoloniales, así como teorías políticas y teorías *queer,* e hice etnografía con la nariz —ejercicio desarrollado en el marco de los seminarios con Martín-Barbero—. A decir verdad, a mitad del primer semestre decido renunciar: la experta en lectura no entiende nada de lo que lee y, tímida como es, se niega a preguntar. No obstante, poco a poco empiezo a encontrar en las personas lo que no hallo en los textos; varios de mis docentes, entre ellos una mujer —sí, sólo una—, me sostienen y me impulsan a seguir, pues los estudios culturales, tal y como los construimos en esa ocasión, no son la investigación de problemas específicos, ni la producción de teorías determinadas, sino que más bien nos enfrentan a una manera de "habitar" el difícil espacio entre la academia y la calle, entre el amor y el sexo…, a un "hacer" diferente entre un presente fallido y un futuro utópico que yo ya intuía como feminista.

Viví dos años de especialización con las preguntas diarias sobre los estudios culturales. ¿Cómo se hacen? ¿Mi trabajo podía ser feminista en una especie de "construir mientras se avanza", como dice Angela McRobbie, pero también mientras se retrocede y se va en círculos? En ese camino aprendo una que otra cosa fundamental: la autorreflexión, hacer preguntas a las preguntas, retar los hábitos de pensamiento, usar la teoría como herramienta y la sospecha como guía, siempre bajo el marco de la aspiración transdisciplinar, la convicción de la complejidad y la esperanza del compromiso político. El contexto académico-político fue determinante para mí: retomamos la tradición de Birmingham y la articulamos a nuestras metas, en una universidad jesuita, en un país en guerra, en un grupo de estudiantes literalmente dividido en dos —como bien lo expresó un día una compañera de lo más "fresa"—: los de izquierda (formados en las universidades públicas) y los de derecha (formados en la Pontificia Universidad Javeriana). En medio estaba yo, que para colmo me declaro feminista. Una tarde, justo cuando estábamos concluyendo el último día de nuestro programa de estudios, cuando no había tiempo para nada más, un compañero —Juan Ricardo Aparicio, investigador de la Universidad de los Andes en Colombia— increpa a Eduardo Restrepo, el profesor de turno: "Entonces, dígame usted, ¿qué son los estudios culturales?"[1] Esa escena siempre me acompaña como

[1] Como resultado de lo aprendido, vivido y deconstruido en el espacio académico, vital y político de la Especialización en Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia, de la cual yo hago parte en su primera cohorte, se puede consultar el volumen pionero *Mundos en disputas. Intervenciones en Estudios Culturales,* publicado en 2007, bajo la coordinación de María Teresa Garzón Martínez y Nydia Constanza Mendoza Romero. Circula *on line.*

recordatorio de unos pasos ya lejanos que se leen con nostalgia y como un proyecto presente en el cual he experimentado mucho, consiguiendo pocas respuestas y sufriendo varios fracasos.

Sólo dos años después me enfrento al mayor reto que he asumido: inscribir mi trabajo en la "etiqueta" y sumarle algo más. Continúo mi formación en el marco de la nueva Maestría en Estudios Culturales, esta vez con un piso fuerte, construido con "pasión y sangre" (Castro-Gómez, citado en Garzón, 2015), y ahí me lanzo a "investigar". Enamorada de los archivos cundidos de hongos, decido retomar una deuda vieja e indagar, como una forma de justicia y de agradecimiento, en la historia de la víctima y la victimaria: dos mujeres que se hacen célebres por el peor de los motivos: el homicidio más espantoso cometido en la Bogotá de 1920. Me aboco pues a la tarea de reconstruir un archivo y formular una genealogía que nos permita comprender nuestra ontología del presente como mujeres que mueren a mares por feminicidios, y dar una versión de la historia situada en el punto medio entre dominación y resistencia. Todo ello desde un resuelto posicionamiento feminista. Ahí construyo un "contexto" para dar cuenta de cómo las circunstancias económicas y políticas, y los debates sobre la degeneración de la raza, posibilitaron el terrible suceso. Una vez escrito este contexto, como primer capítulo de mi tesis, lo entrego a Santiago Castro-Gómez, quien funge como mi director, y me lo devuelve sin tachaduras, sin observaciones, pues nada en él sirve. Con expresión severa me dice: "Éstos no son estudios culturales". Y yo, herida en mi ego de escritora y angustiada por perder la brújula de las estrellas y el favor de los fantasmas, respondo: "Entonces, ¿qué hago?" A lo que Santiago simplemente contesta: "Cuenta una historia y confía en ella".

Después de un largo camino recorrido, las cosas se complican un poco más. Ahora no sólo se trata de definir un campo importante de trabajo intelectual que sigue siendo cardinal —ganándole al poder su vaciamiento de contenido— sino además de usurpar varias de sus seducciones para el feminismo —sin que ello signifique un ejercicio pobre de simple traducción— y llegar al "corazón" de los estudios culturales contando la mejor historia que se pueda contar sobre ellos y nosotras. El riesgo es grande ya que, obsesionada con la textualidad y los mensajes, debo enfrentar el hecho de que los estudios culturales —feministas o no— no son (nunca lo han sido) la interpretación de un texto o del texto como metáfora del poder, o del texto como expresión de la vida en sociedad o de la cultura que habita en él. Al decir de Lawrence Grossberg, en efecto, los estudios culturales "no son la práctica de leer el mundo en un grano de arena" (2009: 16). En ese sentido, los estudios culturales que intentamos construir ahora, esa práctica intelectual que puja por ser diferente de tal forma que se puedan formular preguntas y respuestas distintas, dentro y fuera de la academia, cuya premisa es "politizar la teoría y teorizar la

política", beben menos del texto y más del contexto. En consecuencia, el reto se basa en "pensar el conocimiento contextualmente" (Grossberg, 2009: 26).

Entonces, sin saber muy bien qué hacer con los textos y sus mensajes, en esta ocasión en la espalda de "Pepita", la gran alebrije,[2] me lanzo a explorar la versión del contextualismo radical que formula Grossberg en su clásico artículo "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad" (2009). Con tal fin hago un nuevo uso de un trabajo antiguo mío que ha sido repensando, resentido y reactualizado en mi libro *Hacerse pasar por la que una no es. Modernización, criminalidad y no mujeres en la Bogotá de 1920* (2018), el cual es resultado de este caminar bifurcado en el mundo de los estudios culturales y de los estudios feministas, y de las consiguientes marcas que ello me ha dejado. Por ello este texto es un testimonio indisciplinado y con aspiraciones poéticas, no de una investigación propiamente dicha sino del camino investigativo recorrido a través de los estudios culturales —por sus temas, sus retos, sus obstáculos, sus líneas de fuga, y por mi cuerpo y mis propias obsesiones—. Así, con voluntad autobiográfica, desde la experiencia, corriendo los riesgos inherentes a ella, reflexiono sobre el corazón de los estudios culturales y su lugar en el feminismo, siempre apostando, en sintonía con Grossberg, a que "mis esfuerzos en este texto se lean no como una mirada hacia el pasado […] sino como una proyección prospectiva para acoger un proyecto. Quiero sumarme a una conversación sobre cómo debemos usar nuestra energía y nuestro trabajo como académic[a]s" (2009: 16).[3]

## La historia: la desdichada Eva

Eva Pinzón es una joven de diecisiete años de edad, habitante de la zona más pobre de la ciudad de Bogotá, Colombia, en los ya lejanos años veinte del siglo pasado. Como la vida de muchas otras mujeres, la suya no tiene nada de particular, salvo el hecho de que es una mujer empobrecida y racializada que vive en una ciudad aún colonial. De hecho, su existencia parece destinada al olvido total, a ser borrada de cualquier archivo, pero las diosas quisieron otra cosa:

[2] Hace referencia al personaje de la película *Coco,* estrenada en 2017, dirigida por Lee Unkrich, producida por Pixar y distribuida por Walt Disney Pictures.

[3] En este punto quiero dar infinitas gracias a Mónica Cejas, por quien me he obsesionado con la lectura de Lawrence Grossberg y con quien he tenido el privilegio de hacer equipo en la ardua tarea de hacer estudios culturales feministas y feminismo con y sin apellidos.

> Eva habría salido de trabajar pasadas las 11:40 p.m. Por la premura de los deberes que le esperaban en casa y para evitar caminar por el Paseo Bolívar una vez caída la noche, pudo haber decidido acortar camino tomando la trayectoria del río San Francisco, atajo posible hacia su destino, aunque muy poco iluminado. Es viable que Eva se haya distraído, que caminara pensando en quién sabe qué asuntos, cuando sintió un jalón por la espalda. Asustada no supo cómo reaccionar. E intentó gritar, pero no fue suficiente... el miedo la enmudeció. La primera puñalada la recibió a la altura del bazo, en su costado izquierdo. Y, sin embargo, no sintió dolor. El siguiente golpe vino de frente y destruyó su tabique. Eva empezó a ahogarse en su propia sangre. La siguiente puñalada entró por debajo de su ombligo y alcanzó a desgarrar parte del intestino. En este punto, es probable que Eva no pudiera sostenerse más de pie y cayera de rodillas. Ya en el suelo, mientras era golpeada por medio de puntapiés, la sangre escurría de su cabeza hacia los ojos impidiéndole ver. Lo demás —la tortura y el destrozo— es historia. Eva, consciente de que de esto no podría salir con bien, muy probablemente pidió morir, rogó que la mataran (Garzón, 2018: 99).

Eva Pinzón hace "historia" al ser protagonista del homicidio más espantoso sucedido en Bogotá, casi un siglo atrás. Su cuerpo, hecho pedazos, fue hallado el día 28 de abril de 1922, en la ladera de un pequeño río, en la zona del Paseo Bolívar, cuna del hampa, "campo de operaciones de todos los criminales" (Garzón, 2018: 94). Por la fiereza del suceso, éste no pasa desapercibido ni para las autoridades —como la policía o los médicos higienistas— ni para los periódicos de la época, que son los primeros en informar del hecho y en dar una interpretación. Lo que es sorprendente, además del estado de deterioro del cadáver, es que las primeras hipótesis barajadas por los medios escritos apuntan a que una mujer debió de cometer el crimen: "Es de suponerse que semejante delito haya sido cometido por mujeres, pues manos de hombre no son capaces de tanta ferocidad y rapiña en una mujer, y menos con circunstancias como la de desnudar a la víctima y magullarle el cráneo en la forma más cruel" (*Diario Nacional*, 1922: 1, citado en Garzón, 2018: 94).

¿Qué es lo que lleva a un reportero anónimo, a un sujeto de "época", a formular semejante acusación? ¿Por qué es posible pensar que sólo una mujer era capaz de tanta crueldad? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de semejante enunciado? En este punto se debe agregar algo más: Eva Pinzón no es la mujer inocente y vulnerable, atacada por sólo Dios sabe qué fuerzas ruines, que describimos en el fragmento arriba citado. Eva Pinzón es una mujer de cuidado, de armas tomar: ella nunca se deja vencer en batalla.

En efecto, Eva Pinzón, alias "La Ñapa",[4] es "en los amores del hampa una rival terrible, y además mujer pendenciera que se hacía odiar por sus agresiones" (*El Tiempo,* 1922, s. p. i., citado en Garzón, 2018: 99). Por lo tanto, su homicidio fue usado por los periódicos para construir —en función de una conciencia de élite— una historia que expusiera la existencia de ciertos seres que, carentes de estatus ontológico, no debían habitar la ciudad. Así se pone a circular, una vez más, una moraleja "colonial" que actualiza la antigua división entre humanos y no humanos y genera "miedo al contagio" entre las personas de la élite colonial de la vieja Santa Fe. Es por ello que Eva Pinzón merece un espacio en los diarios: no por lo que le ha sucedido sino por el significado que va a atribuirse tanto a su vida como a su muerte.

No obstante, investigar la historia de un homicidio —móviles, víctima, victimaria— en realidad no me interesa. Aquí el objeto de estudio exige otro tipo de indagación. Ciertamente, cuando Eva Pinzón me encuentra hace tantos años atrás en la fría sala de la hemeroteca, en la Biblioteca Nacional de Colombia, lo hace no para que "reconstruya" su vida o su muerte; más bien me interpela para que diseñe el mejor relato posible de las relaciones de poder —de sus articulaciones, sus contradicciones, puntos de sutura y de fuga— que, en ese momento histórico en particular, dan como resultado, en palabras de Stuart Hall (citado en Grossberg, 2009), "una formación social" que es colonial, es decir, donde aún opera la colonialidad, con efectos materiales, discursivos y en la realidad de las personas. Un relato de cómo esa formación social resultó ser el contexto donde fue posible que la vida y la muerte de Eva Pinzón fueran narradas con objetivos específicos para la administración de la vida en la ciudad. Así pues, la historia exige ser reescrita bajo criterios complejos que ayuden a articular un proyecto intelectual distinto, creativo y comprometido con la vida de las mujeres del pasado, del presente y del futuro —en caso de que éste, en efecto, llegue a existir—, a sabiendas de que "el lugar donde se acaba (en el análisis de lo que sucede) rara vez será el lugar donde se comenzó, o incluso donde se habría esperado llegar" (Grossberg, 2009: 25).

En ese proyecto, lo primero que entiendo es que una lectura disciplinar no me es útil: desde esos lugares es difícil romper la "lógica argumentativa de las humanidades", que es dialéctica y de oposición. Es decir, no me atañe descubrir cómo funcionan el poder y su resistencia, sino conservar

[4] En Colombia, *ñapa* es una palabra de origen quechua con la que se designa un pequeño agregado gratuito que el vendedor ofrece a su cliente por alguna compra o propina, o para calificar la acción de ofrecer algo extra al valor del intercambio comercial. También se usa para anunciar un "extra" que no se esperaba: el golpe final después de una golpiza, o el último beso para cerrar una cita de amor.

lo intrincado de la realidad humana, sabiendo que en ella actúan muchas dimensiones articuladas entre sí y que la retórica que guía la escritura es conjuntiva: "sí (eso es cierto), pero también lo es… (y también esto… y aquello…), una lógica del sí y… y… y, en la que cada cláusula adicional transforma los significados y efecto de todas las anteriores" (Grossberg, 2009: 25). Entonces, aunque es cierto que los periódicos de la época dan cuenta, en sus versiones de élite, de una ciudad colonial que intenta ser moderna sin perder la clasificación racial, de género y de clase de su población, y aunque ante esto existen formas de negociación, es preciso desbaratar la lógica dual y dar un paso hacia la complejidad, hacia un pensamiento heterárquico, para comprender los modos de *operación* de esa formación social en su faceta genealógica —como condiciones de posibilidad—, en su faceta ontológica —como mecanismos de perpetuación— y en su faceta contextual —como articulaciones del poder—. Éste es un debate antiguo, pero siempre presente, el cual invita en suma a la implementación de nuevas estrategias del hacer político e intelectual: una lógica conjuntiva, un pensamiento heterárquico y un nuevo lenguaje (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Arribada a este punto comprendo otra cosa: las herramientas metodológicas con que cuento provienen del análisis del discurso en su versión más disciplinaria, por lo que debo hacer un esfuerzo gigante en términos de sacudirme mi propia formación como crítica literaria y adoptar de manera productiva un miedo con el que he lidiado buena parte de mi vida: yo también puedo "crear". Sí, en efecto, la aspiración transdisciplinaria y antidisciplinar de los estudios culturales no se basa en hacer una amalgama de métodos, teorías e hipótesis, sino en conocer nuestras herramientas a la perfección y en saber usarlas juntas, táctica y creativamente. En palabras sencillas, y apelando al sentido práctico de Frank Castle,[5] "no puedes llevar una navaja a una balacera", y eso debe quedar muy claro. Y debe quedar claro porque al hacer estudios culturales nos ubicamos en un lugar de lucha por los significados, una batalla que literalmente nos puede costar varias de nuestras vidas y en la cual nos jugamos importantes apuestas feministas. Aquí no se vale improvisar, ni sacarse nada de la manga. Ello amerita que las preguntas por el lugar o el camino donde invertiremos nuestra energía vital y por la forma como haremos esa inversión, estén puestas sobre la mesa. Los estudios culturales —feministas o no— también son sus propias relaciones de poder y de saber. Cuestión que, a fin de cuentas, remite a la responsabilidad que asumimos al comprometernos a producir conocimiento y con la disciplina y los sacrificios que ello implica.

[5] Me refiero al antihéroe de Marvel Comics conocido como *The Punisher*, creado en 1974 por el guionista Gerry Conway y los dibujantes John Romita y Ross Andru.

Transitar de la crítica literaria a la escritura, de la disciplina a la indisciplina, implicó conocerme a mí misma de manera profunda, en todo mi enmarañado existir como mujer, académica y militante, lo cual permite entender esa "relevancia visceral" de que habla Eduardo Restrepo (citado en Grossberg, 2009), esa doble "transferencia del deseo" que analiza Meaghan Morris (2017) y generar procesos de autorreflexión que sean pertinentes: ¿por qué investigo ese tema en particular? ¿Para qué lo hago? ¿De dónde parto? ¿Qué deseo? ¿Cuál posición en la arena intelectual y académica ocupo? ¿De qué me inviste esa posición? ¿Cómo negocio desde ahí y para qué? Así, llevar a Eva Pinzón al terreno de los estudios culturales implica —parafraseando a Grossberg— una transformación disciplinar y un análisis de cómo se hace eso en el marco de la reflexión sobre sus propias condiciones de posibilidad (Grossberg, 2009: 24). Pero hay más: llevar a Eva Pinzón al terreno de los estudios culturales obliga a asumir una ética "fatal" en lugar de una "banal" (Morris, 2017). Es decir, supone la comprensión de lo siguiente:

> En el caso de los estudios banales la realidad es algo que puede ser descrito y tematizado; en los estudios culturales fatales la realidad es impredecible y, en cierta forma, ilegible. No hay una ontología que subyace a su condición. La realidad es más una construcción estratégica para intervenir en situaciones situadas y cargadas de poder. Es decir, las relaciones entre cultura y política no son únicamente objeto de estudio, sino el escenario situado donde ocurre la acción política (Rodríguez, 2017: 182).

La genealogía, en este punto, es clave. No sólo porque es una mirada crítica, un historizar "contra-historias" que también habitan el pasado, sino además porque es el nexo con el presente a través de los estratos discursivos de la realidad que da cuenta de modos de ser, prácticas concretas del hacer y el sentir. La genealogía, en consecuencia, no es la historia —o una historia— de las ideas, o una historia de los objetos; es una forma de "contra-historia" que busca, no los orígenes de algo, sino la emergencia, en algún momento del pasado, de formas de experiencia del mundo —modos de *ser*— que se mantienen presentes en nuestro ahora y cuyo efecto es la producción de sujetos y su operar en coordenadas de planos de poder (Garzón, 2015; 2019). Un proyecto genealógico, contextual, modesto, no reduccionista, que habita tanto la Historia, la Filosofía, la Literatura, el Feminismo y el reino de Fantasía; ello es justamente lo que Eva Pinzón demanda[6] y lo que permite comprender

[6] Sobre el método genealógico y el feminismo y las sospechas que ello suscita, véase mi artículo "Contragenealogías del silencio. Una propuesta desde los estudios culturales feministas" (Garzón Martínez, 2019).

"que existen vidas enlazadas a través del tiempo, conectadas por un antiguo llamado que se escucha a lo largo de las décadas" (Garzón, 2018: 163).

## El contexto: Raquel había jurado matarla

Existe otra demanda que viene dada por las condiciones de posibilidad de la investigación: el archivo. Toda investigación depende de estratos materiales y la genealogía no es la excepción: el archivo es su sustento. Es posible pensar que un grupo determinado de documentos genera un archivo que da cuenta de lo "sucedido", del hecho histórico, a través de lo cual es posible formular ejercicios arqueológicos, históricos y genealógicos, para el entendimiento del pasado y el presente. Aquí, el archivo es "huella" de la experiencia desnuda, fuente válida. En ese sentido y a simple vista, trabajar con periódicos de la época —aquellos que siguieron de cerca y diariamente el principio y fin de la historia del homicidio de Eva Pinzón— es una elección razonable. Máxime cuando otros posibles archivos con fuentes hemerográficas —policiacos, por ejemplo— fueron consumidos por las llamas el fatídico 9 de abril de 1948.[7] Así pues, sin muchas más opciones que este archivo en particular —construido desde fuentes hemerográficas, como periódicos de la época—, se puede empezar a hacer una lectura para construir una base de entendimiento. Sin embargo, todo lo dicho aquí con respecto al archivo es erróneo.

En efecto, el archivo —su construcción, la memoria que conserva— es materia de un gran debate en los estudios culturales, los estudios feministas y los estudios descoloniales (Garzón, 2016, 2019; Rufer, 2016). El acto de archivar es un acto salvaje de poder estratégico, no por lo que muestra sino por lo que soslaya. A propósito de esto, Mario Rufer dice que el archivo debe actuar como huella, prueba e ilusión de totalidad y continuidad; sin embargo, con tal fin debe ocultar "la contingencia, la trampa del original y el lugar inconfeso de poder que clasifica los límites de lo decible" (2016: 172). Y la mentira sigue, continúa informando Rufer: el archivo no sólo alberga una lógica salvaje; también adopta una de "salvataje" cuando nos hace creer que en sus palabras existe la posibilidad de saber quién era ella, qué soñaba, qué quería. Entonces, ¿cómo se lidia con el archivo? En este punto, tal vez únicamente nos quede el gesto

[7] El 9 de abril de 1948 es asesinado, en Bogotá, el líder político Jorge Eliecer Gaitán. Este hecho provocó la movilización de la gente, quien no se conformó con ajusticiar al asesino sino que, en la revuelta, incendió una parte importante del centro de la ciudad. Este hecho es conocido como "El bogotazo" y es el momento en que el periodo denominado "La Violencia" tiene su comienzo.

de desnaturalizar el archivo "preguntando por quiénes y para quiénes habla el archivo, qué miradas legitima, qué cuerpos acalla, qué códigos de valor sobre los cuerpos invisibiliza, para qué secretos perdurables trabaja y sobre qué silencios descansa su reproducción meticulosa" (2016: 169).

Ahora bien, un ejercicio de contextualismo radical no puede ser pobre en aspiraciones ni inocente frente a las versiones hegemónicas de la historia; por el contrario, el archivo debe sufrir transformaciones en su esencia, deconstruirse en su propio poder, ampliarse en sus límites, dar voz a sus secretos y devenir talismán (Mbembe, 2002). De esta manera, es posible establecer que el archivo de Eva Pinzón no está conformado exclusivamente por documentos escritos; incluye una gama amplia de relaciones de poder, prácticas concretas y discursivas que se deben conjugar analíticamente con los mecanismos que les son propios para que todos devengan en "fuente". Indudablemente, "el objeto de la atención inicial de los estudios culturales nunca es un texto aislado, sino un conjunto estructurado de prácticas —una formación cultural, un régimen discursivo— que ya incluye las prácticas discursivas y no discursivas" (Grossberg, 2009: 34). En ese sentido, el archivo es robado a la historiografía y puesto en el lugar de la cultura, en donde aún se resguarda la aspiración de que, al revisitar los lugares donde hemos estado, no encontremos nada nuevo; más bien nos enfrentemos a la posibilidad de "leer aquello que no sabíamos que teníamos entre manos" (Strathern, s. p. i., citado en Rufer, 2016: 180).

Y es aquí donde una noción de cultura entra en juego, una noción diferente de una teoría general de la cultura. La cultura, según Richard Hoggart, parafraseado por Grossberg:

> Nos da conocimiento de la vida hecha cuerpo, la vida vivida en toda su complejidad, lo experiencial de la totalidad de la vida, o lo que Eliot llamó (y que a Hoggart le encantaba citar), "el mundo real de la teología y los caballos". La cultura nos da acceso a la textura de la vida como es vivida; por cuanto se desarrolla en un contexto moral e histórico particular; nos dice qué se sentía estar vivo en cierta época y lugar (Grossberg, 2009: 22).

En efecto, siguiendo a Grossberg (2009: 17, 31), esta noción de cultura es fundamental aquí, porque puede explicar cómo las prácticas culturales de la gente, su capacidad de crear, su vida imaginativa, dan cuenta de la manera en que la vida cotidiana está articulada "por" y "en" tejidos complejos y contradictorios de poder —económico, político— que "empoderan" o "desempoderan" a la gente según sus propias realidades y aspiraciones. Pero también debe argumentar que hay ejercicios de contestación, resistencia y alteración en ese mundo "vivido como humano" y que todo ello debe ser materia de una exploración que busca aportar diversas "posibilidades

históricas de transformación" cuando ellas son posibles. La cultura importa "porque es una dimensión clave en la construcción de la realidad" (Grossberg, 2009: 32). En ese sentido, para mí es fundamental teorizar la cultura y sacar de ahí nociones que la definan, pero no desde perspectivas antropológicas clásicas sino más bien desde un lugar adscrito al cambio de paradigma que se mueve de la conciencia al lenguaje, de lo denotativo a lo connotativo y de la preposición al habla y el poder (Benhabib, 1990).

Llegados a este punto es crucial hacer una aclaración: teorizar la cultura no es un acto de mera observación sino, fundamentalmente, de construcción relacional, en la cual el poder no sea reducido a una sola dimensión y donde la identidad, la importancia y los efectos de cualquier práctica —discursiva o no— sean definidos "sólo por la compleja serie de relaciones que le rodean, interpenetran y configuran, haciéndole ser lo que es" (Grossberg, 2009: 28). Por ello Grossberg afirma que

> los estudios culturales tratan de entender algo sobre cómo se está construyendo la organización del poder mediante la desarticulación y la rearticulación de relaciones, tomando la cultura como punto de partida e ingreso al complejo balance de fuerzas construidas por las relaciones de ésta con la sociedad, la política, la vida cotidiana, etcétera. Los estudios culturales se interesan, en primer lugar, por las prácticas culturales como su ingreso al contexto material de las desiguales relaciones de fuerza y poder. Pero el contexto mismo no se puede separar de esas prácticas culturales y de las relaciones de poder, porque ellas articulan la unidad y la especificidad del contexto como un entorno vivido (Grossberg, 2009: 32).

¿Cómo la cultura se transforma en archivo, y cómo traduciremos el archivo en contexto? Parece haber una sola respuesta a estas preguntas: recurriendo a los fantasmas. Por definición, el trabajo del archivista es el trabajo del médium, ya que debe lidiar con espectros: el archivo guarda lo que no acaba de fallecer e implica "ordenar aquello que resta de una muerte" (Rufer, 2016: 161). Así, es preciso abrir el cuerpo y prestar oídos a la presencia de espectros en un territorio de vampiros. Justo al transitar a media noche por territorio vampiro (el Cementerio Central de Bogotá), las diosas me vuelven a dar su bendición y me presentan a un fanstasma: Raquel Sarmiento. Raquel Sarmiento es aquella mujer que pocos días después de acontecido el homicidio de Eva Pinzón, va a la comisaría de policía y se declara culpable:

> Raquel, enfurecida por todo lo acaecido en el pasado y en el presente, toma de las solapas a Eva y empieza a gritarle. Eva responde también con gritos. La situación se torna fuera de control. Y, de repente, Eva saca su navaja e intenta incrustarla en el cuello de Raquel. Una herida, evidentemente, letal. Pero erra. Entonces, Raquel logra desarmar a Eva e, instintivamente, lanza un golpe hacia

> su rostro. La cuchillada le rompe el tabique y le desprende parte de la nariz. Eva grita de dolor. La segunda puñalada, Eva la recibe a la altura del bazo, en su costado izquierdo. La siguiente entra por debajo de su ombligo y alcanza a desgarrar parte del intestino. En este punto, Eva no puede sostenerse más de pie y cae de rodillas. Raquel no piensa, no siente, sólo actúa. Observando a Eva en mal estado, tirada en el suelo, Raquel toma una piedra de tamaño considerable y la empieza a golpear en la cabeza. Sin saber si Eva está muerta o no, Raquel rompe su ropa y la deja desnuda. Luego, con una risa infernal, mete su mano en el estómago abierto de Eva y le saca las tripas. Lo demás —el destrozo final— es historia. Sin embargo —Raquel hace especial énfasis en este detalle—, en ningún momento Eva ruega o pide piedad, sigue luchando como puede desde el fango hasta que se queda quieta, como dormida. Al final de su declaratoria, Raquel reconoce que, esta vez, se excedió (Garzón, 2018: 111).

La sorprendente declaración de Raquel Sarmiento, los detalles que conoce, la claridad con que narra su propia versión, desarman todas las teorías policiacas y de los periódicos a propósito de motivos y autores intelectuales del homicidio de Eva Pinzón, pero no con respecto a la autoría material. De esta manera, la teoría de que sólo una mujer puede ser capaz de semejante acto es comprobada. De inmediato, la noticia se propaga como pólvora y Raquel Sarmiento tiene su minuto de fama. Raquel Sarmiento, en este punto, ha robado la voz narrativa a policías, médicos y reporteros. Ella confía en su historia. Pero el poder no se puede totalizar jamás; en sus posteriores declaraciones, Raquel Sarmiento cae en contradicciones, olvidos, mentiras, y se descubre que la noche del homicidio ella se encontraba encerrada en el Buen Pastor, panóptico para mujeres. Y, frente a ello, sólo puede haber una genuina explicación: Raquel Sarmiento está loca, y sin embargo es capaz de rearticular el contexto al descubrir y hacer jugar a su favor la heterogeneidad de relaciones de poder que lo hacen posible, al mismo tiempo que maniobra con sus diferencias, sus fracturas y sus universalidades… ¡Jaque mate usando las "herramientas del amo"!

Aquí la locura no es un elemento accesorio, sino determinante: uno, porque son las voces autorizadas de la medicina y la criminalística las encargadas de dar el diagnóstico y, de esta manera, la autoridad narrativa que Raquel usurpa les es devuelta a ellos; dos, porque como línea de fuga la locura puede dar un "punto de vista" al margen de esa formación social colonial en donde las vidas de Eva Pinzón y Raquel Sarmiento se inscriben, construyendo la posibilidad de "otras versiones" en las cuales una mujer no pudo cometer un crimen tan cruel. La escritura y la locura, en esta historia, pueden "hacer de la vida alquimia" (Anzaldúa, 1988) y derrotar, de algún modo, a la "historia única" (Adichie, 2009). Porque aquí es posible que ya no estemos frente a un homicidio terrible, sino que ahora lidiemos con la histo-

ria de amor más grande que haya existido jamás entre dos mujeres y toda la carga de poder que ello implica en su propio contexto. Es cuando el camino recorrido, cual serpiente enrollada, se come su propia cola y nos devuelve al punto cero: ¿quién mató a Eva Pinzón?

Raquel Sarmiento, entonces, sobrevive como espectro a Eva Pinzón: antes de la mudez definitiva de la muerte, ella logra, en su singular delirio, colarse en la comisaría de policía y dejar una huella en el archivo con su declaración. Huella borrada, palabra traducida no obstante, pero que irrumpe para mostrarme que es eso, y no otra cosa, lo que justamente tengo "entre manos" a la hora de soñar, tanto para nosotras como para ellas, un mundo real que ya no es el de la "teología y los caballos", sino el de las prácticas ordinarias y las alebrijes. De esta forma, Raquel Sarmiento me regala la posibilidad de un archivo que funcione como contexto, entendiendo por contexto "las relaciones que se han establecido por la operación del poder", bajo lógicas de articulación y desarticulación específicas, en un momento determinado y en unas condiciones particulares de existencia. Lo que al final provee otro panorama de las fuerzas que construyen o no los regímenes de poder coloniales, sus discursos y la especificidad de su funcionamiento en la vida cotidiana, en y a través de la cultura. Y además provee un nuevo horizonte de utopía, sin garantías, en el cual es factible volver a imaginar posibilidades de articulación del poder como el sentido mismo que impulsa el trabajo de los estudios culturales (Grossberg, 2009: 30) y del feminismo, pese a que, a fin de cuentas, nunca podamos descubrir cuál es la pregunta y por qué algunas de nosotras aún seguimos vivas.

## *Post scriptum.* El clítoris de los estudios culturales

> Los estudios culturales importan no porque sean la única práctica intelectual que puede decirnos algo sobre lo que está sucediendo en los mundos en los que vivimos, sino porque constituyen una forma diferente de hacer el trabajo intelectual, y, como resultado, uno puede decir y hacer ciertas cosas, puede producir cierto tipo de conocimiento y entendimiento, el cual puede no ser posible a través de otras prácticas.
>
> Grossberg (2009: 13).

Esto lo asegura Grossberg y yo estoy de acuerdo con él. Éste es un acto de fe que implica apuestas vitales, luchas políticas y trayectorias intelectuales

en las cuales, como siempre, no existen seguridades, sólo trabajo en favor de narrar historias que nos reparen o que, por lo menos, nos muestren una forma de justicia o de castigo, especialmente de castigo. Historias modestas, sin lugar a dudas. Historias que hablan de un contexto, dentro de ese contexto y limitadas por el contexto. Historias que aún creen en la producción de conocimientos rigurosos, creativos y pertinentes de alguna forma. Historias que no se limiten a la "crítica negativa de lo dominante en el presente" sino que hablen de futuros optimistas. Historias que siempre intenten ser la mejor historia posible. Si es cierto que "sólo porque el presente no tenía que ser como es, el futuro puede ser de algún modo diferente de como parece que será" (Grossbeg, 2009: 47), entonces nosotras debemos buscar algo a qué aferrarnos y que ya no está en el corazón de los estudios culturales —un lugar histórico que para las mujeres está lleno de dolor y que se debe abandonar— sino en el clítoris de éstos, porque ahora nos hacemos presentes nosotras, gozosas, salvajes y pacientes (Stimpson, 2005), las estudiosas de la cultura al modo de los estudios culturales para defender lo que nos pertenece: nuestra propia historia. Por ello, siguiendo una bella idea de Hall, al final de todo, yo te pido que confíes en la historia, pero nunca en su narradora.

## BIBLIOGRAFÍA

Adichie, Chimamanda (2009), "El peligro de una sola historia", en *TED Ideas Worth Spreading*, recuperado el 1 de abril de 2019, de <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=es>.

Anzaldúa, Gloria (1998), "Hablar en lenguas", en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda*, Ana Castillo y Norma Alarcón (trads.), Ismo, San Francisco, pp. 219-228.

Benhabib, Seyla (1990), "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard", en Linda Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, Nueva York / Londres.

Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel (2007), "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico", en *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,* Siglo del Hombre / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central / Instituto Pensar-Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

*Diario Nacional* (2018 [1922]), 28 de abril, Bogotá, en Teresa Garzón, *Hacerse pasar por la que una no es. Modernización, criminalidad y no mu-*

*jeres en la Bogotá de 1920*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (Cesmeca)-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Unicach), México, p. 94.

*El Tiempo* (2018 [1922]), "La Ñapa", en *El Tiempo,* 9 de mayo, en Teresa Garzón, *Hacerse pasar por la que una no es. Modernización, criminalidad y no mujeres en la Bogotá de 1920*, Cesmeca-Unicach, México, p. 99.

Garzón, María Teresa (2015), "Seguir al conejo blanco. Santiago Castro-Gómez y el oficio del genealogista", en *Revista Nómadas*, núm. 42, Universidad Central.

_____ (2016), "Nunca regalé el llanto. Lamento, silencio y re(ex)istencia en la Llorona", en Mónica Cejas (coord.), *Feminismo, cultura y política: prácticas irreverentes*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Unidad Xochimilco / Itaca, México.

_____ (2018), *Hacerse pasar por la que una no es. Modernización, criminalidad y no mujeres en la Bogotá de 1920*, Cesmeca-Unicach, México.

_____ (2019), "Contragenealogías del silencio. Una propuesta desde los estudios culturales feministas", en *Calle 14. Revista de Investigación en el Campo del Arte*, vol. 14, núm. 26, julio-diciembre, Facultad de Artes ASAB-Universidad Francisco José de Caldas, recuperado el 31 de octubre de 2019, de <https://doi.org/10.14483/21450706.15002>.

Garzón, María Teresa, y Nydia Constanza Mendoza Romero (coords.) (2007), *Mundos en disputas. Intervenciones en estudios culturales*, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar-Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Grossberg, Lawrence (2009), "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 13-48.

Martín-Barbero, Jesús (1997), "Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes que esta etiqueta apareciera", en *Dissens*, núm. 3, pp. 47-53, recuperado el 1 de abril de 2019, de <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev33.html>.

Mbembe, Achille (2002), "The Power of the Archive and its Limits", en Carolyn Hamilton, Verne Harris, Jane Taylor *et al.* (eds.), *Refiguring the Archive,* Kluwer Academic, Dordrecht /Boston / Londres, pp. 19-28.

Morris, Meaghan (2017), "Banalidad en los estudios culturales", en *Revista Limina R. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XV, núm. 2, Cesmeca-Unicach.

Rodríguez, Víctor Manuel (2017), "La banalidad en los estudios culturales, por Meaghan Morris", en *Revista Limina R. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XV, núm. 2, Cesmeca-Unicach, México.

Rufer, Mario (2016), "El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial", en Mario Rufer y Frida Gorbach (coords.), *Archivo, trabajo de campo y escritura*, UAM / Siglo XXI, México.

Stimpson, Catherine (2005), "¿Qué estoy haciendo cuando hago estudios de mujeres en los años noventa?", en *Academia. Revista sobre Enseñanza del Derecho en Buenos Aires,* año 3, número 6, primavera, Facultad de Derecho-Universidad de Buenos Aires, pp. 301-327.

## Filmografía

Carter, Chris (dir.) (1993), *X-Files*, Ten Thirteen Productions 20th Television / Fox, Canadá / Estados Unidos.

Tapert, Robert, y John Schulian (dirs.) (1995), *Xena, la princesa guerrera*, Renaissance Pictures, Estados Unidos.

Unkrich, Lee (dir.) (2017), *Coco*, Pixar / Walt Disney Pictures, Estados Unidos.

# EXPERIENCIAS Y SUBJETIVIDADES PERIFÉRICAS DE MUJERES JÓVENES EN TORNO A LA MATERNIDAD

## El contexto bajo la lente de la interseccionalidad

*Iliana Vázquez Díaz*[*]

El objeto de este capítulo es reflexionar sobre las experiencias de maternidad de tres mujeres jóvenes —radicadas en una de las periferias más hirientes de la Ciudad de México: la alcaldía de Iztapalapa— en su interrelación con otras formas de opresión y exclusión. Sin duda, el contexto en su sentido más radical (Restrepo, 2012) es lo que articula y complejiza las experiencias aquí plasmadas.[1] Con ello busco acercar al lector a esta realidad, encarnada para mí (Esteban, 2004) pero ajena a la mayoría de los agentes que buscan intervenir-erradicar lo que categóricamente han nombrado "embarazo en adolescentes",[2] expresión que, desde mi lectura,

[*] Es antropóloga feminista y maestra en Estudios de la Mujer por la Universidad Autónoma Metropolitana. Se ha desempeñado como investigadora dentro de diversas organizaciones de la sociedad civil en el tema de infancias, juventudes, sexualidad y reproducción. Ha participado en el diseño de metodologías de intervención social con población urbana y en condiciones de vulnerabilidad. Sus principales categorías de investigación son las de juventudes, experiencia e interseccionalidad.

[1] El concepto de experiencia como categoría marcó un "parteaguas" en los estudios culturales y sociales, ya que trajo consigo una nueva propuesta epistemológica que cuestionaba la llamada objetividad científica y permitía mirar el "objeto de estudio" como sujeto portador de conocimiento; para esta nueva mirada, el feminismo cumplió un papel preponderante, ya que señaló que las experiencias son sexuadas y por ende producen subjetividades; con esto se logró también poner el lente en el tema de las prácticas sociales (Bach, 2010).

[2] Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), para 2015 había en México 75 446 adolescentes (entre 12 y 17 años) casados. Del total de las adolescentes casadas, 42.8% tenían al menos un hijo, y 77.3% no asistían a la escuela. En el caso de los adolescentes varones casados, la inasistencia escolar era de 56.1% (Inegi, 2015a). En la actualidad son muchos los esfuerzos realizados por los diversos organismos de salud pública —llámense instituciones, organizaciones de la sociedad civil, universidades…— para erradicar los "embarazos en adolescentes". Para estos enfoques, el embarazo que experimentan algunas mujeres entre 14 y 19 años, son consecuencia de la baja calidad de la educación sexual en México, del poco acceso a los diversos métodos anticonceptivos o, en muchos casos, del abuso sexual cometido por hombres mayores de edad. Aunado a esto, también se ha señalado que el problema del "embarazo en adolescentes" se ha acrecentado sobre todo en mujeres de sectores marginales, que provienen de familias desintegradas, con bajo nivel escolar y con escasas oportunidades laborales, condiciones que se agudizan con la experiencia de la maternidad. Estos indicadores —aunque a nivel estadístico prevalecen los aportes de algunos estudios cualitativos, así como los aportes de los estudios de género y feministas— han puesto el dedo en la llaga al señalar a la maternidad como institución patriarcal por su influencia en la construcción de los estereotipos femeninos (Save the Children, 2016).

descontextualiza, generaliza y silencia las experiencias de dolor, rabia y lucha que caminan diariamente estas mujeres por condiciones de raza, edad, clase y sexo (Crenshaw, 1995; Brah, 2011), que las conducen por una serie de experiencias coyunturales.

Sin lugar a dudas, el hecho de que una niña o una adolescente se embaracen es un tema preocupante. México es un país que ha logrado disminuir su tasa global de fecundidad; sin embargo, según la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, en mujeres de entre 14 y 19 años esta tasa se ha incrementado de 30 a 37 por cada 1 000 mujeres, entre 2005 y 2011. Justo aquí cabría cuestionar: ¿cuál es la razón de que sea preocupante? ¿Preocupan las condiciones de violencia, pobreza, exclusión y precarización bajo las cuales la mayoría de estas mujeres nace y que tienden a acrecentarse con el embarazo? ¿O bien, preocupa que las hijas y los hijos que están por nacer continúen reproduciendo "esta raza"? Esto último significa asimismo la reproducción de la pobreza, la ignorancia y la violencia que parecen inherentes a la misma, pues ha sido caracterizada de esta forma en los discursos de los medios de comunicación, en las redes sociales y por los distintos organismos internacionales.

Las anteriores preguntas no buscan ser respondidas en estas breves líneas ni constituyen un punto de partida; en todo caso, quieren ser el punto de llegada, pues lo único que puedo advertir, siguiendo la metodología de la sospecha (Garzón, 2017), es que diversas relaciones de poder están implicadas en la construcción del "embarazo adolescente" como problema de salud pública, incluso en la construcción de la categoría "adolescente" como algo "peligroso" socialmente.[3] Así lo ha señalado Lawrence Grossberg (2010) en su análisis de la situación juvenil en Estados Unidos: "Niños/as y adolescentes están siendo objeto de formas de ataque económico, político, legal, penal, médico y retórico. También se les está sometiendo a nuevas formas de biopolítica, disciplina y *gubernamentalidad*" (Grossberg, 2010: 251).

A pesar de que el punto de partida no son las preguntas que he mencionado con anterioridad, es importante plantearlas porque han acompañado este proceso de investigación que tiene sus orígenes en mi propia juventud, vivida en estas periferias, pero que logró concretarse en el marco de una investigación[4] más amplia sobre trayectorias sexuales y reproductivas.

[3] Según datos proporcionados por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2017), el 47.1% de las y los jóvenes en México viven en condiciones de pobreza y/o han sido víctimas de discriminación y no gozan de los derechos básicos en educación y salud (*Animal Político*, 12 de agosto de 2018).

[4] Véase *Experiencias periféricas de maternidad en mujeres adolescentes: trayectorias e intersecciones*, tesis de maestría en Estudios de la Mujer por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (2018).

Además, debo confesar que este capítulo tampoco parte de una pregunta central; lo que busca es aportar otra mirada, quizá más subjetiva, hacia la maternidad, condición que marca la vida de muchas mujeres jóvenes en estas zonas de la Ciudad de México y que necesita ser vista como una práctica no sólo reproductiva sino cultural; por ello debe ser analizada en su complejidad, es decir, en su articulación con un contexto local, geográfico, político e histórico propio, único y muy otro; con un contexto que produce las condiciones de posibilidad de ésta y otras prácticas, como las de resistencia y subversión, que también nacen en estos lugares y han sido sistémicamente negadas.

Lo que propongo en este capítulo para el tema de maternidad y otras prácticas juveniles, es comprender cómo se construye esta experiencia en la vida de las mujeres y desentrañar su interconexión con otras prácticas reproductivas, sexuales, políticas, económicas y sociales en su contextualidad (Grossberg, 2009); aunque ello implique, como señala Grossberg (2017) siguiendo a Stuart Hall, no tener garantías, no dar respuestas ni llegar a conclusiones únicas. Se trata de un ejercicio necesario cuando existe la imperiosa necesidad de reconocer otras historias, periféricas y subalternas.

Así, el anterior proceso implicó recorrer un doble camino: el de los estudios culturales y el del feminismo, proceso que bien han definido las autoras de *"*Ninguna guerra en mi nombre*"*:

> En efecto, es ese contextualismo radical lo que le permite [a Nelly Richard, teórica de los estudios culturales en América Latina] identificar, teórica y metodológicamente puntos de fuga, intersticios por donde precisamente, siendo consciente de esos contextos locales, se generan campos de lucha por la significación en el terreno del lenguaje y en el discurso. Allí posiciona una crítica feminista caracterizada por el uso político del análisis del discurso para desmontar esencialismos como el signo de "mujer". Entonces, la crítica feminista puede entenderse como una crítica cultural (Garzón *et al.*, 2014: 162).

Significó también abandonar el binomio causa-efecto que lleva a reduccionismos; un ejemplo de ello es el argumento de que la proliferación de embarazos se debe a que no se utilizan métodos anticonceptivos, como si estas prácticas sexuales-reproductivas se dieran en un vacío contextual, o como si éste, en el mejor de los casos y parafraseando a Grossberg (2009), fuera el telón de fondo de dichas prácticas.

Por lo demás, esto me hizo dejar la disciplina antropológica para sumergirme en terrenos poco conocidos; para ir y venir por distintos enfoques. Aunque muchas veces este ejercicio me traicionó o desarmó, me llevó también a formular más cuestionamientos de los que en un principio me planteé. El proceso anterior conformó lo que ahora reconozco como mi me-

todología: una mezcla de datos, emociones, testimonios y observaciones en campo, que hallaron una lógica que sólo al final de esta investigación arropé como una postura, no sólo teórica sino también política (Biglia, 2014; Borsani, 2014), a través de la cual pude dar voz a las mujeres entrevistadas y, al tiempo, reconocer en ellas mi propia voz. Dadas sus implicaciones, este proceso también se encuentra plasmado en las siguientes líneas.

## De lugares, posición y condiciones

Han sido muchas las historias que he conocido en mi andar por Iztapalapa,[5] ese espacio geográfico ubicado en las periferias de la Ciudad de México y mejor conocido por sobrenombres como "Iztapalacra" —que aluden a su marginalidad— o por su elegante traducción del náhuatl: "En el agua de las lajas", misma que habla de un pasado precolonial del que sólo quedan algunos vestigios arquitectónicos y una que otra herencia barrial[6] deformada por la urgencia del día a día.

[5] Entrando a Iztapalapa por una de las principales vías de la Ciudad de México, el periférico oriente, se puede apreciar gran parte de las colonias que conforman esta alcaldía. Justo en el límite entre Iztacalco y Iztapalapa se levanta un gran letrero: "Bienvenido a Iztapalapa". Sin embargo, esta división es más simbólica que física, ya que no hay mayor diferencia en el tipo de construcciones, comercios o pobladores. A pesar de esto, los residentes de la frontera con la alcaldía de Iztacalco y más al este de Nezahualcóyotl, han desarrollado una serie de prejuicios acerca de los residentes de Iztapalapa, ya que es bien sabido que los índices delictivos en esta alcaldía son muy altos; entre los más comunes están el robo a mano armada, violencia doméstica, venta de droga y secuestros. Por supuesto que existen zonas de más peligro que otras, pues dentro de la misma alcaldía se pueden encontrar algunas zonas de tipo residencial, sobre todo en la parte oeste, opuesta a la vía periférico oriente. La avenida Plutarco Elías Calles marca el límite entre Iztapalapa y Benito Juárez y Coyoacán, donde sí se advierte una marcada diferencia entre los tipos de construcciones y geografías urbanas.

[6] Cerca del Canal de Churubusco, entre la avenida El Canal del Moral y avenida Canal de Tezontle, se localizan los barrios más antiguos del pueblo de Iztapalapa. No azarosamente dentro de estos barrios se construyeron las oficinas de la alcaldía, estructuras físicas que rompen con el paisaje de los cinco barrios del pueblo: San Pedro, San Pablo, San José, San Miguel y La Asunción. Es dentro de estos barrios que se desarrolla la representación de la Semana Santa que ha cobrado fama a nivel internacional. Las calles son angostas con subidas y bajadas, en su mayoría pavimentadas y muy pocas se conservan aún de piedra. Las casas, en su mayoría pintadas de blanco con rojo y algunas con techos de teja, siguen siendo de un solo piso y están escondidas entre los muchos callejones de casas con patios grandes, que recuerdan los huertos traseros de otros tiempos. Además del pueblo de Iztapalapa, subsisten los pueblos de Aculco, Apatlaco, Culhuacán, Los Reyes Culhuacán, Magdalena Atlazolpa, Mexicaltzingo y San Andrés Tetepilco, San Andrés Tomatlán, San Juanico Nextipac, San Lorenzo Tezonco, San Lorenzo Xicoténcatl, San Sebastián Tecoloxtitlán, Santa Cruz Meyehualco, Santa María

Aunque Iztapalapa cuenta con un pasado histórico lleno de *hacer* comunitario, poco a poco este pasado se ha desvanecido en la memoria de los viejos y entre los callejones de sus barrios más antiguos[7] para dar paso a una nueva realidad: nuevas historias, nuevas costumbres y un crisol de identidades más *ad hoc* a las necesidades avasalladoras de la cotidianidad, algo que irrisoriamente ha sido llamado "capacidad de adaptación". Así es, historias de vida y muerte, de abandono, de despojo, pero también de resistencia y lucha, han germinado en este territorio, en la urgencia improvisada y en un mismo acto desesperado por subsistir.

Todas esas historias forman parte de las características de la nueva población de Iztapalapa, parte de la cual está constituida por personas que han sido desplazadas por el fenómeno de la gentrificación; algunas fueron habitantes de otras delegaciones —alcaldías a partir de 2018 con el cambio en la Constitución de la Ciudad de México— más céntricas, o bien de otros estados de la república mexicana, pero todas llegan en busca de un espacio propio y económico donde vivir: invaden los cerros que bordean la Ciudad de México, donde no hay servicios básicos como agua y electricidad, extendiendo así la mancha urbana y provocando la sobreexplotación del suelo.[8]

En mi transitar por este escenario físico y simbólico, y en mi devenir feminista, nacen las primeras preguntas en torno a las mujeres que habitan estos espacios: ¿Cómo son las mujeres que viven aquí? ¿Qué sueñan? ¿Qué imaginan? ¿Cómo viven? Justo ahí, en esa coyuntura,[9] conocí la historia de Dayana.

---

Aztahuacan, Santa María del Monte, Santa María Tomatlán, Santa Martha Acatitla y Santiago Acahualtepec.

[7] Existe una notoria diferencia en los límites del norte de la alcaldía Iztapalapa con las de Tláhuac y Xochimilco, frontera que atraviesa una serie de canales aún vastos y en donde gran parte de la población todavía produce cultivos de diferente índole. La siembra se ha perdido por completo en Iztapalapa, debido en parte al entubamiento de grandes canales como Río Churubusco, Río de la Piedad y el de Calzada de La Viga, que en otras épocas conducía los canales de agua que atravesaban la alcaldía: Canal de Chalco, Canal de Tezontle y Canal del Moral, de los cuales ya sólo quedan los nombres deformados por el tiempo y por la memoria de las abuelas y los abuelos.

[8] En la alcaldía de Iztapalapa, 59311 viviendas, cifra equivalente al 13.08% del total, se encuentran en condiciones de hacinamiento; este porcentaje es significativamente mayor que el del Distrito Federal (ahora Ciudad de México): 9.87% en el Centro de Integración Juvenil (CIJ) con base en datos de Inegi (2010), recuperado el 12 de mayo de 2019, de <http://www.cij.gob.mx/ebco2013/centros/9370SD.html>. Dado que los datos han sido actualizados, véase "Estudio Básico de Comunidad Objetivo: diagnóstico del contexto sociodemográfico del área de influencia del CIJ Iztapalapa Oriente" (2018), recuperado de <http://www.cij.gob.mx/ebco2018-2024/9370/CSD/9370_CS_Dx.pdf>.

[9] Entiendo que la coyuntura "no es simplemente una porción espacial y temporal o un periodo; es un momento definido por la acumulación o condensación de cierto número de contra-

## Dayana

Conocí a Dayana a través de mi madre: ambas trabajaban desde hacía un año en una cocina económica ubicada en las orillas del cerro "El Peñón", en la Colonia Ejército Constitucionalista. En ese entonces mi madre se desempeñaba como cocinera y Dayana como mesera. A pesar de la diferencia de edad, no tardaron en hacerse amigas debido a las peripecias de las labores diarias y a una historia en común: "la de ser mujer en Iztapalapa", es decir, la de compartir una realidad marcada por la violencia doméstica, la pobreza y la maternidad (según el Instituto Ciudadano de Estudios Sobre la Inseguridad [2010], siete de cada diez mujeres sufren violencia intrafamiliar en Iztapalapa).

La amistad y el apoyo que mi madre, en la medida de sus posibilidades, le había dado a esta mujer, excitó mi curiosidad; ávida de otras historias, me acerqué a Dayana para investigar cómo había llegado al punto de inflexión en que se encontraba.

Un tanto tímida, Dayana me contó que nació en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pero que a los cuatro años, por cuestiones laborales del padre, emigró a Acapulco, Guerrero, con su familia nuclear. Es la mayor de tres hermanos: dos mujeres y un hombre, y tiene una hermanastra que nació después del divorcio de sus padres. Su trayectoria escolar comenzó en el kínder a los cuatro años, y a pesar del cambio de residencia continuó estudiando de forma ininterrumpida hasta los quince años. Después del divorcio de sus padres, Dayana dejó la preparatoria para comenzar a trabajar. En esa etapa, ella se recuerda como una mujer a quien le encantaba salir a divertirse y que jamás pensó en "juntarse"; ella tenía el sueño de seguir estudiando.

A pesar de haber tenido dos noviazgos —uno a la edad de trece años y otro más largo cuando había cumplido ya los catorce, no fue sino hasta los quince años cuando su tercer novio, después de sólo dos meses de noviazgo, le propone "juntarse", y sin avisarle a su madre acepta irse a vivir con él. Aunque posteriormente su madre la buscó, permaneció al lado de su novio, con quien tuvo relaciones sexuales por primera vez después de la unión. Luego de vivir tres meses en casa de sus suegros, se casaron y cambiaron de residencia a casa de su madre por otros tantos meses, ya que posteriormente decidieron vivir solos. A todo esto, Dayana intentó retomar sus estudios y trabajar. Lo

---

dicciones. Es el resultado de una articulación de diferentes corrientes o circunstancias. Es por esto que Hall la describe como 'el terreno complejo e históricamente específico de una crisis que afecta —aunque sea de modo irregular— a una formación nacional y social específica en su conjunto'" (Grossberg, 2010: 235).

logró por unos meses, pero por presión del esposo abandonó nuevamente la escuela y el trabajo.

Justo después de que comenzaron a rentar solos, y por mutuo acuerdo, Dayana se embarazó, y a los 17 años nació su primer hijo. Transcurrido un año y pesar de que ella se aplicaba inyecciones anticonceptivas, llegó un segundo embarazo no planeado. Sin embargo, a los tres meses y a causa de una varicela, este segundo embarazo concluyó en un aborto. Al mes y medio del aborto quedó embarazada por tercera vez, porque suspendió todo método anticonceptivo, y fue así como, sin planearlo y bajo situación de riesgo, nació su segundo hijo.

Meses después, a la edad de 20 años, ella se separó de su esposo y emigró a Iztapalapa, colonia El Paraíso, ubicada en la parte más alta del cerro Peñón Viejo, y en soledad con sus hijos se abrió paso en una ciudad completamente nueva para ella.

Aunque la anterior descripción suscita muchas interrogantes que quedan sin respuesta, una primera lectura puede resumirse en un hecho innegable: al menos el primer embarazo de Dayana —posterior a la unión y al matrimonio— fue deseado y planeado. Entonces, ¿qué llevó a Dayana a dar ese paso en su vida? Para los vigilantes del modelo hegemónico de familia nuclear, heterosexual, quizá la pregunta sería: ¿por qué esa mujer, con un futuro prometedor, estudiante, hija de familia, abandonó su hogar para casarse con un hombre de 16 años que no tenía grandes posibilidades económicas y con quien además tuvo dos hijos, para luego separarse y sumarse a una estadística más de embarazo adolescente, rezago educativo y precariedad laboral?

Efectivamente, yo partí muchas veces de esa pregunta para luego comprender que la realidad que viven ésta y otras mujeres es mucho más diversa, y lo que pareciera ser "una serie de eventos desafortunados" tiene eco en lo que Grossberg (2009) define como complejidad; en esta realidad convergen relaciones de poder, formas diversas de opresión y exclusión y la subjetividad misma con la que cada una teje su experiencia. Esta convergencia de fuerzas halla uno de sus reflejos más dolorosos en la cotidianidad de Dayana, y es también esta convergencia de fuerzas la que la llevó a tomar decisiones, a moverse, a improvisar y a reinventar su vida dentro de un mismo contexto que a la vez que condiciona, posibilita. Y es que las condiciones no son las mismas para todas las mujeres; existen diferencias que nos atraviesan y a través de las cuales tejemos lógicas y posibilidades propias.

Durante nuestras conversaciones, una frase de Dayana llamó mi atención: "Yo me vine a la Ciudad de México porque me dijeron que aquí ayudan mucho a la mujer. Sí ¿es cierto?" Inmediatamente pensé: "¿De qué huiste? ¿Qué viviste para pensar que aquí te van a ayudar? ¿En una ciudad donde

ocurren feminicidios?" Ella, en otra plática, pregunta: "¿Qué es un feminicidio?" A sus 22 años ya había sido víctima de un intento de este flagelo, sólo que aún no ponía nombre a lo ocurrido.

Más tarde, Dayana entre lágrimas, se decide y me cuenta:

P: Entonces me comentas que tenías dos meses de andar con él. ¿Qué fue lo que te llevó a decidir juntarte?

Dayana: Pues la verdad ni yo misma sé; al principio le digo a mi mamá que era por capricho porque como ya estábamos solas ahí, mi papá se había ido a Estados Unidos, ya este... me cuidaba mi mamá. Le digo a mi mamá: será que era la etapa de la rebeldía y lo conocí a él, me propuso que si nos íbamos juntos y no lo pensé, a la primera me fui… pero ya después no pude, me separé de él, más que nada porque me le escapé.

P: ¿Por qué?

Dayana: Porque, como siempre: cuando éramos novios me mostró una cara y ya cuando nos casamos mostró la otra cara. Era muy posesivo, después empezaron los golpes, desde antes de casarnos, cuando estábamos en unión libre. Pues la verdad al principio, este... sí, yo lo hacía por mi pancita, por mi niño y porque tenía miedo de que le fuera a hacer algo a mi familia, pero ya después vino mi otro embarazo y ya no me pude separar de él [...]. Ya no era por amor, era por mis hijos que tenía miedo, de que me los fuera a quitar […]. Él, al principio, era albañil, ya después era pintor y ya después se metió en eso del robo y todo eso y era más, más pleito, porque yo no quería esa vida, fueron más pleitos. Ya después este… me amenazaba, te digo primero me amenazaba con los niños, ya después me golpeaba, llevaba armas a la casa, luego llevaba drogas y eso, se drogaba, se drogaba enfrente del niño y ya no, ya no quería esa vida, porque de que llegaba drogado era de que me iba a golpear, ya no le tenía amor, le tenía miedo, me daba miedo que me fuera a hacer algo, más que nada te digo porque llevaba armas a la casa y luego iba drogado [...]. Un día él llegó a la casa bien drogado, amenazándome que me iba a matar, entonces, este... agarró su pistola, me la puso en la cabeza diciéndome que me iba a matar, diciéndome que tenía una hora para salirme de la casa; de hecho, no agarré ni ropa ni nada, agarre a mis hijos y un poco de papeles […] después me enteré de que ya había embarazado a otra chica.

Dayana: Yo pensaba a la antigüita, como era el primer hombre con él que bueno... con el que había estado, pues yo decía, pues ya nadie me va a querer así, por eso lo aguanté y dije: no pues me caso con él.

Como vimos, en su narrativa Dayana habla de que tomó una decisión por estar "en la edad de la rebeldía", respuesta predeterminada por la visión

biomédica-psicológica[10] de la "adolescencia". Pero en esta decisión existe una compleja red de relaciones, posiciones y condiciones que causaron una coyuntura en su vida: la migración, el abandono de su padre y el creciente dolor de su madre; el hecho de ser la hermana mayor y, por consiguiente, responsable de las labores domésticas y del cuidado de los hermanos; la circunstancia de tener que abandonar la escuela para obtener un empleo precarizado y así contribuir económicamente en el hogar. A todo esto hay que añadir la falta de oportunidades reales para las jóvenes en Acapulco, donde siendo mujer, joven y pobre, sólo puedes trabajar, quizá, como recamarera en algún centro turístico, o como empleada de mostrador, o bien ser explotada sexualmente.

En un intento quizá desesperado por dar un giro a su vida, consintió en casarse, aunque pensaba seguir estudiando y trabajando, forjar una nueva realidad; pero esto no le fue permitido. En un contexto como el de Acapulco, donde la violencia se ha exacerbado a causa de la presencia del crimen organizado, donde sigue imperando el machismo en sus formas más tradicionalistas, donde las mujeres, si no tienen la posibilidad de estudiar, optan por casarse a temprana edad, ella se convirtió en víctima: creyó que no tenía otra opción más que aceptar ese doloroso "destino" que nos ha sido impuesto a la mayoría de las mujeres. Su expareja, quien posteriormente admite ser un "sicario" de estos grupos delictivos, sumerge a Dayana en una lógica estructural de opresión y exclusión —por condiciones de género, sexo, clase y edad— condensada en la violencia cotidiana, física y emocional, que lleva a Dayana a un punto de inflexión: la huida.

Así pues, son estas condiciones las que arrojan a Dayana a Iztapalapa. Actualmente ella reside, como ya se señaló, en la colonia El Paraíso, ubicada en la parte alta del cerro El Peñón. Junto a su colonia, a orillas de la calzada Ignacio Zaragoza, se ubica "El Hoyo", una de las zonas más peligrosas de la ciudad. Este lugar fue construido en un territorio de minas abandonadas: no hay calles, sólo pequeños andadores entre los que fácilmente puedes perderte; es un territorio de nadie y la cuna de muchos criminales,[11] una especie de zona cero oculta por los vestigios de una mina. Por eso Dayana dice: "Aquí ya sabemos que a los ocho de la noche ya no debemos salir; yo me encierro en mi casa con mis hijos y no abro la puerta para nada, sólo

[10] Dicha visión establece a la adolescencia como un estado "moratorio" de crecimiento hacia la adultez. Es decir, pareciera que el sujeto visto como adolescente es incompleto y tiene una ausencia en la toma de sus decisiones, como agente (Pérez Islas, 2008).

[11] Se estima que en Iztapalapa existen 38 asentamientos irregulares; éstos se extienden mayormente hacia los cerros y ponen en peligro a sus ocupantes, no sólo por sus resquebrajamientos sino por las condiciones de sanidad y olvido por parte del Estado. Para estas familias no existen programas sociales ya que no cuentan con documentos oficiales.

voy del trabajo a mi casa". También por eso se buscó un trabajo cerca de casa, un trabajo precarizado como la mayoría de los ofertados dentro de estas zonas, ya que sin agua, sin luz, sin drenaje, sin ningún papel, muchas de estas familias se dedican a pepenar y/o a recoger basura en la Central de Abastos. Muchas mujeres de estos rumbos, al igual que Dayana, fueron madres jóvenes (según el Inegi, 52.51 % de mujeres de entre 15 y 19 años no alcanzan el nivel educativo medio superior) y ahora son madres solteras (en Iztapalapa los hogares de jefatura femenina suman un total de 113 703, rebasando el promedio nacional y estatal) con hasta tres hijos y todavía en edad reproductiva; en estos callejones todavía resuena el eco del llanto de las madres a quienes les mataron a sus hijas e hijos a temprana edad. Aquí, si no se es madre, ¿qué se puede ser?

Vivir en las orillas o en las partes altas de los cerros, no es fácil; hay apagones constantes y falta de alumbrado público; en algunas calles de difícil acceso, los grupos delictivos hacen su hogar, y las autoridades en turno se desentienden de la situación de estas colonias, donde la construcción de casas continúa desmedidamente. Por ejemplo, en las colonias 10 de Mayo y Citlalli, la sobreexplotación causada por las Minas de Guadalupe, aún productivas, afecta la vida diaria de sus habitantes: grandes polvaredas cubren las casas a medio construir y sólo hay agua tres veces a la semana. En estas zonas también abundan los comedores comunitarios porque tienen una alta demanda. Así y todo, la población infante es la que más reciente la falta de agua y de alimento tres veces al día (según el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [2017], en México poco más de cuatro millones de niños, niñas y adolescentes no asisten a la escuela). Por las calles empinadas estos niños juegan en grupo con piedras, palos o con lo que esté a su alcance. La mayoría se encuentra al cuidado de la abuela o de otros familiares, ya que la madre ha tenido que salir a trabajar, quizá no lejos de casa, debido a que un gran número de comercios de autopartes, ubicados sobre la Avenida Ermita, dan trabajo a muchas de estas mujeres. Ahí, en la colonia Citlalli, muy cerca de las minas, tuvo lugar la historia de Janet.

## Janet

Cuando conocí a Janet, ella trabajaba en el *call center* del programa gubernamental en el que yo también laboraba. Junto a otras compañeras y compañeros, luchábamos por los derechos laborales básicos, organizábamos reuniones secretas e intentábamos unirnos como sindicato independiente. Poco tiempo después, yo abandoné ese trabajo y dejé esa lucha para unirme a otra, la feminista, misma que me ha llevado a escribir estas líneas.

Janet tiene actualmente 27 años y aunque nació en Alvarado, Veracruz, sólo residió ahí hasta los ocho años. En esa etapa vivió con la abuela materna, quien desempeñaba el papel de madre; a su madre no la conoció hasta los ocho años, cuando repentinamente llegó a visitarla. En esa misma visita fue sustraída sin permiso de la abuela y llevada a vivir al pueblo de Santa María Aztahuacan, en Iztapalapa,[12] con su padrastro, hermana menor, otra en camino y a los pocos años otro hermanastro.

Sumergida abruptamente en una nueva realidad, el primer conflicto al que tuvo que enfrentarse fue la escuela; aunque en Veracruz había cursado hasta el tercer año de primaria, su nueva madre la inscribió en primer año. Posteriormente, tras otro año escolar que tuvo que repetir a causa de una enfermedad, narró que a los diez ya había tenido su primera experiencia laboral como ayudante en un puesto que vendía comida en el famoso tianguis de Santa Cruz;[13] y a los 15 apenas estaba en primer año de secundaria (según el Inegi, en Iztapalapa únicamente 46.78 % de los jóvenes de entre 15 a 19 años [75 586] tienen estudios de nivel medio superior).

A esta misma edad y por conflictos familiares, ella acepta la propuesta de irse a vivir con su primer novio, quien sólo contaba con 18 años, cuando llevaban ya alrededor de seis meses de relación. A raíz de la unión, cambió de residencia y a los dos meses se embarazó de su primer hijo, el cual fue planeado. En esta etapa, Janet dejó la secundaria inconclusa; sin embargo, una vez embarazada y a los cuatro meses de haberse juntado, se separó del novio y regresó a casa de su madre. Aunque durante el tiempo en que ella vivió en unión libre, no trabajó, una vez que nació su primer hijo decidió ponerse el implante subdérmico[14] y tuvo que trabajar fuera de casa por tres años. En ese periodo terminó la secundaria abierta e intentó cursar el bachillerato.

Ya a la edad de 19 años y con un hijo, se hizo novia de un hombre 12 años mayor que ella; en cuestión de seis meses se fue a vivir con él y, a

[12] Aunque a partir de 2018 las delegaciones de la Ciudad de México fueron rebautizadas como alcaldías, en Iztapalapa la división territorial sigue siendo vivida e imaginada en términos de pueblos, colonias, barrios y cerros. Por ello, la administración pública aún contempla esta división tradicional en cuanto a usos y costumbres.

[13] Este tianguis es famoso en la zona debido a la gran variedad de artículos (alimentos, ropa, muebles) que se ofertan a precios bajos; por eso la gran mayoría de las personas compran mercancía para revenderla en sus localidades. Es bien sabido por los que lo visitan que la mercancía es robada y algunos comerciantes lo dicen abiertamente. Algunas personas mayores también hacen mención de que este tianguis ha existido desde tiempos precoloniales.

[14] A partir de 2010, el implante subdérmico se ha convertido en la opción más promovida por la Secretaría de Salud Federal. La política interna de los centros de salud y de los hospitales es convencer a todas las mujeres recién paridas o que acuden a planificación familiar, de que utilicen este método anticonceptivo (*Excelsior,* 2018).

los pocos meses de haberse juntado, decidió embarazarse. En este segundo embarazo hubo complicaciones; padeció de preeclampsia[15] severa, situación que posteriormente devino en insuficiencia renal crónica. Con una herida de cesárea y los estragos de la preeclampsia, se volvió a embarazar, a despecho de usar inyecciones como método anticonceptivo. Esta vez su embarazo fue sorpresivo y problemático, ya que su salud estuvo en juego. Esto la llevó a pensar en un aborto por recomendación del médico; pero decidió seguir adelante con el embarazo a pesar del riesgo que implicaba, razón por la cual se realizó la salpingoclasia después del parto. Ya con un tercer hijo, aunque no trabajaba, la situación con su pareja decayó; a la edad de 24 años terminó esa relación sentimental, entró a trabajar y comenzó otra relación que duró dos años. No obstante, hasta la fecha ella sigue viviendo bajo el mismo techo que su expareja, ya que no tiene otras opciones; aunque continúa trabajando, permanece sumida en una crisis económica y de salud.

Al igual que en el caso de Dayana (y como en cualquier experiencia de migración), la vida cotidiana de Janet se vio transformada a pesar de su corta edad. Para Janet esta experiencia implicó un viaje de dolor y rabia. Sumergida en un contexto cuyas lógicas, símbolos y discursos eran diferentes de aquellos en que había sido criada, pero sobre todo alejada del amor de madre que la abuela le había prodigado, Janet comenzó a sentir que su vida era una gran contradicción, una violenta contradicción de la que buscaba escapar a toda costa:

> Janet: Pues mi relación era mala, yo desde que llegué mi mamá me empezó a maltratar y así, y este señor era bien borracho, le pegaba. ¡Ay, no!, era bien horrible porque luego estábamos dormidos y llegaba borracho y rompía los vidrios y yo tenía que salir a las tres de la mañana a buscar dónde, quién me dejara hablar por teléfono pues para llamar a la patrulla o salirme con mis hermanas, más bien con mi hermana la de tres años que era la que yo jalaba y nos íbamos a esconder afuera en las plantitas, afuera de las casas, pues del miedo y en una ocasión también este... a mi hermanita casi la avientan a una cacerola de churros. El señor donde rentábamos hacía churros y este… se la andaban ahí jaloneando y casi la tiran. ¡Ay, no!, horrible, un infierno. Se peleaban mucho, era mala la relación porque yo siempre vivía con miedo porque cuando veía que eran ya las nueve y media de la noche y no llegaba el señor éste, yo decía ¡ay!,

[15] La misma Janet explica que la preeclampsia es un padecimiento que se adquiere únicamente durante el embarazo; se caracteriza por arrojar proteína en la orina y por la hipertensión arterial; si no es atendida, puede devenir en insuficiencia renal crónica, como le sucedió a ella.

va venir borracho y a estarnos maltratando y pues mi mamá agarraba cuchillo así, bien temeraria.

P: ¿Cómo fue que decidiste juntarte? ¿Qué te dijo tu mamá cuando te juntaste?

Janet: Nada, pues me insultó, me dijo: "Maldita", ¡ah! porque ese día llegué tarde. De hecho, no pensaba juntarme, haz de cuenta que yo había salido con Ian, habíamos salido a comer y al centro y yo llegué bien tarde aquí, como a las once, y [su mamá] empezó a decirme: "Maldita, te voy a correr", y dije: "Pues me voy de una vez", y agarré todas mis cosas. Ian estaba en su camioneta y nos fuimos.

Janet efectivamente no tenía pensando juntarse; tenía tan sólo 14 años, y su pareja era mayor de edad (con mejores condiciones económicas): un delito que sin embargo está nulamente penado en este contexto, donde la mayoría de las veces, una vez que las jóvenes mujeres se embarazan, el hombre las abandona impunemente debido, en parte, a la falta de intervención del Estado. Ésta fue la razón por la cual Janet se vio forzada a regresar a la casa de la que salió huyendo, pero en condiciones más hirientes. Aun así, Janet continuó buscando la forma de trasformar su vida, de zafarse del *continuum* de violencia que vivió con su madre y padrastro; pero, ¿qué posibilidades reales tenía de ser independiente, de seguir estudiando, de rentar un espacio para ella y su hijo? Janet sabía que no lo lograría sola, al menos no en las circunstancias tan excluyentes en que se hallaba: el 26.71% de la población de Iztapalapa no percibe más de dos salarios mínimos;[16] es la población de menor nivel de ingresos y mayor pobreza (Inegi, 2015b). Por eso tomó la decisión de juntarse nuevamente, no por amor. El amor romántico pierde vigencia ante la urgencia de subsistir. Janet acepta que fue por conveniencia, porque ella necesitaba una nueva vida; nuevamente asumió ese "destino único" al que están condenadas las mujeres de estos lugares: el matrimonio y la maternidad.

Janet: pues estudiar, a mí me gustaba mucho la escuela, pero es que yo vivía tal situación de violencia con mi mamá que ya nos llegamos a golpear, ¿me entiendes? Entonces eso no está bien, a lo mejor mi mamá tiene la culpa, pero ante la sociedad yo voy a ser la escoria que le pega a su madre, ¿me entiendes? Entonces dije: No, ¿qué voy a hacer? ¿Dejar que me mate? Entonces ya nos agredíamos físicamente, entonces dije: Ya me tengo que ir, o ¿qué hago?, ¿a dónde me voy?, o sea, ¡no! Se me cerró el mundo porque de la persona que más esperas es la que te da la espalda. O sea, ¡imagínate!

[16] El salario mínimo para la Ciudad de México equivale a 102.8 pesos diarios a partir del 2019. Sin embargo, en años anteriores oscilaba entre 70 y 72 pesos diarios.

Seguramente el futuro de Janet pudo ser otro; ella argumenta en todas sus pláticas que era muy buena estudiante, pero fue una mujer sin hogar, sin recursos y sin reconocimiento como mujer, hermana, hija o esposa. Fue arrastrada por la marea que oprime y excluye a las mujeres, madres, jóvenes, pobres, y esta misma marea la llevó a otros dos embarazos que terminaron por hacer mella en su salud; por la falta de un contexto político-social, ella no pudo abortar. En la actualidad Janet se dializa diariamente en espera de un riñón; todos los días sale a trabajar porque sus hijos tienen hambre; esos tres niños que juegan entre palos y piedras, entre las polvaredas que sacuden las tardes de la colonia Citlalli, son hijos de Janet y de muchas otras mujeres que al lado de ella buscan un hogar propio.

Bajando de la colonia Citlalli, del lado contrario a la Avenida Ermita y frente al Hospital General de Iztapalapa, la composición territorial y social, aunque sigue siendo parte de la periferia, se transforma: ahí está ubicado uno de los pueblos más antiguos de Iztapalapa: el pueblo de Santa María Aztahuacan. En él, al igual que en otros pueblos y barrios de la ciudad, hay un número importante de fiestas patronales que mantienen un sentido de unión entre los lugareños. Entre carnavales, fiestas patronales de vírgenes y santos, mayordomías, cofradías, cooperativas y comisiones de festejo, se vive todo el año. En todas estas tradiciones participan un gran número de jóvenes, sobre todo para la formación de las cuadrillas de baile que desfilarán durante los tres días que dura el carnaval. A diferencia de los celebrados más tradicionalmente en otros estados del país, los carnavales de la Ciudad de México han adoptado formas acordes con su cotidianidad.

Aquí, mientras los más jóvenes se disfrazan, beben y bailan, los más ancianos se dedican a organizar los tapetes de flores sobre las avenidas principales, el desfile de charros, la danza de los chinelos, las misas y la comida que se ofrecerá a los invitados. Sin duda, un gran volumen de bebida alcohólica circula en estas fiestas; esto da lugar a antagonismos entre barrios y pueblos que terminan en trifulcas callejeras, en heridos y muertos, razón por la cual en el año 2013 el gobierno convocó a un desarme voluntario, ya que la alcaldía Iztapalapa es la demarcación que presenta el segundo lugar en índice de inseguridad y violencia ciudadana después de la alcaldía Cuauhtémoc.[17]Aquí los principales protagonistas son las bandas de jóvenes alcoholizados y drogados que buscan pleitos con bandas de otros pueblos o colonias periféricas. Además, muchos de estos jóvenes se dedican al robo de autopartes que luego revenden en los comercios de la avenida Ermita, zona muy famosa por la venta de mercancía robada (en 2017, de los delitos

[17] "Estudio Básico de Comunidad Objetivo en CIJ oriente" (2013), recuperado el 12 de mayo de 2019, de <http://www.cij.gob.mx/ebco2013/centros/9370SD.html>.

cometidos en Iztapalapa, 22% fueron violentos, lo que significa un aumento con respecto a 2016, cuando 20.8% de los delitos cometidos fueron de alto impacto).[18] Son estos jóvenes quienes rodean a las mujeres de estas historias: crecen con ellos, son sus padres, hermanos, amigos, vecinos, esposos y amantes. De modo que ellas también se suman a las bandas delictivas, las cuales son espacios fuertemente masculinizados a los que, por el sólo hecho de ser mujeres, ellas acceden para ser cosificadas y sexualizadas. "Es la vida del barrio y en el barrio pues hay reglas", me platica una chica que conocí en un grupo de ayuda para problemas de alcoholismo y drogadicción. En esos espacios y en esas lógicas conocí a Carmen.

## Carmen

Carmen tiene actualmente 18 años. Desde que nació ha vivido en Iztapalapa —en el pueblo de Santa María Aztahuacan—. Esto le ha permitido generar lazos de amistad muy fuertes con amigas y amigos del barrio, con quienes comparte una cotidianidad y una historia que han sido construidas en grupo. También ha creado lazos estrechos con su familia extensa, lo cual es uno de los beneficios de compartir los espacios habitacionales, situación común en Iztapalapa. Además siempre ha sido cobijada por su familia nuclear, conformada por la madre, el padre, una hermana mayor y dos hermanos menores. Carmen realizó su vida académica hasta la secundaria sin ningún problema. Su madre trabajaba en casa, y el que sostenía a la familia de seis integrantes era el papá, quien hacía lo que podía con su sueldo de albañil; por ello había épocas buenas y otras no tanto.

Fue a los 15 años cuando Carmen tuvo que trabajar: a raíz de su embarazo a los catorce años, todo se transformó. Me cuenta que ella comenzó a tener relaciones sexuales a los trece años, después de un año de noviazgo, ya que en la secundaria había tenido otros dos novios, pero sin relaciones sexuales. Sin embargo, no quedó embarazada a la primera, porque utilizó condón y píldora de emergencia, que son métodos a los que recurrió también con dos parejas sexuales posteriores al nacimiento de su hijo. Por esta razón fue sorpresivo para ella enterarse de que tenía tres meses de embarazo, debido a que siempre fue irregular en sus periodos menstruales.

[18] Véase Filberto Cruz, "Iztapalapa, con más violencia; dos de cada 10 delitos", *Excelsior,* recuperado de <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/2018/02/03/1217883>, el 12 de mayo de 2019.

A causa de este retraso de dos meses en su periodo, ella platicó con su novio y decidieron hacer la prueba de embarazo. Resultó positiva. Lo primero que atravesó por su mente es que estaba muy chica para ser mamá; ella no quería ni planeaba embarazarse, quería seguir estudiando. Su novio fue el primero en proponer el aborto, aunque también ella había concebido esa idea; cuando acudieron a la clínica les informaron que ya había pasado el tiempo permitido y que era muy riesgoso para ella.

Dadas las circunstancias, tuvo problemas con su pareja: él comenzó a negar la paternidad del hijo; esta situación se tornó difícil y su relación a los pocos meses fue insostenible. Así pues, lo ocurrido le impidió presentar el examen para la preparatoria. A unos meses del nacimiento de su hijo, y a causa de las crisis económicas de su familia, ella tuvo que buscar trabajo. En medio de toda esta problemática, Carmen tuvo el apoyo de su madre, quien hasta la fecha le cuida al hijo mientras ella sale a trabajar. A lo largo de estos tres años ha transitado por cinco trabajos distintos, todos en los alrededores de su colonia: en una planta recicladora de PET (tereftalato de polietileno), como vendedora de seguros, en una purificadora de agua, en una fábrica de tortillas y en la Central de Abastos. Todos estos trabajos, con horarios un tanto flexibles y ubicados en lugares cercanos, le permitieron pasar tiempo con su hijo "que tanto la necesita en los primeros años de vida", afirma ella.

Como podemos ver, esta última historia rompe de muchas formas con la lógica de las experiencias anteriores, y por esta misma razón me interesó dedicarle un espacio en este capítulo. Carmen fue la más joven de las mujeres entrevistadas para esta investigación, y su historia llamó siempre mi atención debido a que fue la única que buscó ejercer su derecho al aborto; por ello fue importante conocer cuáles fueron las condiciones que le permitieron tomar la palabra y decir que su embarazo no era deseado. Me pregunté: "¿Por qué en un mismo contexto de violencia y exclusión, Carmen no pensó en 'juntarse' para transformar su realidad? ¿Y por qué no pensó en aceptar la maternidad como único destino posible?"

Una primera razón es que si bien Carmen compartía con Janet y Dayana el contexto de la vida cotidiana en Iztapalapa, un espacio similar en sus lógicas violentas y excluyentes, éste fue subjetivizado de forma distinta por Carmen. En primer lugar porque Carmen, a diferencia de Dayana, ya había tenido experiencias sexuales previas. Ella no se hacía eco de la ideología que da importancia a la virginidad; de hecho, ella se considera muy abierta en temas de sexualidad, y en algunas pláticas que tuvimos hizo comentarios sobre el orgasmo, el placer y el punto G. Esto habla de un ejercicio sexual más pleno que no conlleva necesariamente la reproducción. Pero además Carmen, a diferencia de Janet, contaba con el apoyo de su familia y, en

cierta medida, con el respaldo de la comunidad de la que forma parte y que ha aceptado con el paso del tiempo la maternidad juvenil como algo normal, dada la vida social de los jóvenes por estos rumbos. De hecho, Carmen afirma que no es la primera ni la última mujer que tendrá hijos en la llamada "adolescencia"; me cuenta que todas las amigas del grupo con el que creció ya son madres.

> Carmen: Ni disfruté mi fiesta de 15 años; es que me puse mal, tuve amenaza de aborto y pues entonces yo me sentía muy mal y pues mi mamá se tuvo que enterar ese día. Me puse mal y nada más terminando el vals me fui a acostar y pues se enojó, o sea en mis quince ni me hablaba pero ya luego fueron a hablar con la familia de él, es que somos vecinos. Vive haz de cuenta que en frente de mi casa, entonces pues ya ahí hablaron y pues su familia de él nunca quiso que lo tuviera, y mi familia, pues sí se enojó, pero me dijeron que me iban a apoyar y la familia de él dijeron que no, que no me iban apoyar, que ellos querían que abortara, y mi mamá les dijo: "Pues ésa ya es decisión de ella y nosotros pues lo que ella diga".

En este sentido, el contexto donde Carmen creció —el cual se caracteriza por haber preservado una vida comunitaria con tradiciones propias de los barrios y pueblos, los cuales han sido permeados por la violencia, la pobreza y la delincuencia—[19] le permitió tejer lazos de amistad y reconocimiento, y gozar de la suficiente estabilidad familiar y social para permanecer en casa y ser apoyada en el cuidado de su hijo; así pudo obtener un trabajo remunerado que, si bien precario, cubre las necesidades más básicas de una madre soltera. Experiencias que ni Janet ni Dayana tuvieron debido a su historia de migración y abandono.

Por otra parte, la historia de Carmen encarna muchas de las contradicciones bajo las cuales se vive en estos espacios; si bien el contexto político de despenalización del aborto[20] permitió que en la generación más joven, como la de Carmen, se construyera la posibilidad del aborto cuando el embarazo no es deseado (imaginario que no existía en el caso de Janet o Dayana), este mismo contexto fue el que le negó la posibilidad de abortar cuando ella excedió el tiempo recomendado. Después fue el contexto comunitario el

[19] La Secretaría de Seguridad Pública ha señalado que la incidencia delictiva en la delegación Iztapalapa se incrementó de enero a julio de 2017 en 6.7% respecto al mismo periodo de 2016. Véase "Alarmantes índices delictivos en Iztapalapa; registran 17 mil 388 delitos en 7 meses", en *Vorágine,* recuperado de <https://www.voragine.com.mx/2017/09/14/alarmantes-indices-delictivos-en-iztapalapa-registran-17-mil-388-delitos-en-7-meses>.

[20] La reforma al Código Penal de la Ciudad de México en 2007 permitió la Interrupción Legal del Embarazo hasta las 12 semanas de gestación (Adame, 2007; Flores y Amuchástegui, 2012).

que condicionó de muchas formas la experiencia de maternidad de Carmen; aun cuando este entorno ha aceptado la maternidad "adolescente" y esta práctica ha dejado de ser castigada en la familia, en la comunidad y entre pares —lo que contribuye a su normalización—, este mismo contexto es el que ha condenado a las mujeres a vivir su experiencia de maternidad en la precariedad económica y por lo general sin oportunidades escolares y laborales. Pero más peligroso aún: estos contextos han tergiversado la violencia física y emocional que sufren muchas mujeres disfrazándola con el concepto peyorativo de "libertad sexual". A este respecto Silvia Elizalde afirma que

> para otros/as, en cambio, esta mayor intervención de las jóvenes en la escena social más amplia está lejos de poder pensarse como síntoma de un promisorio nuevo orden de género basado en la equidad. Más bien, sostienen, profundiza la naturalización del patriarcado, como trama cultural que subyuga a las mujeres al restringir su reconocimiento a formas cada vez más sofisticadas de inclusión subalternizante (2015: 9-10).

Dicha libertad no es otorgada de la misma forma a hombres y mujeres; aunque a Carmen le ha dado la posibilidad de desligar la sexualidad de la reproducción, de participar en las fiestas y bailes, en las bandas y en el resto de la vida social, a su expareja hombre esta libertad le es reconocida como algo "natural":

> Carmen: Cuando yo lo conocí no se drogaba, o sea cuando yo andaba con él no se drogaba, era diferente; o sea, sí tomaba y le gustaba la fiesta como a mí, pero no se drogaba, desde que se empezó a juntar con sus amigos ya fue que lo anexaron. Ellos, yo siento que siempre fueron ellos los que le enseñaron a drogarse, porque ellos todos activan. Y primero me había dicho que sí, pues ya hasta se había metido a trabajar y todo, pero ya después eso fue nada más hasta el cuarto mes de embarazo; ya después, sus amigos le dijeron, ellos, yo siento que le decían que no era suyo, que de seguro era de otro y que yo nada más se lo quería aventar a él. Me empezó a decir que no era de él, y así les decía a todos que no era de él, y pues yo le dije que si sentía que el bebé no era de él, pues que mejor se fuera, o sea yo le dije que nos diéramos un tiempo para que él pensara, que porque yo no le estaba mintiendo, que yo no quería nada ocultar y pues entonces nos separamos.

Dicha libertad es concedida a los hombres a tal punto que la pareja sentimental de Carmen y el resto de los varones de estas historias, han tenido la posibilidad de renunciar, abandonar y negar su paternidad sin consecuencias económicas, sociales o políticas. Mientras que las mujeres de estas historias se han visto obligadas a permanecer en matrimonios y relaciones violentas. Situaciones en las que se han visto explotadas, señaladas y obligadas a abandonar sus sueños. Así pues, la experiencia de maternidad que

viven las mujeres jóvenes en estos espacios implica invisibilización, violencia y precariedad, condiciones que hallan su posibilidad en la coyuntura cultural en rumbos como los de Iztapalapa. Para Elizalde (2015), dichos espacios conllevan una recolonización de las mujeres del tercer mundo.

Resumiendo, las historias aquí reconstruidas muestran, por una parte, la diversidad y heterogeneidad de las experiencias; cada mujer siguió lógicas subjetivas propias y llenas de improvisaciones; algunas buscaron trabajar en vez de estudiar; otras trabajaron y estudiaron al mismo tiempo. Algunas se unieron, otras se casaron, algunas duraron sólo meses, otras permanecieron unidas por años. Algunas tuvieron sólo un hijo; otras, dos o tres. Algunas no cambiaron de residencia con la unión, otras siempre fueron itinerantes. Por otra parte, el análisis también permitió desentrañar cómo las vidas cotidianas de estas mujeres están articuladas por la cultura y con la cultura (Grossberg, 2009).

Además de la riqueza que los estudios culturales aportaron a este trabajo, el feminismo —y la posición política que éste implica— me permitió ver, a través de la experiencia subjetiva de estas mujeres, que ser una mujer joven y pobre es una condición que se habita y se vive como una misma experiencia que se convierte en un marcador de diferencia (Brah, 2010) que jerarquiza y oprime cuando se vive en contextos coyunturales. Así pues, la subjetividad se hace presente lo mismo en las formas en que estas diferencias son experimentadas que en las respuestas que les damos.

## "Salir al mundo es como caminar en medio de una guerra"

A pesar de lo anterior, y dado que los estudios culturales, en su entronque con el feminismo, también se ocupan de "explorar las posibilidades históricas de transformación de las realidades vividas por las personas y las relaciones de poder en las que se construyen dichas realidades" (Grossberg, 2009: 17), las implicaciones políticas de estas historias no pueden ni deben terminar aquí. Si bien es necesario reconocer que la maternidad experimentada por las mujeres jóvenes está articulada por diversas fuerzas de poder, por prácticas y representaciones culturales y discursivas, también es indispensable tener presente que gracias a los esfuerzos que realizamos para ocupar un lugar, una posición y una comprensión de nosotras mismas, las mujeres hemos tenido históricamente la capacidad de transformarnos. Comenzar por visibilizar la dinámica transformativa que han generado las mujeres periféricas, es un paso para reconocer que el conocimiento se gene-

ra en todos los contextos, y que la *praxis* cotidiana también es *praxis* política, con un fuerte poder de transformación social.

El embarazo, la maternidad y más tarde el abandono de la pareja fueron puntos de inflexión en la vida de estas mujeres, es decir, fueron puntos de partida para la transformación, la reconfiguración, la resignificación y el cambio. La capacidad transformativa de estas mujeres jóvenes proviene, al menos en las historias antes narradas, de sus prácticas y experiencias de maternidad, vividas siempre desde la diferencia y desde lugares subalternos. Ellas no siempre *sufren* el contexto; también lo resignifican y rearticulan para transformarlo en un mejor lugar. Así le canta Carmen a su hijo: "Salir al mundo es como caminar en medio de una guerra, pero a tu lado, todo es más seguro porque encuentro paz. Le pido al cielo que te proteja, yo quiero estar contigo el resto de mi vida. Poderme despertar con tu sonrisa, es mi alegría. Si estoy triste, sólo pienso en ti y se alegra el alma mía".

Así es para Carmen y para muchas otras mujeres que nacieron o llegaron a estos espacios periféricos huyendo de otros; salir al mundo es como caminar en medio de una guerra: es preciso luchar o generar estrategias para sobrevivir.

> Carmen: Arrepentirme de él (su hijo), no. Si me hubiera arrepentido, si hubiera abortado, a veces pensaba cuando veía que él (papá del hijo) estaba con sus amigos y que andaba tomando y que se iba a bailes; ahí era donde me daba coraje que, aquí yo pendeja, que tenía que estar soportando al niño y él como si nada en sus desmadres y si decía que para qué me había embarazado, que mejor si hubiera abortado, pero, pues ya eso era lo que sentía y yo lloraba porque él estaba en sus desmadres y yo aquí trabajando para él (su hijo) y el trabajando para sus desmadres, pero dije: ya ni modo. Pero mi hijo me veía llorar y me decía: "Mamá, no llores" y pues ya yo, pues no. Él ahorita puede estar bien, pero ya después va a necesitar de su hijo, y así siempre pensé eso y hasta que ahorita yo lo veo que está mal y pues nosotros no estamos tan bien, pero pues ahora es cuando yo digo ahora él es el que está sufriendo y nosotros no. Mi hijo me está pagando todo, a él jamás le va a decir "padre" y ése es su coraje.

Escuchar estas historias, entender su interconexión con el contexto y la cultura, me permitió asimismo darme cuenta de que es necesario reconocer el carácter conflictivo, violento e inestable de la experiencia de maternidad para desnaturalizarla, para romper estereotipos normativos, y sobre todo para reconocer que aun cuando ésta sea vivida en la ilegitimidad social, brinda a las mujeres de este contexto la posibilidad de transformar subjetividades, de luchar y resistir. Esta producción de nuevas subjetividades puede modificar las condiciones de opresión y exclusión vividas, ya que es a través de esta experiencia que se toma conciencia, en mayor o menor me-

dida, de ese lugar precarizado, y ello mueve a buscar transformarlo, en sus propios términos y dentro de su contexto, como en el caso de Janet, quien a pesar de estar a la espera de un riñón, ha buscado modificar su realidad:

> Janet: Pues qué te puedo decir…; ser mamá es lo mejor que me ha pasado en la vida, sí, fíjate que el ser mamá fue lo que le dio sentido a mi vida. Mis hijos me enseñaron que la vida es buena, porque mi vida fue muy difícil desde pequeña y al tenerlos a ellos, yo tengo otra perspectiva de la vida, me hace querer luchar, tener un motivo.

Dado el contexto coyuntural del que son parte, la maternidad continúa siendo la forma más contundente que tienen estas mujeres para reafirmar su existencia. De este hecho parten para resignificarla, y por esta razón, a pesar de todas las contradicciones que ello implique, todas afirman que "ser madre es lo mejor que me ha pasado".

> Janet: Pues yo creo que ha cambiado para bien en muchas cosas, ahorita yo estoy tratado de romper los patrones que toda mi vida he visto, por ejemplo, de maltratos, todo eso que viví con mi mamá, todo eso yo estoy esforzándome por no caer en eso ¡no! Porque mis hijos no sientan de esa forma, este... me ha hecho también ver que yo puedo hacer muchas cosas sola, que no necesito a otra persona y eso no lo veía antes, porque mi mamá siempre me hizo creer que no valía. Ahorita que también ya tengo bien definido lo que quiero, quién soy ahora, yo digo ¡no! Yo no quiero eso en mi vida, o sea no son, no es bueno para mí, o sea ahora sí que mi familia se resume solamente a mis hijos, somos nosotros solamente.

Así pues, en estas historias también encontré que la lucha por permanecer y pertenecer se libra todos los días, y que las prácticas de maternidad —que en un principio consideraba como un constructo de mandatos, normas y estereotipos de género— no son estáticas, sino que se transforman según las posibilidades del contexto y conforme a la experiencia subjetiva de cada mujer; de alguna forma encontramos siempre una manera de habitar este mundo, porque nuestra experiencia nos provee de nuevas formas, de nuevos significados, y porque la experiencia es el lugar donde nos producimos como sujetas, es decir, como mujeres (Brah, 2011).

> Carmen: Esta última vez me decía (su exnovio): "Tus amigos o yo". Le digo: "¿Sabes qué? El amor no se condiciona ¿no?" Ahora entiendo otras cosas porque pues también he tenido varias experiencias, conocimiento de varias cosas; si no hubiera tenido eso, ahorita estaría como mensa. De entonces a hoy ya, ya mi independencia, ya no dependo de un hombre ni de nadie para ser feliz, porque he aprendido a vivir. Un hombre pues bueno, de compañía ¿no? Para que no me dé frío en la noche o algo, pero ya que tú digas que yo esté deseosa de una pareja

> el día de hoy, no, ni de casarme, ni de juntarme, ni nada. No, ya no. Y sí pues, cuando yo platico hay muchachas que me dicen, dime cómo le haces, dime cómo le hiciste y les digo: "No me preguntes porque ni yo sé". Las cosas se fueron dando y pues, por ejemplo, antes yo no sabía manejar ¿no? Y pues tuve la iniciativa a pesar de que el papá de mis hijas me decía: "No, tú estás bien pendeja, ¿tú qué vas a saber manejar? Las mujeres no saben manejar y te la van a mentar", y o sea yo dije: "No mames, porque no te voy a hacer caso", este... y luego este... pues empecé a tatuarme y me decían: "Bueno, ¿qué les vas a decir mañana a tus hijas?", ¿no? Que se quieran tatuar, y yo les digo: "Pues que no le hagan caso a las preguntas pendejas", ¿no? Y me decía mi hija: "Es que yo quiero ser doctora, mamá, yo quiero ser doctora, para que cuando tú y mi papá estén viejitos yo los pueda cuidar, y le digo que sí y me dice: "¿A ti qué te gustaría que fuera?" Y le digo: "A mí me gustaría que fueras feliz".

Caminar al lado de estas mujeres me enseñó que existe una lucha interna y constante por desestabilizar la realidad, en nuestros propios términos y según nuestras posibilidades. Desafiarla, romper esquemas, estereotipos y lógicas es un reto que empieza siempre en el ámbito de las microprácticas; por ello es importante politizar la vida cotidiana y reconocer que las mujeres a quienes la historia única, hegemónica, les ha dado el papel de meras víctimas pasivas, también rehacen activamente su comunidad resignificando y recreando la propia subjetividad.

## UNA ÚLTIMA REFLEXIÓN

Las reflexiones aquí plasmadas no pretenden de ningún modo hacer generalizaciones o definiciones de la experiencia de maternidad o de otras experiencias que, como mujeres, experimentamos. Soy consciente de que inclusive en un mismo contexto histórico, geográfico y local pueden existir diversas formas de ser mujer, de ser joven o de ser madre. Tampoco pretendo reivindicar la maternidad en las jóvenes como la única práctica a través de la cual se puede modificar la subjetividad y acceder a una mejor condición; lo anterior puede llegar a implicar un retroceso en la lucha del feminismo contra la maternidad como destino único de las mujeres. Aun así, me parece que este tema debe ser analizado de forma distinta, no en su dimensión transgresora del estereotipo "adolescente", como bien señala Angela McRobbie:

> La maternidad juvenil, en todas las clases y etnicidades ahora es portadora de una amplia gama de significados vilipendiados asociados con una feminidad fracasada y con el desprecio por el bienestar del infante. El estatus respetable de

> la clase media requiere el rechazo de la maternidad temprana y mucho esfuerzo invertido en asegurar que esta norma sea respetada. Si ahora la joven es vista como un ensamblaje de productividad, también se la juzga más duramente cuando tiene una actividad sexual inapropiada. El concepto de planificación familiar surge en las democracias liberales occidentales como mensaje a las mujeres jóvenes para que puedan posponer la maternidad temprana y acumular las ventajas económicas del empleo y la identidad ocupacional, y así contribuir a resolver la crisis del Estado de bienestar (2010: 130).

Una postura más crítica implicaría cuestionar lo que significa que estas jóvenes estén optando por la maternidad, aun con las cargas económicas, sociales y emocionales que ésta conlleva. Y es que, como se mostró en el contexto aquí revisado, la posibilidad de acumular ventajas económicas es prácticamente nula, no sólo en cuanto a oportunidades laborales o escolares sino en las condiciones de opresión y exclusión bajo las cuales se articula la vida cotidiana de las jóvenes.

Asimismo, estas experiencias han sido enunciadas desde un conocimiento situado (Haraway, 1995). Elizalde señala lo siguiente:

> Ante este novedoso mapa de la condición juvenil en la cultura, las ciencias sociales locales enfrentan el desafío de asumir una doble y perentoria tarea. Por un lado, producir conocimiento situado y actualizaciones rigurosas sobre la multiplicidad de significados, prácticas y experiencias desplegadas por las mujeres jóvenes en nuestro país, largamente opacadas en su especificidad cultural por la preeminencia de los varones en las agendas públicas sobre juventud (2015: 17).

Pero también han sido enunciadas desde mi subjetividad y desde un entendimiento muy personal de lo que son los estudios culturales en su entronque con el feminismo interseccional (Crenshaw, 1995). Las historias aquí plasmadas fueron pensadas desde la intersección[21] de clase, sexo, género y edad, condiciones que posibilitan que en un contexto determinado se puedan construir éstas y otras prácticas. Porque para que una práctica reproductiva o cultural pueda existir, ha de haber un contexto que la alimente y la constituya; ha de haber un sistema social compuesto de símbolos, representaciones y discursos que la articulen. Desde esta perspectiva, los es-

[21] Uno de los grandes aportes de Crenshaw a la categoría de interseccionalidad es que mira las violencias en contra de las mujeres, materializadas en la vida diaria, de forma entrelazada; éstas responden a una variedad de factores estructurales y de poder, no sólo al género. Cabe destacar que para Krenshaw el análisis interseccional no es una suma de desigualdades, sino el análisis de cómo cada una de éstas se intersectan de forma diferencial y específica en la cotidianidad de cada grupo o situación personal para luego mostrar las estructuras de poder que se gestan en dichos contextos (Muñoz, 2011).

tudios culturales en su entronque con el feminismo implicaron comprender que la experiencia es el proceso a través del cual se subjetiviza el contexto, se le encarna, se le da lógica y se significan las múltiples contradicciones del poder político y económico (Grossberg, 2009) que atraviesa nuestras vidas.

## BIBLIOGRAFÍA

Adame Goddard, Jorge (2007), "La reforma del código penal del Distrito Federal que autoriza el aborto del menor en doce semanas", en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, nueva serie, año XL, núm. 120, septiembre-diciembre, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), pp. 693-722, recuperado el 12 de mayo de 2019, de <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/3931/4967>.

Bach, Ana María (2010), *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*, Biblos, Buenos Aires.

Biglia, Barbara (2014), "Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social", en Irantzu Mendia Azkue *et al.* (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Universidad del País Vasco, Bilbao / Vitoria-Gasteiz / San Sebastián, pp. 21-44.

Borsani, María Eugenia (2014), "Reconstrucciones metodológicas y/o metodologías *a posteriori*", en *Astrolabio*, núm. 13, Universidad Nacional de Comahue, pp. 146-168.

Brah, Avtar (2011), *Cartografías de las diásporas. Identidades en cuestión*, Traficantes de Sueños, Madrid.

Centro de Investigación Juvenil (2013), "Estudio Básico de Comunidad Objetivo: diagnóstico del contexto sociodemográfico del área de influencia del CIJ Iztapalapa Oriente", en Gobierno de México, Centro de Integración Juvenil / Secretaría de Salud / recuperado el 12 de mayo de 2019, de <http://www.cij.gob.mx/ebco2013/centros/9370SD.html>. Fuente actualizada (2018), recuperado de <http://www.cij.gob.mx/ebco2018-2024/9370/CSD/9370_CS_Dx.pdf>.

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2017), "Ficha temática: personas jóvenes", en Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación / Secretaría de Gobernación, recuperado el 8 de mayo de 2019, de <https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/FichaTematica_Jovenes.pdf>.

Crenshaw, Kimberlé Williams (1995), "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", en Kim-

berlé Crenshaw *et al.* (eds.), *Critical Race Theory*, The New Press, Nueva York, pp. 357-383.

Cruz, Filberto (2018), "Iztapalapa, con más violencia; dos de cada 10 delitos", en *Excelsior*, 3 de febrero, recuperado el 12 de mayo de 2019, de <https://www.excelsior.com.mx/comunidad/2018/02/03/1217883>.

Elizalde, Silvia (2015), *Tiempo de chicas: identidad, cultura y poder*, Grupo Editor Universitario, Buenos Aires.

Esteban, Mari Luz (2004), "Antropología encarnada, antropología desde una misma", en *Papeles ceic,* núm. 12, Universidad del País Vasco, junio, pp. 1-21.

*Excélsior* (2018), "México: el implante subdérmico crece en popularidad", en *Cluster Salud*, 19 de octubre, recuperado el 12 de mayo de 2019, de <https://clustersalud.americaeconomia.com/insumos-y-servicios-hospitalarios/mexico-el-implante-subdermico-crece-en-popularidad>.

Flores Pérez, Edith, y Ana Amuchástegui Herrera (2012), "Interrupción legal del embarazo: reescribiendo la experiencia del aborto en los hospitales públicos del Distrito Federal", en *Género y Salud en Cifras*, vol. 10, núm. 1, enero-abril, Centro Nacional de Equidad de Género y Salud Reproductiva-Dirección General de Información en Salud, recuperado el 12 de mayo de 2019, de <http://cnegsr.salud.gob.mx/contenidos/descargas/GySenC/Volumen10_1/Interrupcionlegaldelembarazo.pdf>.

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (unicef) (2017), "Educación y aprendizaje", en unicef México, recuperado el 17 de junio de 2019, de <https://www.unicef.org/mexico/educaci%C3%B3n-y-aprendizaje>.

Garzón Martínez, María Teresa (2017), *Sólo las amantes serán inmortales: ensayos y escritos en estudios culturales y feminismo*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

Garzón Martínez, María Teresa, *et al.* (2014), "'Ninguna guerra en mi nombre': feminismo y estudios culturales en Latinoamérica", en *Nómadas,* núm. 40, abril, Universidad Central, pp. 158-173.

Grossberg, Lawrence (2009), "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 13-48.

_____ (2010), *Estudios culturales, teoría política y práctica*, Letra Capital, Valencia.

_____ (2017), "Stuart Hall, diez lecciones para los Estudios Culturales", en *Intervenciones en Estudios Culturales,* vol. 3, núm. 4, Pontificia Universidad Javeriana, enero-junio, pp. 25-37.

Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.

Instituto Ciudadano de Estudios sobre la Inseguridad (2010), *Séptima Encuesta Nacional sobre Inseguridad* (ENSI-7), Instituto Ciudadano de Estudios sobre la Inseguridad, México.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2015a), "Encuesta intercensal 2015. Tabulados, Ciudad de México. Situación conyugal", Inegi, recuperado el 12 de mayo de 2019, de <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/default.html#Tabulados>.

_____ (2015b), "Encuesta intercensal 2015. Tabulados, Ciudad de México. Características económicas", Inegi, recuperado el 1 de febrero de 2020, de <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/default.html#Tabulados>.

McRobbie, Angela (2010), "¿Las chicas arriba? Las mujeres jóvenes y el contrato sexual postfeminista", en *Debate Feminista*, año 21, vol. 41, abril, Centro de Investigaciones y Estudios de Género-UNAM, pp. 113-135.

Muñoz Cabrera, Patricia (2011), *Violencias interseccionales. Debates feministas y marcos teóricos en el tema de pobreza y violencia contra las mujeres en Latinoamérica*, Central America Women's Network, 2011.

Pérez Islas, José Antonio (2008), "Juventud: un concepto en disputa", en José Antonio Pérez Islas, Mónica Valdez González y María Herlinda Suárez Zozaya (coords.), *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*, Miguel Ángel Porrúa / UNAM, México.

Redacción *Animal Político* (2018), "La realidad de la juventud en México: pobreza, discriminación e incumplimiento de sus derechos", en *Animal Político*, 12 de agosto, recuperado el 8 de mayo de 2019, de <https://www.animalpolitico.com/2018/08/dia-de-la-juventud-pobreza-discriminacion/>.

Restrepo, Eduardo (2012), *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde las periferias*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Save the Children (2016), "Matrimonios infantiles en México", en *Save the Children*, recuperado el 12 de mayo de 2019, de <https://www.savethechildren.mx/que-hacemos/incidencia-politica/matrimonioinfantil>.

Vázquez, Iliana (2018), "Experiencias periféricas de maternidad en mujeres adolescentes: trayectorias e intersecciones", tesis de maestría en Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México.

*Vorágine* (2017), "Alarmantes índices delictivos en Iztapalapa; registran 17 mil 388 delitos en 7 meses", en *Vorágine*, 14 de septiembre, recuperado el 13 de mayo de 2019, de <https://www.voragine.com.mx/2017/09/14/alarmantes-indices-delictivos-en-iztapalapa-registran-17-mil-388-delitos-en-7-meses>.

## Entrevistas

Carmen, realizada el 11 de agosto de 2017.
Dayana, realizada el 23 de septiembre de 2017.
Janet, realizada el 13 de agosto de 2017.

# HACER COLECTIVA DESDE LA FRONTERA: AFECTOS EN EL ACTIVISMO PUNK Y FEMINISTA DE TARANTELLA

*Merarit Viera Alcazar*[*]

> En la cotidianidad en donde la urgencia de vivir se convierte en la maravilla de vivir, a pesar de la urgencia, existe una *terra ignota* aún por imaginar, descubrir o habitar, llena de "materias primas" enormemente aprovechables para acercarnos a las metas que ocupan a quienes tenemos claro que hacen más falta que nunca los feminismos.
>
> Langle de Paz (2018: 19).

Para el grupo de mujeres que protagonizan este escrito (incluyéndome), acciones como bailar, escribir y hacer música tienen su origen en metáforas de la emoción que se expresan en afectos; éstos impulsan los cambios mediante el vaivén del cuerpo, encarnan lo cotidiano desde el feminismo y la frontera. Así, partiendo de la emoción y, por tanto, desde los afectos, nace en Tijuana la colectiva Tarantella, un grupo de mujeres, amigas, artistas y activistas que, entre los años 2015 y 2018, buscamos "estar juntas" con miras a cumplir objetivos políticos desde el punk y el feminismo. En honor a esas mujeres, a sus bailes, a sus escritos, a sus músicas, a sus reflexiones y a los procesos de "crear juntas", doy forma a esta reflexión que analiza mi experiencia, nuestra experiencia. En particular me interesa ahondar cómo entre las Tarantellas las prácticas feministas se dieron de forma colaborativa, pues nos impulsaba la urgencia de *vivir y hacer colectiva*[1] en un contexto que exigía radicalmente reconocer nuestras emociones y afectos.

[*] Es doctora en ciencias sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Xochimilco, maestra en estudios socioculturales por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC) y El Colegio de la Frontera Norte, licenciada en filosofía por la UABC-Tijuana. Actualmente es profesora investigadora, integrante del área de investigación "Mujer, identidad y poder" del Departamento de Política y Cultura de la UAM-Xochimilco. Sus investigaciones se inscriben en la línea de estudios feministas, estudios culturales y juventudes.

[1] Hablo de *hacer colectiva* en el sentido y la tradición del activismo y de las prácticas políticas feministas que implican *la acción colectiva* entre y por las mujeres. Así pues, entiendo la colectiva como el proceso y el resultado de la actividad de un grupo de mujeres cuyos objetivos producen a su vez afectos que nos mueven a cumplir nuevos objetivos de movilización social que tengan efectos en nuestra realidad. Véase Rovira (2018) y Castro (2018).

La frontera es fundamental en este análisis, no sólo porque geopolíticamente la colectiva desarrolló su vida en Tijuana, Baja California, sino además por lo que la frontera significa como contexto que de raíz atraviesa nuestras experiencias como jóvenes, mujeres, punks y feministas; es decir, nos referimos a nuestra configuración subjetiva e identitaria *in the border* del país y al borde de nuestros deseos políticos. Pienso la frontera como un eje simbólico que define "estructuras y fuerzas particulares que organizan […] vidas cotidianas" (Grossberg, 2009: 17) para posibilitar, en este caso, un "estar juntas" en lo que se concibe como un posicionamiento político que de alguna manera nos sitúa en la ciudad de Tijuana y frente a las otras personas, sí, de manera radical.[2]

Para el análisis parto de diversas epistemologías feministas y de los estudios culturales, ya que unas y otros permiten desentrañar, primordialmente, las relaciones de poder que se entretejen cuando un grupo de mujeres se "juntan" en un contexto cultural específico. Así, el objetivo principal de este ensayo es identificar momentos coyunturales que emergen de los procesos de construcción colectiva entre mujeres desde un contexto fronterizo que produce y es producido por sus afectividades en el "estar juntas". Siguiendo a Lawrence Grossberg (2016), entiendo que el análisis coyuntural es un camino que intenta "mapear las multiplicidades y heterogeneidades temporales, espaciales y causales, así como las interacciones de múltiples determinaciones, crisis, luchas y conspiraciones" (2009: 39) que se articulan alrededor de una problemática. De ahí que *hacer colectiva* sea parte de un conjunto de articulaciones que "encajan" en un contexto específico, en este caso fronterizo, el cual posibilita prácticas de lucha y de poder; éstas enmarcan esfuerzos para

> crear relaciones y formas de organización (por ejemplo, de los conjuntos relacionales, formaciones discursivas, aparatos de poder y alianzas políticas específicas), capaces de ofrecer un nuevo 'acuerdo', un nuevo equilibrio temporal en los campos de fuerzas, una nueva comprensión del presente y posibilidades de futuro (2009: 39).

El *hacer colectiva* entre mujeres punks representa una lucha política donde se conjuntan trabajos intelectuales y artísticos con prácticas cotidianas cambiantes y con diversos fines; pero es sobre todo el impulso emocional y afectivo de "ser amigas", entre sí y con otras personas; impulso que no nos exime de nuestras propias relaciones de poder. Por ello, este trabajo es un

[2] En ese sentido, la colaboración de Alethia Montalvo González para este libro nos permite conocer de manera más amplia la significación de *ser mujeres bordelands* en *La Tijuana*.

intento de realizar el ejercicio que Mónica Cejas (en su capítulo para este libro) define como "re-hacer un mapa, o trazar uno donde las mujeres (en sus diversidades y texturas posibles imaginadas) sean sujetos de enunciación"; donde, citando a Teresa Garzón (2018), sea posible lograr "fantasías"[3] que faciliten transformar nuestra realidad y vivir de manera digna y feliz. Por ello, el eje medular de esta reflexión es reconocer que las mujeres que integramos la colectiva Tarantella en la frontera, somos jóvenes que hacen cultura en su cotidianidad, es decir, inmersas en diversas formas de poder que nos interpelan como mujeres, feministas y punks, y que además nos permiten o no hacer cosas. Somos, también, parte de la configuración de una historia feminista de la frontera, que no siempre es reconocida por la historia oficial de la ciudad. Por el contrario, es constantemente acallada e invisibilizada.

Mi posición ante este análisis no es imparcial. Mi acercamiento a la problemática es personal, íntimo, ya que es inevitable no reconocerme como una mujer fronteriza y punk que formó parte de la colectiva Tarantella. Por ello, el principal camino metodológico que guía este análisis fue la elaboración de una autoetnografía, la cual me permitió, siguiendo a Adrián Scribano y Angélica de Sena (2009), una comprensión que contempla los aspectos sociales, políticos y culturales de un contexto específico, así como la oportunidad de reconocer experiencias y saberes compartidos. Este método identifica las inscripciones afectivas que puedan existir e influir en los procesos de investigación. En ese sentido, "la autoetnografía hace pie en las emociones y en cómo [quien investiga] siente todo el tiempo el intercambio con las y los otros; el reconocimiento de sus propias experiencias le invita a ocupar una posición no estática sino dinámica y 'jugar' con su centramiento y descentramiento en la acción" (Scribano y De Sena, 2009: 6).

Por ello, lo que guía mi análisis y mi reflexión es mi propia experiencia, a la que intento comprender de manera compleja desde las emociones y sus afectividades en el contexto de frontera que me interpela en Tijuana y en la Ciudad de México (lugar donde resido actualmente). Reconozco la experiencia como un nudo articulador importante en el análisis de construcciones colectivas. Coincido con Sandra Harding en que la "experiencia para el análisis social tiene implicaciones evidentes en la estructuración […] de la vida" (Harding, 2008: 21), en especial cuando se trata de las vidas de mujeres (en general), pues han sido ellas —sobre todo aquellas en condiciones de subalternidad— quienes históricamente han luchado por hacer valer sus voces como importantes para el análisis histórico, social, político y cultural, y así visibilizar sus luchas.

[3] Concepto también explorado por Mónica Cejas en este libro.

De ahí que este trabajo refute la construcción de epistemologías sexistas "justificadas" y ejercidas desde metodologías determinadas por el mundo masculino, que como asegura Ramón Grosfoguel (2013), poco tomaron en cuenta *las experiencias de mujeres*, y que mediante discursos de poder institucionalizados desde el siglo XVI se instauraron de manera hegemónica en América Latina. También considero necesario aclarar que en el proceso de este trabajo hubo una constante oscilación entre mi propia experiencia y posición como investigadora y el compromiso afectivo de reflexionar sobre mis amigas, quienes desde la sociología y la antropología más tradicionales deberían considerarse solamente "sujetos de estudio".

Este texto se divide en tres momentos. El primero aborda la frontera como un contexto complejo que posibilita el proceso de construcción colectiva de distintos feminismos en Tijuana. El segundo se refiere a la colectiva Tarantella como el resultado de un proceso de "estar juntas", proceso impulsado en la frontera por la necesidad de compartir los intereses y experiencias que nos identifican como feministas y punks. En el tercero se abordan las coyunturas que se experimentan en la colectividad *al borde*, donde las emociones y los procesos afectivos de amistad se conjuntan para disparar momentos de tensión entre el *ser* y el *hacer* política, pero también como un camino que mueve a reflexionar sobre nuevas metodologías de trabajo colectivo que permitan cumplir objetivos políticos y de transformación.

A modo de advertencia, es importante señalar que no pretendo hacer una historia lineal de las colectivas de mujeres en la frontera, pero sí trazar una cartografía que explique articulaciones políticas que posibilitan la construcción colectiva y el impulso de "estar juntas" para transformar una realidad social y personal donde las emociones y los procesos afectivos siempre se manifiestan.

## LA FRONTERA TIJUANENSE: ENTRE LOS BARES, LAS MAQUILAS Y EL FEMINISMO

> Para las mujeres, la necesidad y deseo de compartir afectividad entre sí no es patológico sino un rescate, y es dentro de este conocimiento que nuestro poder verdadero se redescubre. Es a esta conexión verdadera entre mujeres lo que teme tanto el mundo patriarcal.
>
> Audre Lorde (1988: 90).

Mi plan estratégico en este escrito es abordar la frontera de manera caótica, pero articulada y compleja. No puede ser de otra forma; los "límites" que marcan una frontera a veces están bien delineados, pero en otras ocasiones son difusos y hasta parece que quieren engañarnos. No podemos dejar de concebirlos como caóticos. Por eso no hay otra manera de hablar de Tijuana y de las mujeres que la habitan.

La experiencia de crecer en la frontera tijuanense suele tener un halo de "inclusión y exclusión" con respecto a lo que se encuentra más allá del muro (*el gringo*).[4] No es posible transitar por la ciudad sin reconocer el significado de un muro que divide geopolíticamente no sólo el territorio físico sino también el emocional y sus afecciones. Muchos de los habitantes de Tijuana saben que son parte de la élite que puede cruzar ese muro para conocer lo que *el otro lado* te ofrece, y existen muchos otros que viven con el sueño de algún día poder cruzarlo. Sus habitantes entienden (entendemos) lo que la cercanía a Estados Unidos implica, pero también lo que excluye. En el imaginario colectivo de Tijuana, la ciudad suele ser un lugar *de paso;* a muchas de las personas que llegan a ella las mueve el sueño de cruzar el muro, la frontera, y asentarse en una vida considerada de "primer mundo"; quienes se quedan en Tijuana lo hacen, entre otras razones, porque se acostumbraron a ese sueño de "estar cerca", de *la inclusión* (en el mundo gringo).

Tijuana es uno de los municipios de Baja California, el cuarto en tamaño. Limita al norte con el condado de San Diego, California (Estados Unidos); al oriente, con el municipio de Tecate; al sur, con las Playas de Rosarito, y al occidente con el océano Pacífico. Su situación geográfica la convierte en un puente para muchos migrantes que llegan para cruzar la frontera y cumplir el "sueño americano". Mario Ortiz Villacorta asegura que Tijuana en sus inicios no era más que un montón de rancherías que se confundían entre Estados Unidos y México; era una ciudad de paso donde "las noticias llegaban [desde la Ciudad de México] con un retraso de seis meses" (2004a: 96-97).

El centralismo político del Estado mexicano olvidó por mucho tiempo la frontera tijuanense; no fue sino hasta la década de 1960 cuando en Tijuana comienza a manifestarse un interés por la propia historia local. El mismo Ortiz Villacorta cuenta cómo la preocupación por fijar una fecha de fundación de Tijuana surge entre los años 1975 y 1976, cuando el ayuntamiento de la ciudad convocó a dos simposios para debatir sobre la fecha de fundación. Como resultado, se acordó que el 11 de julio de 1889 podía ser considerado virtualmente el origen de Tijuana como ciudad y no sólo un

[4] En la frontera y en la jerga tijuanense la palabra *gringo* se refiere tanto a un sujeto de origen estadounidense como al territorio de Estados Unidos de América, en especial a su frontera más cercana: el estado de California.

montón de rancherías. Esta fecha rememoraba el inicio de la urbanización de la ciudad, después de una larga lucha por parte de las familias Argüello y Olvera, quienes eran las principales dueñas de las rancherías de Tijuana y buscaban integrarla al país como una ciudad fronteriza. El plano para su urbanización estuvo a cargo del ingeniero Ricardo Orozco (Ortiz, 2004b: 24-27). El establecimiento de una fecha de fundación fue una estrategia del Estado para construir un sentido de pertenencia, memoria e identidad de sus pobladores. Fue una jugada de poder acordada que buscaba garantizar la producción económica de la ciudad y sus ganancias.

Podríamos inferir que la fundación de Tijuana reforzó los límites de la frontera, y que ello convirtió a dicha ciudad en una puerta de oportunidades económicas para el Estado mexicano. Sin embargo, la identidad y memoria de la ciudad estaban ancladas mucho más en el país vecino; es decir: estaban permeadas por prácticas culturales que manifestaban una frontera más difusa con Estados Unidos. El imaginario de la *Tijuas de la perdición* data del año de 1919, cuando el senador republicano de Estados Unidos, Andrew J. Volstead, lanza al Congreso la propuesta de la llamada Ley Seca en su país. Dicha ley consistía en prohibir la producción, transporte, venta y consumo de bebidas alcohólicas. La ley entró en vigor en 1920, propiciando que las ciudades fronterizas del norte, particularmente Tijuana, se convirtieran en abastecedoras de todos aquellos que deseaban seguir consumiendo este tipo de bebidas (Ortiz, 2004c: 24-25). Desde este momento, Tijuana representaría para los estadounidenses un lugar de diversión y de perdición. La ciudad se convirtió en el escape perfecto a las restricciones que su gobierno imponía.

Durante varios años, la ciudad sostuvo su economía mediante el comercio del alcohol y la operación de casinos, e incluso empezó a ser reconocida como el lugar ideal de muchos estadounidenses para vacacionar. Por un lado, la cercanía de un lugar donde "todo estaba permitido", y por otro, su lejanía del resto de México, la convertía en un "pueblo de nadie y sin ley". Ortiz (2004a: 30-31) afirma que el gobierno estadounidense creyó que minaría el auge económico fronterizo cerrando la frontera a las nueve de la noche y abriéndola a las ocho de la mañana, ello con miras a detener la afluencia de visitantes; sin embargo, lo único que se propició fue el crecimiento del sector hotelero de la ciudad, pues los turistas preferían quedarse en la ciudad toda la noche y regresar a territorio estadounidense al siguiente día. La Tijuana del *party* —por sus bares y prostíbulos— también se convirtió, en el imaginario popular nacional, en una ciudad de violencia y riesgo (representación compartida por cualquier ciudad del norte de México, donde el narcotráfico ha permeado la vida cotidiana de su población) (Viera, 2015).

Según Humberto Félix-Berumen (2003), existe en el imaginario social la "leyenda negra" de la ciudad, leyenda que desde la década de los años veinte del siglo pasado ha sido alimentada por la cultura popular binacional. *Ti-*

*juana la horrible*, la ciudad del vicio, de la inmoralidad sin freno; la ciudad del desarraigo social y económico que desnacionaliza cultural y lingüísticamente (de ahí su característico e*spanglish*) (Félix-Berumen, 2003: 17-18). Sin embargo, irónicamente, Tijuana —la ciudad violenta, del narcotráfico— se convierte asimismo en la ciudad de las oportunidades.

Entre 1900 y 1940, la ciudad estuvo prácticamente incomunicada del resto del país; su economía dependía del país vecino, su inversión estaba anclada en el turismo y la diversión de los gringos. Sin embargo, desde el inicio de la década de 1930, Tijuana tuvo una crisis por la escasez de bienes de consumo, de materias primas y de artículos mexicanos; ello movió al Estado a instalar sistemas aduaneros de perímetros libres, lo cual permitió la libre importación de mercancías (Hualde y Mercado, 1996). La frontera se fortaleció con estos cambios económicos, y ello incrementó su migración. La industria maquiladora aparece en la década de 1930 con el presidente Lázaro Cárdenas. La región norte representaba una fuerte preocupación para el gobierno central, por lo que éste se dio a la tarea de fomentar su desarrollo económico e industrial con diversos programas sociales. Uno de ellos fue el "programa perímetros libres: zona de libre comercio que muchos líderes locales habían exigido como forma de liberar a las poblaciones fronterizas de la dominación económica de Estados Unidos" (Taylor, 2003: 1046).

Entre 1942 y 1964, el programa "braceros" (*Mexican Farm Labor Program*)[5] impulsó a mexicanos de ambos sexos a trabajar en el campo de Estados Unidos; esto provocó que la población aumentara en la frontera norte del país (sobre todo en Tijuana), pues muchas de las personas que siguieron el "sueño americano" encontraron en el norte un lugar para asentarse. En las décadas de 1960 y 1970, con el presidente Adolfo López Mateos, el fortalecimiento de las maquiladoras en la frontera se da con el Programa Nacional Fronterizo, cuyo objetivo era estimular "los adquisidores nacionales e integrar económicamente a las ciudades fronterizas con el resto del país. Para ello se proponía poner a disposición del mercado bienes y servicios que resultaran competitivos en precio y calidad con los Estados Unidos" (Taylor, 2003: 1049). La sustentabilidad de esta medida económica fue garantizada principalmente recurriendo a la mano de obra de mujeres migrantes (Veloz, 2009).

El trabajo en la maquiladora ha sido uno de los más precarios en la historia laboral en México. Tanto Tijuana como Ciudad Juárez, así como otras ciudades del norte del país, han sido y son ciudades fronterizas donde este tipo de trabajo es parte de la vida cotidiana de las mujeres que las habitan. Pero ¿cómo se las representa? En Tijuana las mujeres son principalmente ima-

[5] Este programa fue un acuerdo binacional que patrocinó el cruce legal y temporal de trabajadores mexicanos a Estados Unidos.

ginadas como trabajadoras sexuales ("la ciudad de la prostitución"),[6] como trabajadoras en las maquiladoras, como las novias de algún *narcotraficante*, o bien como las que simplemente "deben cumplir la función que dicta su género".[7] En este contexto, las mujeres en la frontera tijuanense han tenido que participar en la dinámica de la ciudad; aunque buscan principalmente oportunidades de empleo y de una vida digna en los espacios públicos, dicha dinámica las ha enfrentado a una serie de representaciones vinculadas a los imaginarios de *la mujer pública* que las obliga a reconfigurar (y a reconfigurarse frente a) sus relaciones sociales y políticas en sus prácticas cotidianas.

En ese sentido, Melissa W. Wright, en un estudio sobre Ciudad Juárez, nos habla de la imagen de *la mujer pública* fronteriza como "figura conocida popularmente como un sujeto contaminado por la calle que, a su paso, contamina todo lo asociado con ella: la familia, la ciudad, la cultura, la nación" (2007: 54). Las *mujeres en la frontera* que trabajan, participan y actúan en los espacios públicos de la ciudad —como en la maquila, en los prostíbulos o en los escenarios musicales—, son también representadas como mujeres públicas que, simultáneamente, se deben apegar a las normas masculinas de dichos espacios; y aun cuando cumplan las reglas y normas que las subordinan, siguen siendo consideradas "contaminadas" y contaminantes del orden patriarcal y de género.

La idea de "mujer pública" se hace extensiva también a las mujeres activistas en la frontera. La misma Melissa Wright (2007) explica cómo las mujeres en Ciudad Juárez, al buscar desmentir el discurso del Estado sobre la violencia contra las mujeres y los feminicidios, también reconfiguran en su actuar político como ciudadanas, la imagen de la mujer pública. En el contexto tijuanense, las mujeres públicas han estado igualmente presentes "contaminando el orden patriarcal" desde el activismo feminista, es decir, promoviendo una constante reconfiguración de lo que significa *ser mujer* en la frontera.

En Tijuana, "La Tijuana", "La Tijuas", el activismo feminista se hace presente con mayor fuerza a finales de la década de los años ochenta. En 1989 surgió la Casa de la Mujer "Grupo Factor X", impulsada por Carmen Vala-

[6] La representación de Tijuana asociada a la fiesta y los placeres sigue siendo una estrategia de "empresarios y políticos" para fomentar ahí el turismo sexual. En 2015 el gobierno de la ciudad lanzó una campaña llamada "Tijuana Coqueta": su publicidad exhibía bares de la zona roja donde las mujeres "cosificadas" se mostraban al servicio de los turistas. Era una campaña dirigida a hombres y sobre todo a extranjeros. Véase "Campaña Tijuana Coqueta promoverá turismo sexual" (2015), recuperado el el 28 de mayo de 2019, de <https://www.e-consulta.com/nota/2015-10-26/nacion/campana-tijuana-coqueta-promovera-turismo-sexual>.

[7] La que está atravesada también por la condición de clase.

dez,[8] una feminista residente en la ciudad que mediante charlas colectivas con otras mujeres puso en marcha acciones para encarar la prohibición del aborto en México (un tema transversal dentro de los grupos feministas, no sólo de Tijuana sino del país). En el año de 1994 este grupo, ya consolidado como "Factor X", empezó a tratar el tema de las trabajadoras de la maquila atendiendo a la necesidad de responder y construir estrategias que las mismas tenían en torno a la violencia, máxime cuando ellas poseían un estatus como trabajadoras de frontera (Solís y García Alcaráz, 2018). En la agenda de la organización dirigida a trabajadoras de la maquila y, en menor medida, a trabajadoras sexuales, pueden identificarse cuestiones como: violencia contra las mujeres, derechos sexuales y reproductivos, y derechos laborales.

Factor X estuvo en actividad alrededor de diez años. En 2000 dejó de funcionar como tal, pero no sin haber construido una serie de redes y grupos que se orientaron a la capacitación y a otras acciones solidarias con otras mujeres, lo cual se manifestó en dos de sus logros más importantes: la Red Mexicana de Trabajadoras de la Maquila, y la Red de Solidaridad de la Maquila. Y aunque Factor X llegó a su fin, Carmen Valadez siguió trabajando con el Centro de Información para Trabajadoras y Trabajadores (Cittac) por los derechos de las mujeres. Cuestión capital, ya que lejos de disminuir la violencia (en sus diversas expresiones) hacia las mujeres, comenzó a hacerse más notoria.[9]

En 2002 comencé a estudiar filosofía en la Universidad Autónoma de Baja California. Ahí conocí a Inés Castillo, quien había participado activamente en Factor X de 1994 a 1999. Ella asegura que "ahí me hice feminista y zapatista" (Castillo, 2019).[10] Y fue en 2004 cuando Inés me invitó a parti-

[8] Actualmente Carmen Valadez sigue trabajando en el activismo feminista, y aunque su lugar de residencia ya no es Tijuana sino Guadalajara, ella es un referente fundamental del feminismo para muchas de nosotras en la actualidad y para las colectivas que se van formando en Tijuana. Para los fines de este artículo dialogué con Carmen vía *Facebook* y, mediante una plática más llena de recuerdos que de datos históricos, me contó un poco del desarrollo de Factor X, de la Colectiva Feminista Binacional (de la que yo misma fui parte) y de su vida como feminista hasta la actualidad (comunicación personal, 4 de marzo de 2019).

[9] Si bien ya había los suficientes registros de feminicidios para hacerse visibles en los imaginarios de la ciudad, siempre se han asociado más con Ciudad Juárez que con Tijuana. Desde la década de 1990, el alto índice de feminicidios en Ciudad Juárez acaparó la atención de los medios de comunicación y esta ciudad se convirtió en un foco rojo de violencia de género. Para mayor información, véase Julia Monárrez (2000).

[10] Comunicación personal vía *Facebook* 4 de marzo de 2019. Actualmente Inés Castillo, además de ser una de las principales artistas de punk rock de la ciudad, es activista, mamá y rockera. Inés fue parte de la banda Manos Sucias, Los Adixión y Parche de Ira. Debido a su maternidad puso una pausa a la música, aunque ocasionalmente participa en algunos proyectos. Ella fue mi compañera musical en las dos primeras bandas mencionadas (ella como vocalista y yo como bajista).

cipar en la conformación de la Colectiva Feminista Binacional, trabajando con el Cittac y con la Otra Campaña (zapatista). El trabajo con mujeres de la maquila no cesó. Por entonces el principal tema que tratamos en la colectiva mencionada fue la violencia que se vivía en esos espacios de trabajo: el acoso sexual e incluso las violaciones sexuales. Pero seguíamos reflexionando sobre el derecho al aborto y acerca del significado y la urgencia de ser feminista en la ciudad, pero con el halo de esperanza que alentaba el cambio desde el zapatismo en la frontera tijuanense.[11]

Los movimientos feministas en México han luchado por hacer visible lo invisible, lo normalizado. Las luchas contra la discriminación por diferencias sexuales, de género y raciales, entre otras, y las luchas en pro del derecho al trabajo, a la no violencia, a la salud sexual y reproductiva, han sido urgentes.

> Guiadas por lemas como "lo personal es político", las feministas llevaron lo privado a lo público y señalaron entre otros malestares que se percibían y demandaban en la época, la exclusión, la discriminación, la violencia, las dobles jornadas, el acoso, el matrimonio obligatorio, el aislamiento en el hogar y la heterosexualidad como única forma de vida, así como la maternidad no deseada (Lebony Maier, 2006: 12).

En Tijuana, el feminismo se encuentra entre mujeres que reconocen las necesidades del contexto que habitan. Está presente en el hecho de *estar* reflexionando *juntas* sobre lo que es urgente atender; pero sobre todo se articula para entender mejor su realidad, su contexto, con miras a transformarlo en la medida de sus posibilidades. Grossberg asegura que el contextualismo radical se encarna en la articulación que

> logra nombrar los procesos de producción de realidad y del poder (determinación y afectividad) […] Es la práctica transformativa o el trabajo de hacer, deshacer y rehacer relaciones y contextos, de establecer nuevas relaciones a partir de viejas relaciones o de no relaciones, de trazar líneas y mapear conexiones (Hall, 2005, citado en Grossberg, 2009: 29).

[11] No ahondaré sobre el zapatismo y la frontera norte; sólo quisiera enfatizar que en Tijuana mucho de lo que se construyó como política activista feminista, o como política de "izquierda", fue lo que la otra frontera (la frontera sur) impulsaba con el movimiento zapatista. Véase Solís y García Alcaráz (2018). Por otro lado, he de mencionar que en 2007, cuando éramos parte de la Colectiva Feminista Binacional adherente a la Otra Campaña, fuimos visitadas por las comandantas Susana y Ramona, y nuestra charla estuvo orientada a comprender las problemáticas de las mujeres en la frontera y a buscar puntos de intersección en nuestras luchas. Véase "Con la colectiva feminista, Tijuana. Palabras de la Comandanta Susana" (2007), recuperado el 8 de mayo de 2019, de <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=845>.

La colectiva Tarantella tiene estos antecedentes de lucha, de acción colectiva feminista y de afectividad. He mencionado constantemente la afectividad porque uno de mis fines es declarar a la misma como un eje articulador del *devenir colectiva* entre mujeres, por cuanto permea las coyunturas y tensiones en el hacer y ser *juntas*. Así pues, identifico la afectividad como el proceso emocional-político de afectos que entra en juego cuando se siguen objetivos de transformación de la (su) realidad como (y entre) mujeres. En ese sentido, la amistad se hace presente como parte de una construcción que es atravesada por el poder, pero que se significa en prácticas políticas que interpelan a una estructura opresora masculina. Entiendo entonces la construcción de colectivas de mujeres como la posibilidad de construir desde el ser y el hacer juntas con un fin político. En el caso de una colectiva feminista, la potencia de acción, como señala Audre Lorde, no sólo implica el proceso de transformación y de cambio que se da cuando, al juntarse, se provoca una sensación de terror en el mundo patriarcal; la amistad política entre mujeres es dinamita que deja ver *otras maneras* de vivir (Gaviola, 2018).

La frontera, entonces, no puede ser pensada como estática. La frontera en Tijuana se construye y reconstruye constantemente; a veces por el muro, a veces por la noche y en sus bares, a veces por las condiciones de trabajo en la maquila, a veces por el continuo movimiento de la población migrante, a veces por los feminismos que se gestan y desarrollan entre mujeres; y otras muchas veces por el incesante deseo de hacerla desaparecer. Y claro está, por la combinación compleja y dinámica de todo esto. La frontera se dibuja también en las luchas que las mujeres construyen desde su *ser borderlans* (Montalvo, 2019):[12] trabajadoras de la maquila, prostitutas, narcotraficantes y amantes de la música, lo cual es parte de la historia de *"La Tijuana", también mujer*. La frontera, *bordeland*, encarna en arte, en música: en mujeres punks.

## Lo que el punk y el feminismo junta que no lo separe el patriarcado

*Girls invented punk rock, not England.*
Movimiento Riot Grrrl

La frontera de Tijuana también construye gran parte de su memoria cultural a través de la música. Como ya lo he mencionado, los bares y la vida

[12] La autora hace referencia a Montalvo en este mismo libro.

nocturna fueron una de sus principales características, y la música que amenizaba estos espacios de ocio, en especial el *rock and roll*, siempre estuvo presente (Valenzuela, 1999). Tijuana, considerada "la cuna del rock" en México, impulsó a los sectores juveniles a vivir de la práctica musical, y también a crear estilos de vida en torno a ello. El punk llega a Tijuana a mediados y a finales de 1980, y es precisamente el estilo que domina la escena rockera de la ciudad en esa década, convirtiéndose así en vehículo de expresión de las y los jóvenes fronterizos con una postura crítica respecto a su entorno sociopolítico (Viera, 2015).

El punk rock, desde su origen —en las décadas de 1960 y 1970— en Inglaterra y en Estados Unidos, fue un movimiento musical protagonizado por jóvenes que principalmente cuestionaban los estándares estéticos de la música institucionalizada (desde la música clásica hasta el *rock and roll* más elaborado). Curry Malott y Milagros Peña (2004, citados en García, 2013), aseguran que el término "punk" fue popularizado por la crítica estadounidense para referirse a las bandas de *rock and roll* que tenían sonidos sucios y simples en su estructura musical de ejecución. En este caso, el principal motor del punk no era "alcanzar el talento y el profesionalismo en la música, sino transmitir un sentimiento de rabia y frustración" (García, 2013: 7). Este origen de cuestionamiento a la institucionalidad musical deja ver que el punk es más que simple estética: es la manifestación política de jóvenes de clase media, principalmente hijos de obreros, que rechazaban la hegemonía y la institucionalidad. Se sumaba a ello una ética de autogestión que se hizo famosa mediante la frase "hazlo tú mismo" *(Do it yourself)*. Este ideal político imbuido en jóvenes rockeros trajo consigo símbolos que se expresaron en prácticas estéticas —fachas, cortes de cabello, formas de vestir— irreverentes que buscaban mostrar la "basura de la sociedad capitalista". El punk era un estilo callejero y pronto fue adoptado también por las mujeres.

"Las mujeres inventaron el punk rock, no Inglaterra", es una frase provocadora e irónica. Fue utilizada en la década de los noventa por Kim Gordon, bajista de Sonic Youth, una banda originaria de Nueva York. En su libro *La chica del grupo* (2015), narra que en 1993 utilizó esa declaración como una provocación al debate sobre si el punk había nacido en Inglaterra o en Nueva York, y para incitar a transformar el rol femenino en el punk. En su escrito, Gordon afirma que las mujeres en el punk son el componente anarquista frente a los convencionalismos masculinos. De ahí que uno de

sus referentes fuera Kathleen Hanna,[13] una de las principales propulsoras del movimiento Riot Grrrl.[14]

Las expresiones artísticas y políticas de las Riot Grrrl estuvieron asociadas principalmente a hacer *fanzines*[15] y organizar *tocadas*[16] donde las bandas protagonistas estaban integradas por mujeres, con el fin de cuestionar a los sellos discográficos, a los festivales y a las canciones de las bandas de varones que tenían un corte sexista, y hacer evidentes los abusos que como mujeres jóvenes experimentaban por decidir un estilo de vida asociado al punk, al *hard core,* al *grunge* y a otros estilos rockeros (Lugosi, 2016, citado en García, 2013). La lógica del *Do it yourself,* que avalaba la importancia de la autogestión punk, estaba presente cuando, por ejemplo, en el año 2000 organizaron un concierto llamado *Lady Fest,* en Olympia, Estados Unidos, donde se presentaron proyectos de mujeres de diversos estilos rockeros y otras artistas con un claro posicionamiento feminista que hacía énfasis en la crítica de una escena dominada por símbolos masculinos.

Las integrantes de la colectiva Tarantella estábamos atravesadas por la influencia de un punk rock crítico y feminista que no dejó de lado las problemáticas que las mujeres sufrían en Tijuana. La cercanía de Estados Unidos, y por ende el conocimiento del movimiento Riot Grrrl, tuvo incidencia en la conciencia de las mujeres jóvenes de la frontera, por cuanto dicho movimiento exigía reconocer una escena dominada por hombres. En las décadas de 1980 y 1990 la participación de las mujeres en la escena estuvo asociada a posiciones secundarias, como *fans*, novias o cuidadoras de chamarras (Viera, 2015). El punk, para algunas de nosotras a principios del año 2000, se convirtió en una herramienta política para denunciar los diversos machismos no sólo en las dinámicas sociales de la ciudad, sino también en los escenarios rockeros. Retomamos y resignificamos el movimiento Riot Grrrl y comenzamos a articular (y a estudiar) la importancia de posicionarnos como feministas en una ciudad que había adoptado el punk rock, el *hard core* y el *ska* (estilos asociados con bases musicales e ideológicas *punketas*) como dominantes en la

[13] Kathleen Hanna es música, activista y escritora. En la década de los noventa fue líder de la banda estadounidense Bikini Kill; y, a finales de la misma década, de la banda Le Tigre. Fue la propulsora del movimiento Riot Grrrl, el cual manifestaba desde una postura abiertamente feminista una crítica al punk, por su carácter masculino.

[14] Este movimiento fue el legado de otras bandas de rock lideradas por mujeres de las décadas de 1970 y 1980, tales como Patti Smith, The Runaways o The Slit, Mecca Normal, las que, aunque no necesariamente se habían organizado de manera colectiva, ya abordaban temas feministas e interpelaban su posición subordinada como mujeres en la escena musical rockera.

[15] Publicaciones elaboradas de manera autogestiva y con el fin de tratar temas acordes con las necesidades de quienes integran organizaciones políticas para denunciar alguna problemática social. Véase Rocha (2016).

[16] Conciertos organizados de manera autogestiva, generalmente no masivos.

escena rockera de la ciudad. No podía ser de otra manera: el *ethos* de la ciudad se adaptaba muy bien a estos ritmos y estilos musicales caóticos.

Nuestros encuentros fueron en y desde el punk, y desde ese cruce político nuestras reflexiones giraban en torno al hecho de ser mujeres en una frontera donde estábamos condicionadas a ser para otros (a ser la mujer trabajadora de la maquila, la novia del músico, la hija o hermana del *dealer* de drogas, la prostituta), y nunca —o raras veces— las protagonistas y dueñas de nuestras vidas. En 2002, mientras caminábamos por los pasillos de la Universidad Autónoma de Baja California, Inés Castillo me dijo: "Deberíamos hacer una banda de punk rock. Tú puedes tocar el bajo y yo canto. Hagamos una banda con sonidos sencillos, pero con contenido potente…; hablemos contra el patriarcado, como Bikini Kill". Yo no sabía tocar el bajo, pero me compré uno con una beca que tenía en ese entonces; mi impulso de hacer música con mi amiga me emocionó. Me invadía el miedo de no tocar bien, se lo dije en esa plática y ella me contestó: "Claro que puedes hacerlo, sólo hay que ponernos a practicar, hay que hacerlo".

En Tijuana, las mujeres siempre han estado presentes en la escena musical, no sólo en papeles secundarios sino liderando bandas (Viera, 2015). En el 2001, una banda donde todas las integrantes eran mujeres aparecía en la escena punk rock de la ciudad: Vaginas Suicidas. En ese momento sus integrantes no tenían una postura feminista.[17] Inés y yo les criticábamos que no se posicionaran políticamente, pero ellas eran una fuente de inspiración para nosotras, pues se subían al escenario y ponían el cuerpo en tocadas donde todos eran hombres. Entre 2002 y 2007 Inés y yo fuimos compañeras en dos bandas: Manos Sucias y Los Adixión; organizábamos conciertos, éramos parte de la Colectiva Feminista Binacional. Junto con otras compañeras de la escena, como Stefanie Vortex (Stefanie Bórquez), compañera de la universidad, también punk, impulsábamos tocadas donde siempre invitábamos a Vaginas Suicidas. Inés y Stefanie hacían fanzines, ponían mesas de salud sexual y reproductiva, daban información sobre el aborto y militábamos con la colectiva Feminista Binacional de la Otra campaña, la cual perdió fuerza en el año 2007 (aproximadamente) y terminó disolviéndose. Incluso en 2008, Stefanie e Inés impulsaron un *Lady Fest* bi-

[17] En enero de 2018 organizamos un reencuentro de mujeres punk rock en Tijuana: las integrantes de Vaginas Suicidas, Manos Sucias y Hell Dandys. Este reencuentro (denominado "Las mujeres de las bandas") significó rememorar nuestra propia historia en el punk, pero también nuestras luchas. Véase "Entrevista a Vaginas Suicidas 2018-Archiva Lavanda" (2018), en <https://youtu.be/FPYJQEjUtmY>, última visita el 28 de mayo de 2019.

nacional[18] en la ciudad. La influencia del Riot Grrrl siempre estuvo presente en todas nuestras intervenciones políticas: feminismo y punk.

Entre 2006 y 2015 la escena punk rock siguió, y más mujeres se sumaron a ella. Yo me mudé en 2009 a la Ciudad de México, pero no perdí el vínculo político con Inés ni con las feministas de Tijuana, con quienes había construido una amistad, siempre con fines políticos comunes. Así, en 2015 nace la colectiva Tarantella con un grupo de amigas que buscaron reflexionar juntas sobre sí mismas. Su principal fuente de producción política fue la elaboración de fanzines. En su primera publicación independiente ellas declaran:

> Somos un grupo de 5 mujeres feministas punx riot grrrls. Nos juntamos para hablar de cosas que no hablamos en otros espacios, para sanarnos de la chinga del patriarcado que vivimos día con día, para visibilizar las dinámicas opresivas de las estructuras de poder establecidas que se cuelan en cada momento de la vida cotidiana, para denunciar y visibilizar el machismo, el sexismo, la misoginia, la doble moral que permea la escena punk que dice luchar por la igualdad […]. Buscamos crear juntas un sentido de comunidad, porque unidas somos más empoderadas, para hacer contrapeso, crear espacios seguros, amorosos, donde todos los espacios están dominados por el individualismo y el patriarcado… (Colectiva Tarantella, 2015: 1).

La unión entre mujeres fue el ideal que sostuvieron las integrantes de la colectiva Tarantella. Las cinco mujeres que comenzaron este proyecto tenían sus propias trayectorias, tanto en el punk como en el feminismo: Inés había sido parte de Factor X, de la Otra Campaña, de la Colectiva Feminista Binacional y de otras formas de activismo, y además vocalista de bandas de la ciudad como Manos Sucias, Los Adixión y Parche de Ira. Sol Ho había participado en publicaciones de fanzines desde finales de los ochenta en Tijuana; es bailarina gitana, actriz y una de las activistas punk más representativa de la ciudad; Judith fue bajista de Vaginas Suicidas, vocalista de la banda Rebelión Urbana y sigue participando activamente en apoyo a la Caravana Migrante de latinoamericanos en Tijuana; Jo, como recién llegada a Tijuana desde Alemania, estudiaba el punk en la frontera y se posiciona como feminista radical; impulsó el trabajo de la colectiva mediante fanzines. Y Rocío, amante de la música punk, es fotógrafa y estudiosa de la teoría feminista. Todas están posicionadas como anarquistas de clase media, todas tienen treinta y tantos (excepto Jo, que hasta hoy no cumple los

[18] No hay mucho registro de ese concierto. En la búsqueda de alguna memoria del *Lady Fest*, hallé algunos *flyers*. Véase Ladyfest Tijuana (2008), *Grassroots Feminism Transnational Archives, Resources and Communities*, recuperado el 28 de mayo de 2019, de <https://www.grassrootsfeminism.net/cms/node/128>.

treinta) y terminaron carreras profesionales asociadas a las humanidades y al arte (actrices, bailarinas, literatas, filósofas y psicólogas).

Las cinco amigas que se juntaron en Tarantella ya tenían una historia en común que involucraba tocadas punks, marchas feministas en la ciudad y diversas formas de activismo artístico de izquierda, en apoyo a mujeres migrantes, mujeres de la maquila, mujeres prostitutas, y siempre a favor del aborto (muchas veces las manifestaciones y otras actividades estaban relacionadas con el zapatismo que se había adoptado en la frontera). Yo era considerada "miembra honoraria", pues no residía en Tijuana sino en la Ciudad de México. Sin embargo, siempre mantuve con ellas una relación estrecha, pues en gran medida con cada una había compartido alguna de las actividades mencionadas desde una conciencia crítica feminista.

Tarantella fue un nombre elegido de manera reflexionada: teníamos la clara intención de producir juntas un espacio que potenciara el poder entre mujeres. En el primer fanzine de su autoría, ellas explican que

> Tarantella es un baile del sur de Italia, se decía que cuando te picaba una tarántula la única manera de sacar las fiebres y el veneno era bailar cierta música de ritmo rápido, por días, si era necesario, y muchas mujeres fingían haber sido picadas por la tarántula porque era la única manera en que podían desahogar las frustraciones y las represiones de las que eran objeto en su vida cotidiana. Tarantella era, en ese contexto, escaparse de ser sólo en relación con los otros, de ser quien sólo sirve para servir o como objeto sexual, es una manera subversiva de liberarse a través de divertirse, de gozar de la música y el cuerpo propio sin represalias, de reclamar su vida, su espacio, su ser… (Colectiva Tarantella, 2015: 2).

Lo que unió a Tarantella fue la urgencia de reclamar su vida como mujeres frente a las opresiones del patriarcado; querían saberse acompañadas en ese reconocimiento por sus iguales, por mujeres que luchan contra las violencias que permean sus espacios de acción bajo las normas masculinas; y también por el cansancio "de ser un objeto público por el hecho de andar en las calles, de ser las bonitas y no las talentosas, de ser un adorno, un florero, un ramo de flores, la carnada del *ladies nigth* que promete ponernos *pedas*[19] para que nos puedan chingar, estamos cansadas de ser las chingadas" (Colectiva Tarantella, 2015: 1).

Las tarantellas reconocían en la frontera tijuanense la objetivación de las mujeres; sabían que el contexto de fiesta de la ciudad invadía la escena punk rock. En efecto, los espacios de las tocadas de punk rock son los mismos que se encuentran, casi siempre, cerca de la zona roja (zona de

[19] En estado alcoholizado.

prostíbulos de la ciudad). Sabíamos que en el punk rock, y en las calles de la ciudad, las mujeres pocas veces éramos consideradas sujetas "chingonas"; más bien éramos "las chingadas".

A la primera publicación de la colectiva, llamada *Tarantella Zine* (2015), la siguieron otras dos: *La construcción de "ser mujer", Tarantella Zine II* (2016), y *Contra las violencias machistas, Tarantella Zine III* (2017). Fue justo en esta última publicación que la colectiva integra a tres mujeres más de manera oficial: a mí (Merarit), que había participado con ellas de manera indirecta en sus acciones; a Miriam, quien había sido vocalista de Vaginas Suicidas y Rebelión Urbana, y a Michelle, quien había sido parte de la Colectiva Feminista Binacional, junto con Inés y conmigo, y activista en Tijuana de la Otra Campaña. Nuestra inserción en la colectiva se debió al propósito de extender la reflexión del grupo mediante compañeras que, si bien no residíamos en Tijuana, compartíamos los malestares que atendía la colectiva; aunque yo residía en la Ciudad de México, Miriam en Cuernavaca y Michelle en San Diego, significábamos un puente con otras colectivas feministas de mujeres, lo que permitía establecer diálogos políticos y artísticos más amplios.

Además de las publicaciones, también participamos en conversatorios feministas, orgnizamos espectáculos relacionados con la danza, el punk y el rock en general, y presentamos fanzines en diversas ferias independientes de libros en Tijuana y en San Diego, en la Ciudad de México y en Cuernavaca. Fueron tres años de trabajo colectivo (2015-2018) donde la amistad siempre estuvo presente (y lo sigue estando), pero también lo estuvo el uso de nuestros mejores recursos intelectuales para propagar el mensaje de "estar y ser entre mujeres" a fin de transformar nuestros espacios. Llevamos a cabo lo que Grossberg (2009) indica para entender el contextualismo radical como corazón de los estudios culturales:

> Usar los mejores recursos intelectuales disponibles para lograr una mejor comprensión de las relaciones de poder (como el estado de juego y equilibrio en un campo de fuerzas) en un contexto particular, creyendo que tal conocimiento dará a las personas más posibilidades de cambiar el contexto y, por ende, las relaciones de poder. Es decir, […] entender no sólo las organizaciones del poder, sino también las posibilidades de supervivencia, lucha, resistencia y cambio (Grossberg, 2009: 17).

En el proceso de trabajo de las tarantellas hubo mucha reflexión sobre nosotras, sobre nuestras similitudes como mujeres, como punks, como Riots Grrrl, como fronterizas y como feministas. Y sobre cómo entendíamos nuestras luchas en común. Pero también nos enfrentamos a una realidad que en Tijuana y en el resto del país (e incluso podría asegurar que en todo el mundo) emergía: la visibilidad de las violencias a través de las denuncias

públicas efectuadas mediante las redes sociales (Facebook, twitter, etcétera) como una herramienta de muchas mujeres para hacer oír sus voces.

Como amigas, las tarantellas nos sabíamos diferentes, a pesar de que "como mujeres, nos han enseñado a ignorar nuestras diferencias o a verlas como causa de separación y sospecha, en vez de apreciarlas como fuerza de cambio" (Audre Lorde, 1988: 91). Entendimos que cada una tiene una historia de vida que se encuentra y desencuentra en Tijuana, como principal contexto. Este proceso de reflexión conjunta fue lo que permitió que trabajáramos en colectiva: "Una vez un amigo me dijo que Tarantella era una colectiva que había durado ya mucho, porque en Tijuana las colectivas de mujeres no duraban tanto, yo pensé, claro que va a durar mucho porque somos amigas, entre nosotras no nos vamos a *hacer mierda*"[20] (Sol Ho, 2019).[21]

A pesar de la amistad y de los puntos de encuentro y desencuentro, los retos a que nos enfrentamos como colectiva estuvieron asociados a coyunturas fundamentales que rebasaron nuestra capacidad de acción. Desde el año 2016, una nueva generación de feministas apareció en Tijuana: la colectiva Menstruando en Casa, la colectiva Féminas, por mencionar algunas. Las urgencias y temáticas tratadas fueron en torno al cuerpo femenino, el aborto, la menstruación y, en menor medida, a casos de violencia.

Tarantella hablaba constantemente de estar contra las violencias machistas en la escena punk de la ciudad; incluso el último fanzine había sido dedicado a esa temática. Por ello esos retos se hicieron presentes, así como las tensiones, los acuerdos y el agotamiento. Se produjo en la colectiva un giro necesario, urgente, que dejó en suspenso el trabajo colectivo, pero no por ello lo dio por acabado.

Todas nosotras trabajamos nuestros feminismos siendo conscientes de que el punk rock en la frontera estaba asociado a una fuerte influencia del gringo; como anarquistas odiamos y amamos el límite fronterizo, pues éste nos situaba en una especie de "privilegio" que nos permitió conocer un punk rock crítico, pero criticable, desde nuestra posición en el "otro lado", al sur de un país explotador (Estados Unidos). Todas, de alguna manera, habíamos vivido un activismo con mujeres de la maquila, con prostitutas, con mujeres jóvenes, con migrantes. En el tiempo activo de Tarantella, antes de que se impusiera *la pausa*, nuestra amistad se afianzó con fines políticos, colectivos, de lucha con un fuerte toque afectivo entre nosotras y de cada una hacía sí misma. Aunque en este proceso también aparecieron tensiones que se intensificaron.

[20] *Hacer mierda*, es decir, a destruir.

[21] Plática informal a través del chat de Facebook, 3 de marzo de 2019.

## Tensiones en la coyuntura: pausa, continuidades y rupturas en el hacer colectiva

> Nosotras las mujeres tenemos una pesadilla […]
> Tememos ver cómo nos hemos fallado una a la otra.
> Tenemos miedo de ver cómo hemos incorporado los valores de nuestro opresor a nuestros corazones.
>
> Moraga (1988: 25).

Uno de los principales objetivos de este trabajo fue "lanzar la primera piedra" en lo relativo a las necesidades urgentes de los feminismos actuales, entre las que se encuentra pensar en las tensiones que generan pausas en nuestro actuar, ese "descolocarnos" por no saber qué hacer en los momentos de tensión que marcan una coyuntura en el hacer colectiva. Prefiero definir estos lapsos de variada duración como *pausas* que demarcan continuidades y rupturas necesarias. Tarantella dejó de trabajar como colectiva en 2018. Decidimos todas —en consonancia con el principio de no tomar ninguna decisión que afecte a cada una y al colectivo si no es en conjunto— dar fin a un ciclo, pero no a nuestros posicionamientos políticos.

Estoy segura de que aun cuando en la colectiva Tarantella dejamos de trabajar con ciertas estructuras, reconfiguramos otras, y seguiremos buscando momentos para "estar juntas" —momentos que necesitan pasar por procesos de deconstrucción y destrucción— y proseguiremos otras búsquedas casi siempre basadas en el amor que exploramos en las fronteras físicas y simbólicas que Tijuana significa, con el objetivo de acabar con el patriarcado y sus expresiones en la escena punk. Quienes fuimos parte de la colectiva Tarantella aún procuramos poner de manifiesto las injusticias contra las mujeres, para poder derribar los muros que coartan nuestra libertad.

En la frontera tijuanense, donde la cotidianidad de la ciudad nos recuerda que estamos inmersas en formas de violencia contra las mujeres que han sido normalizadas y exaltadas por el Estado, ¿qué significa ser una punk feminista? Por medio de nuestros encuentros, de nuestro "estar juntas" en la ciudad, develamos que nuestro posicionamiento nos exigía no ser ciegas a los siguientes hechos: la ciudad de la "perdición" fomenta y produce una imagen de las mujeres como meros objetos de placer, con sus prostíbulos; "la cuna del rock" normaliza abusos de índole física y sexual hacia las mujeres en las prácticas enmarcadas por sus escenarios musicales; en la ciudad permeada por el "sueño americano" las migrantes tienen la doble necesidad de protegerse apelando a sus derechos laborales (en la maquila) y de género (por cuanto siguen siendo víctimas de abusos y acosos sexuales). Nuestro trabajo colectivo nos obliga a voltear a ver esta realidad, pero sobre todo a cuestionarnos en la

escena punk tijuanense, donde nos encontramos, donde crecimos y militamos como feministas. No hay una respuesta estática, hay un proceso.

En el último año de vida de la colectiva aparecieron los escraches de mujeres que denunciaban violencias en diversos espacios laborales y artísticos de Tijuana. El término "escrache" viene literalmente de "rayar" o "arañar"; también se asocia a la técnica musical que se desarrolla al mover un disco de vinilo y al sonido que produce: es un ruido agudo que "rompe" y "daña" al propio disco. Desde los feminismos, el escrache ha sido retomado como una estrategia para hacer públicas denuncias en torno a cualquier injusticia social, principalmente a las asociadas con formas de violencia contra las mujeres. Esta metodología de acción es una manera de buscar justicia social; es una estrategia que hoy en día se apoya principalmente en las redes sociales, como Facebook o Twitter. Es una manera de hacer ruido ante el silencio de lo que se considera "armonioso".

Cuando el escrache apareció en Tijuana —específicamente para denunciar al integrante de una banda de *punk hardcore* que, en un *after party* (una fiesta después de una tocada), intentó abusar de una chica—, desde la colectiva apoyamos la denuncia. Este acontecimiento marcó el inicio de una coyuntura importante en la vida de Tarantella. Entiendo por coyuntura una respuesta política y de análisis a un periodo de inestabilidad, no por la contradicción que representa sino por la articulación y condensación de múltiples luchas y contradicciones (Grossberg, 2009). La coyuntura es lo que David Scott (2004) llama "un espacio problemático": plantea sus propias preguntas y demandas (citado en Grossberg, 2009). En la colectiva Tarantella nos percatamos de la necesidad de involucrarnos en este caso, postura que además contó con el aval de otras colectivas feministas consideradas "más jóvenes".

Este suceso marcó un cambio en la dinámica de la colectiva, y suscitó un diálogo problemático entre nosotras y con la escena (integrantes de bandas, otras colectivas, con nuestrxs amigxs, parejas, etcétera). El proceso de reflexionar y actuar juntas de las tarantellas volcó hacia "convertirnos en defensoras" (Sol Ho, 2019). Esta etapa trajo consigo la necesidad de reforzar nuestros posicionamientos políticos; fue un aprendizaje radical, de raíz. Estoy convencida de que abrió el camino a la comprensión de que cuanto más ricos sean nuestros esfuerzos, mientras más mapas construyamos y relacionemos, tanto más clara será nuestra percepción de la coyuntura y tanto más eficaz resultará el esfuerzo de imaginar sus posibles transformaciones (Grossberg, 2009).

Tres fueron los escraches que apoyamos. Primero fue la denuncia de una chica que se acercó a una de las integrantes de la colectiva a pedir apoyo, pues había sido víctima de abuso sexual por parte de un integrante de una banda de la ciudad; la colectiva decidió contactarla con una psicóloga y facilitarle apoyo legal para hacer la demanda. El segundo caso fue el de otra chi-

ca que se acercó a la colectiva para pedir respaldo en la denuncia que había hecho en una página feminista de la ciudad sobre un chico de una banda de *hard core* que en un *after party* había intentado abusar de ella sexualmente. Nos explicó que había logrado "escapar" de la casa donde se llevaba a cabo la fiesta. Nos convertimos en un vínculo de diálogo entre quienes apoyaban al chico y ponían en duda la denuncia de la chica. Nosotras apoyábamos a la chica. Incluso fuimos contactadas por el acusado que buscaba "justificar" su acto, sin negarlo. Del tercer caso hablaré más adelante.

En los mencionados escraches, la colectiva apoyó a las chicas de manera unánime. Expusimos públicamente los casos, y también a nuestra propia oposición en un conversatorio llevado a cabo en julio de 2017 en el centro de la ciudad, en una calle —el Pasaje Rodríguez— que ha sido utilizada como pasillo cultural en una muestra de *Fanzines independientes en la frontera*. Nuestra enunciación fue cuidadosa; no queríamos caer en el "chisme" sino evidenciar cómo en la escena musical punk de la ciudad las violencias hacia las mujeres existían y habían sido (siguen) normalizadas. En ese momento nuestro actuar como colectiva se fortaleció, pero nos enfrentamos de diversas maneras a críticas de quienes integran la misma escena. Nuestros "compas" (hombres y mujeres) cuestionaban nuestra posición; incluso hubo quienes nos declararon: "la nueva inquisición feminista". Comenzaron entonces a surgir desacuerdos entre nosotras, pues algunas ya evidenciaban conflictos con "amigos", "parejas", y en general con quienes nos rodean y están presentes en los escenarios cotidianos de nuestro actuar punk y feminista.

La necesidad imperiosa de una pausa en nuestro activismo se hizo presente a pesar de que ese mismo año (2017) habíamos hecho un fanzine sobre las violencias machistas en la escena punk. El tercer escrache fue mucho más fuerte: lo hizo un integrante varón de una banda fronteriza contra el baterista de otra banda de Tijuana bastante famosa (de *ska*-punk), baterista a quien acusaba de "acosador y violador". La acusación fue hecha en un concierto de corte político-artístico en otra ciudad del país. En la denuncia fue perceptible la indignación por el hecho de que la famosa banda de *ska*-punk de Tijuana hubiera tenido el poco tino de presentarse en un concierto así. El chico que hizo la acusación era parte de una banda cuya líder es una mujer tijuanense, amiga nuestra, quien acudió a nosotras para solicitar apoyo: a pesar de no haber efectuado ella la acusación, se la criminalizaba fuertemente, a ella y a su banda completa. Nuestra amiga apoyaba la denuncia de su compañero de banda, pues de alguna manera —aunque no eran "victimas" directas del acusado— lo conocían y sabían que era de cuestionarse su participación en dicho concierto. Nosotras sabíamos que no se contaba con pruebas suficientes para sostener la acusación.

Entonces el conflicto se hizo presente: no todas las integrantes de la colectiva estaban de acuerdo con sostener la denuncia, pero otras sí. Entonces

las conversaciones fueron largas para dirimir el dilema entre posicionarnos de manera individual (en lo relativo a apoyar o no la denuncia) o hacerlo de manera colectiva. Al final se optó por prescindir del posicionamiento colectivo. Sin embargo, y aunque quienes sostuvimos la denuncia recalcamos que lo hacíamos a título individual, los señalamientos que desacreditaban a la colectiva se hicieron oír con fuerza, desaprobando "todo" nuestro trabajo.

Hubo silencios que en realidad fueron el resultado de nuestra perplejidad y de nuestras emociones encontradas; no sabíamos cómo actuar frente a quienes nos acusaban de apoyar una denuncia "sin sustento". El acusado comenzó a contactar a algunas de nosotras, en un esfuerzo por "convencernos" de su inocencia. En la escena era poderoso y no sólo salió ileso sino también "glorificado" por algunos integrantes de la escena punk, ska y rockera de la ciudad. A pesar de seguir juntas, los conflictos internos minaron nuestra capacidad para definir hacia dónde iríamos como colectiva a partir del escarnio público.

A la sazón las tarantellas nos propusimos seguir trabajando y reformulando nuestro posicionamiento político. En el proceso que siguió, los conflictos internos terminaron socavando nuestra amistad; algunas pensábamos que era necesario redactar una carta que aclarara nuestra posición frente al caso, y, de alguna manera, seguir apoyando los escraches; mientras que otras insistían en reconfigurar nuestros objetivos como colectiva. Todas las opciones eran válidas y aún latía la posibilidad de seguir juntas. Aparecieron "acuerdos" que en lugar de protegernos resultaron ser más bien chalecos de fuerza a la acción espontánea que tanto nos animaba: había que someter a votación unánime acciones como participar en una tocada o marcha, o publicar en nuestra página de internet cualquier pronunciamiento sobre un "escrache", etcétera. Todo esto terminó desgastándonos. De manera personal, este proceso me enfrentó al hecho de que las marchas, los talleres, los fanzines y las tocadas que habíamos realizado, ya no eran suficientes para mantenernos juntas.

Definitivamente algo está revolucionando a una nueva generación de feminismos en México, y al mundo, y nosotras también lo estamos procesando. La llamada "era digital" aparece como una herramienta que permite a las mujeres "decir" a través de las redes sociales lo antes no dicho y hacerlo público con alcances que las instituciones no pueden controlar (Rovira, 2018). La posibilidad de ponerle identidad a la violencia se hace presente; y ante ello nosotras nos quedamos sin herramientas de acción, lo cual nos ha llevado a reflexionar profundamente en torno a nuestro actuar. Pero sobre todo nuestros afectos fueron minados por el patriarcado, el cual atraviesa la escena punk, nuestras relaciones sociales y nuestras relaciones políticas. Sin duda, ello amerita escritos más extensos... ¿nuevos forcejeos con los ángeles, forcejeos tan caros a las reflexiones de este libro?

## Epílogo… la amistad como política

> Por años hemos soportado tu manera de tratarnos, por años se ha visto normal tus locuras, tus insultos, tus violencias, somos las locas, las histéricas, las salvajes […] y nosotras no dejaremos la noche, y nosotras no dejaremos la calle, y nosotras no nos vamos, y nosotras nos quedamos…[22]
>
> Las Navajas

Quiero concluir este texto declarando que este epílogo no es un final sino más bien una reflexión que se pone *en pausa* para procesar lo acontecido (mi experiencia) con las tarantellas, para sentir las emociones y las afectaciones que dicha experiencia nos ha dejado a todas. Estoy convencida de que las coyunturas y los momentos de tensión permiten repensar caminos y posibilidades de ser. Para mí, un camino para retomar nuestro *hacer colectiva* es *la amistad como política*.

Como ya lo mencioné, actualmente la colectiva está en pausa; todas decidimos dejar de trabajar juntas para reflexionar acerca de cómo reencontrarnos. Todas las integrantes sabemos que es necesario este tiempo-espacio entre nosotras. Ninguna claudicó en el activismo, todas seguimos trabajando desde nuestras trincheras, algunas todavía juntas, otras no. Para reconfigurarnos nos seguimos pensando, seguimos hablando entre nosotras y creando formas de cuestionar esta realidad patriarcal que nos *chinga*. Este texto es una invitación a reflexionar dirigida a nosotras y a otras colectivas feministas, por cuanto aborda una experiencia que deja ver las afectaciones y las urgencias de construir feminismos amorosos y políticos.

La pausa ha sido un motor para deconstruirnos. Como colectiva apoyamos los tres escraches mencionados, con todas las fracturas emocionales que eso pudo significar para nosotras. Debo aclarar, por si acaso se entiende mal, que la pausa *no se debió al escrache en sí* —en realidad festejamos esta estrategia feminista; pensamos que es afortunada en un contexto de violencia tan fuerte como el que vive México, y sobre todo en el contexto de violencia contra las mujeres que ha sido normalizado en la frontera tijuanense— sino a lo que enfrentamos emocionalmente por el desgaste de justificar cada "yo sí te creo", no sólo con la escena sino incluso entre nosotras,

[22] Las Navajas (2018), fragmento de la canción "Machitos", disco *For Culeros Only*. Grabación independiente. Esta canción es de mi autoría cuando por entonces era bajista de la banda, y con arreglos de Dementia Sinner, vocalista y guitarrista. Véase en <https://www.youtube.com/watch?v=poqdlkVtv5w>, última visita el 3 de junio de 2019.

con nuestras relaciones fuera de la colectiva pero que sin duda la afectan en sus dinámicas. La pausa fue más bien el resultado de los acuerdos tácitos —producto del patriarcado— que han sido construidos e instituidos —naturalizados en algunos casos— en las relaciones sociales en Tijuana (y las relaciones de poder en el punk local no son una excepción), en todo nuestro país… en el mundo.

Para la colectiva Tarantella, el problema en realidad fue tener que enfrentarnos en la frontera a un escenario de punk rock notoriamente incapaz de cuestionar sus machismos, por lo que sigue perpetuando actos de violencia normalizados, muchos de los cuales han sido protagonizados por nuestros "amigos o compas". Los espacios de rock y de punk rock de la ciudad siguen siendo un reflejo de los imaginarios y representaciones que se han fomentado y construido en relación con las mujeres en Tijuana. Cuando una mujer es violentada, ella es la culpable, y quienes la apoyan son —somos— unas "exageradas".

Las mujeres de Tijuana —estén en las calles o en espacios de trabajo, estén ejerciendo su sexualidad libremente o bien siendo protagonistas en el punk rock— son asociadas a objetos que pueden ser usados por y para los hombres. No es casualidad que en nuestras trayectorias como feministas, dentro y fuera de Tarantella, todas hayamos trabajado en Tijuana con mujeres violentadas en las maquiladoras (acosos y abusos laborales y sexuales) y con prostitutas (comúnmente violentadas y con poco apoyo para atender su salud sexual), a la vez que luchábamos por la legalización del aborto en el estado y para que dejara de criminalizarse a jóvenes víctimas de una ausencia de educación sexual; y hemos trabajado con mujeres migrantes que sufrían todos esos mismos males en la frontera. En la ciudad de la perdición, de la fiesta y de la oportunidad, las mujeres experimentan y sobreviven a todo ello. De ahí que en la escena musical tampoco el punk esté exento de ser un campo de batalla para nosotras.

Las pausas en los procesos de trabajo de las colectivas son necesarias; pero tales pausas no pueden quedarse en la nada; son de lo más útiles para hacer un recuento que nos permita seguir re-construyendo "juntas" de manera política. Considero que "el análisis coyuntural también nos obliga a mirar el equilibrio entre las fuerzas específicas que están alrededor de la misma coyuntura, de la tensión" (Grossberg, 2016). Los casos de violencia de los escraches que atendimos nos recordaron que el patriarcado atraviesa la escena de formas sigilosas, silenciadas por los mismos "vatos" (hombres); nos recordaron que no sólo las trabajadoras de la maquila o las trabajadoras sexuales son violentadas; nos recordaron con fuerza que también en el punk rock y en los espacios que habíamos considerado medianamente seguros, el machismo persiste, y por eso nosotras estábamos ahí.

Conforme a ello se nos obliga a replantear el origen de nuestro actuar colectivo. Mi propuesta está asociada con la amistad como política. Para ello retomo los apuntes de Eda Gaviola (2018), que inspirada en su amistad con Margarita Pisano, nos recuerda la necesidad en los feminismos de replantear la amistad, principalmente dejando de lado las envidias entre mujeres; Eda nos invita a "mantener presente que es necesario trabajarlas, desmenuzarlas y estar atentas para que no vuelvan a aparecer como parte del mandato histórico de la enemistad entre mujeres y la misoginia internalizada" (2018: 10).

La amistad como política entre mujeres es una invitación a construir complicidades, a no olvidar que cuando estamos juntas es porque

> tenemos proyectos comunes […] y un reconocimiento profundo a la otra, a sus saberes y autorías, para poder lograr el aprendizaje recíproco. Pero también a partir de un entramado de ideas comunes, un análisis crítico y compartido de la realidad y de las experiencias históricas de las mujeres, capaces de fluir y trascender en el acto que va de lo personal hasta lo político (Gaviola, 2018: 13).

Estoy segura de que el motor del trabajo de la colectiva Tarantella, y de otras colectivas de mujeres jóvenes en Tijuana,[23] no es otro que la amistad, una amistad personal y política que busca cumplir proyectos comunes, pero que necesita estar revaluándose constantemente. La amistad a que invito entraña la emoción y el afecto que, aunque amedrentado, sobrevive en nuestro actuar político a partir de la reflexión que suscitan en nosotras una realidad que se transforma y un patriarcado que se manifiesta en múltiples actos disfrazados de "ignorancia". Coincido con Teresa Langle de Paz:

> Lo que propongo es trabajar desde y con la inmensidad y la elusividad de las experiencias emocionales tal y como son: dinámicas, ambiguas, potencia pura. El concepto de la emoción feminista condensa precisamente esas tres características de las experiencias afectivo-emocionales del género: dinamismo, potencialidad y ambigüedad polisémica. Como tal este concepto sirve para capturar, nombrar la potencia como capacidad de "agencia" realizada y originaria a la vez; la ambigüedad como subversión y no aceptación, ámbito de la polisemia y del matiz; el dinamismo como libertad y *potencia-de-ser*. *Y todo ello como (Ultra) feminismo* (2018: 36).

Considero que "en la actualidad, tanto el pensamiento como el activismo feminista tiene la oportunidad histórica de reincorporar la emocionalidad a sus postulados, pues se ha producido una revalorización de las emociones"

[23] Como la colectiva Féminas o la colectiva Menstruando en Casa, que actualmente militan en la ciudad.

(Langle de Paz, 2018: 30) que nos permite repensar cómo orientar una mejora de nuestro actuar, de nuestras metodologías y que evitemos la banalización de las mismas. Es necesario que los feminismos actuales no olviden su historia y su contexto. Es preciso estar atentas y juntas pues "casi nada escapa a las trampas del patriarcado, ni siquiera los feminismos, se necesitan constantemente nuevas herramientas conceptuales para la acción" (Langle de Paz, 2018: 31).

Por ello la colectiva Tarantella se presenta como una inspiración, pero también como una invitación a repensar las ausencias, las coyunturas, las tensiones que nos permitan avanzar en los feminismos, en el contexto fronterizo de Tijuana. Tarantella es un buen motivo para recordar que los feminismos existen y resisten a las presiones contextuales. En la frontera, las migrantes, las trabajadoras de las maquilas y las prostitutas son nuestra inspiración de lucha; y también las violencias que experimentan cotidianamente. Incluso las violencias que tienen lugar en las escenas rockeras y punks y nos impulsan a voltear a verlas de manera colectiva, sin negar nuestras emociones y afectividades políticas. La amistad como política nos salva, y también nos permite reconocernos.

El *hacer colectiva* de las mujeres en la frontera sigue siendo necesario. En el caso de las tarantellas, nos sabemos amigas, afectadas la una por la otra, por el punk, por la frontera y por el patriarcado. No dejamos de sentir la urgencia de seguir luchando y actuando desde nuestras trincheras, con nuestros encuentros y también con nuestros desencuentros, pero sobre todo nos queda el reto de enfrentar y no repetir —y caer en— las recetas y trampas del patriarcado.

## BIBLIOGRAFÍA

Alcaraz García, Janet Gabriela, y Marlene Solís (2018), "Feminismos en la frontera norte de México. Un análisis desde la interseccionalidad y las identidades complejas", en *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, núm. 4, 15 de enero, pp. 1-36.

Castro, Luis Carlos (2018), "La acción colectiva feminista, ¿de la lucha de clases a la lucha de géneros? Aportes para la comprensión práctica de los movimientos sociales: el caso 'Ni Una Menos'", en *Ciencia Política*, vol. 13, núm. 26, pp. 19-61.

Colectiva Tarantella (2015a), *Tarantella Zine I*, elaboración independiente, México.

_____ (2015b), *La construcción de "ser mujer". Tarantella Zine II*, elaboración independiente, México.

_____ (2015c), *Contra las violencias machistas. Tarantella Zine III*, elaboración independiente, México.

Félix Berumen, Humberto (2003), *Tijuana la horrible. Entre la historia y el mito*, Colegio de la Frontera Norte y Libros Península, México.

García, Nagore (2013), *Des(armando) la escena. Narrativas de género y punk*, Master Oficial de Estudios de Mujeres, Género y Ciudadanía, Instituto Universitario de Estudios de Mujeres y Género-Universidad de Granada / Universidad Autónoma de Madrid, Granada / Madrid, recuperado el 18 de junio de 2019, de <https://arainfo.org/desarmando-la-escena-narrativas-de-genero-y-punk/>.

Garzón Martínez, María Teresa (2018), "Defender Fantasía: hacia un modelo de crítica cultural feminista", en *Revista Ístmica*, núm. 22, julio-diciembre, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Costa Rica, pp. 79-99.

Gaviola, Eda (2018), "Apuntes sobre la amistad política entre mujeres", en *A nuestras amigas. Sobre la amistad política entre mujeres*, Pensarés Cartonera, Buenos Aires, pp. 5-30, recuperado el 15 de junio de 2019, de <https://issuu.com/pensarecartoneras/docs/a_nuestras_amigas>.

Gordon, Kim (2015), *La chica del grupo*, Contra, Barcelona.

Grosfoguel, Ramón (2013), "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", en *Tabula Rasa*, núm. 19, pp. 31-56.

Grossberg, Lawrence (2016), "Los estudios culturales como contextualismo radical", en *Intervenciones en estudios culturales*, vol. 2, núm. 3, pp. 33-44, recuperado el 15 de junio de 2019, de <https://intervencioneseecc.files.wordpress.com/2017/01/n3_art02_grossberg.pdf>.

Grossberg, Lawrence (2009), "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, pp. 13-48.

Harding, Sandra (1998), "¿Existe un método feminista?", en *Debate en torno a una metodología feminista*, Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Xochimilco, México, pp. 9-34.

Hualde, Alfredo, y Alejandro Mercado Celis (1996), "Al sur de California, industrialización sin empresarios", en *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo, Redes y Regiones: Una Nueva Configuración,* año 2, núm. 3, pp. 55-82.

Langle de Paz, Teresa (2018), *La urgencia de vivir. Teoría feminista de las emociones*, UAM-Iztapalapa, Antrophos, México.

Lebon, Nathalie, y Elizabeth Maier (2006), *De lo privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, Asociación

de Estudios Latinoamericanos / Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer / Siglo XXI, México.

Lorde, Audré (1988), "Las herramientas del amo, nunca desarmarán la casa del amo", en Cherry Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ismo, San Francisco, pp. 89-93.

Malott, Curry, y Magos Peña (2004), *Punk Rockers Revolutions: A Pedagogy of Race, Class, and Gender*, Peter Lang, Nueva York.

Monárrez, Julia (2000), "La cultura del feminicidio en Ciudad Juárez, 1993-1999", en *Frontera Norte*, vol. 12, núm. 23, Colegio de la Frontera Norte, pp. 87-117.

Moraga, Cherry (1988), "La güera", en Cherry Moraga y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Ismo, San Francisco, pp. 19-30.

Ortiz Villacorta, Mario (2004a), *Breve historia de Tijuana 1*, Ilesa, col. Minilibros, México.

_____ (2004b), *Breve historia de Tijuana 2*, Ilesa, col. Minilibros, México.

_____ (2004c), *Breve historia de Tijuana 3*, Ilesa, col. Minilibros, México.

Pellertier, Johanne, y Francis Murshison (2004), "Maquiladora en Tijuana. Casa de la Mujer-Factor X", en *Iniciativa Pan-americana de Ciclismo Social*, 17 de marzo, recuperado el 4 de marzo de 2019, de <http://cycloamerica.net/article/010bsp.htm>.

Rocha, Luiza (2016), "La Hoguera. Cuerpa, disidencia lesbofeminista y descolonización", en Mónica Cejas (coord.), *Feminismo, cultura y política. Prácticas irreverentes*, UAM-Xochimilco / Itaca, México, pp. 167-188.

Rovira, Guiomar (2018), "El devenir feminista de la acción colectiva: las redes digitales y la política de prefiguración de las multitudes conectadas", en *Teknocultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales*, vol. 15, núm. 2, pp. 223-240.

Scribano, Adrián, y Angélica de Sena (2009), "Construcción de conocimiento latinoamericano: algunas reflexiones desde la autoetnografía como estrategia de investigación", en *Revista Moebio*, núm. 34, marzo, pp. 1-15, recuperado el 18 de junio de 2019, de <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717554X2009000100001&lng=en&nrm=iso&tlng=en>.

Taylor, D. Lawrence (2003), "Los orígenes de la industria maquiladora en México", en *Comercio Exterior*, vol. 53, núm. 11, noviembre, pp. 1047-1056.

Valenzuela, José Manuel (1999), "Caminos del mal: avatares del rock tijuanense. Introducción", en José Manuel Valenzuela y Gloria González (comps.), *Oye cómo va. Recuento del rock tijuanense*, Centro Cultural Ti-

juana / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Mexicano de la Juventud, México.
Veloz, Arely (2010), "Mujeres purépechas en las maquiladoras de Tijuana: entre la flexibilidad y significación del trabajo", en *Frontera Norte*, vol. 22, núm. 44, julio-diciembre, pp. 211-236.
Viera, Merarit (2015), *Jóvenes excéntricas: cuerpo, mujer y rock en Tijuana*, Universidad Nacional Autónoma de México / Abismos, México.
Wrigth, W. Melissa (2007), "El lucro, la democracia y la mujer pública: estableciendo las conexiones", en Julia Estela Monárrez Fragoso y María Socorro Tabuenca Córdoba (coords.), *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México*, Colegio de la Frontera Norte / Miguel Ángel de Porrúa, México, pp. 49-81.

## Entrevistas y eventos

Archiva Lavanda (2018), "Entrevista Vaginas Suicidas 2018 - Archiva Lavanda", 13 de febrero, en <https://youtu.be/FPYJQEjUtmY>, última visita el 28 de mayo de 2019.
Centro de Documentación sobre el Zapatismo (2007), "Con la colectiva feminista, Tijuana. Palabras de la Comandanta Susana", en *Centro de Documentación sobre el Zapatismo,* recuperado el 8 de mayo de 2019, de <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=845>.
Las Navajas (2018), "Machitos", 19 de julio, en <https://www.youtube.com/watch?v=poqdlkVtv5w>, última visita el 3 de junio de 2019.
Ladyfest Tijuana (2008), *Grassroots Feminism Transnational Archives, Resources and Communities*, 13 al 15 de junio, recuperado el 28 de mayo de 2019, de <https://www.grassrootsfeminism.net/cms/node/128>.
*Nación* (2015), "Campaña Tijuana Coqueta promoverá turismo sexual", en *e-consulta.com*, 26 de octubre, recuperado el 28 de mayo de 2019, de <https://www.e-consulta.com/nota/2015-10-26/nacion/campana-tijuana-coqueta-promovera-turismo-sexual>.

## Conversaciones personales vía *Facebook*

Carmen Valadez, realizada el 4 de marzo de 2019.
Inés Castillo, realizada el 4 de marzo de 2019.
Sol Ho, realizada el 3 de marzo de 2019.

# LA TIJUANA COMO CONTEXTO DE MUJERES *BORDERLANDS*

*Alethia Montalvo González*[*]

Para sobrevivir en las *Borderlands* debes vivir sin
fronteras, ser cruce de camino.
Gloria Anzaldúa (1987: 262)

## Introducción

En este capítulo me propongo reflexionar, a partir de una perspectiva feminista situada e interseccional, sobre la condición fronteriza de las mujeres mediante la articulación de sus experiencias migratorias, de género y religión en Tijuana, pues soy hija de madre y padre pentecostales y me educaron en ese sistema de creencias; además, mi familia y yo somos migrantes. Dejamos nuestra ciudad de origen porque necesitábamos sobrevivir en un contexto afectado por la devaluación del peso mexicano en la década de los noventa y por las nuevas lógicas neoliberales trazadas por el Tratado del Libre Comercio. Así, movidos por cuestiones económicas, perseguimos el "sueño americano", dejando atrás a nuestra familia y amistades. En el camino se decidió que lo mejor era quedarse en la ciudad de Tijuana, a la que al principio veíamos sólo como un lugar de paso, siempre en espera de volver a nuestro anhelado terruño, abandonado para conseguir mejores condiciones de existencia. Con el tiempo mi familia y yo nos acostumbramos a vivir en las intersecciones, en el *in-between* y choque entre dos —diversas— culturas, las cuales componen una unidad ecléctica y de intercambio, pero no por ello menos violenta.

La frontera puede tener diversas lecturas si se la observa con detenimiento. En muchas ocasiones, como en mi caso, la frontera puede verse como un obstáculo, como un referente simbólico que te recuerda que vives en los márgenes, sobre todo cuando existe un muro que es un recordatorio de tu condición como "esa otra diferente" a quien se le impide el paso y el derecho de moverse "al otro lado".

[*] Es socióloga, maestra en Estudios de la Mujer por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Actualmente es docente en la Universidad Autónoma de Baja California y colabora en diferentes proyectos de intervención feminista.

Esa sensación se refuerza si además eres consciente de las barreras institucionales y geopolíticas que confluyen en el proceso de obtención de una visa, ese dispositivo institucional de control que superas una vez que franqueas las fronteras administrativas y jurídicas que implica. Los límites territoriales tienen fuertes implicaciones simbólicas, sociales y económicas para las personas que vivimos en la frontera norte del país. En mi caso y el de mi familia, por cuestiones económicas y jurídicas, no reuníamos la documentación necesaria, ni las cuotas económicas para conseguir ser sujetos "transfronterizos" y transitar entre ambas realidades nacionales y culturales.

Además, visto desde otro ángulo de análisis, este escrito puede ser leído como un ejercicio de coherencia con la praxis y la crítica cultural feminista; en él se entreteje lo analítico con algunos trazos de mi propia biografía como mujer, migrante, feminista y apóstata del discurso evangélico religioso. Es una escritura que no tiene miedo a mostrarse visceral y subjetiva; en ella recupero mi propia voz y, en consecuencia, las fuentes que me motivaron a sumergirme en el universo simbólico y material de las mujeres evangélicas que habitamos un territorio fronterizo como Tijuana. Como menciona la filósofa Ana María Bach (2010) en relación con la experiencia de quien escribe:

> Interpreto que el silencio acerca de sus vidas [autoras y escritoras], el solo dato de la fecha de nacimiento, grado académico obtenido y obra escrita, indica que, aunque hayan devenido feministas, las autoras no otorgan un lugar central a la experiencia ni toman explícitamente como referencia la suya propia. No nos ofrecen trazos de su vida, tal vez arraigadas en el supuesto de varias corrientes en uso que sostienen que lo importante no son las personas sino sus ideas. De esta manera, aunque afirmen que es importante el contexto, no declaran de sí mismas su propia historia por no considerarla relevante, en una suerte de contradicción interna del feminismo (Bach, 2010: 15).

Este capítulo también es una declaración de resistencia, un intento de politizar y hacer inteligible mi propia experiencia en el contexto de análisis que aquí se presenta; es una apuesta por un feminismo fronterizo que plantee desafíos e interrogantes a la epistemología y a la metodología existentes, por un feminismo que tome en cuenta el *sentir-pensar fronterizo*[1]

[1] Quiero aclarar que *sentir-pensar* es una construcción teórica metodológica presente en los feminismos indígenas y comunitarios (Marcos, 2013). Sylvia Marcos, por ejemplo, nos habla de un sentir-pensar. Para este capítulo se retoma el *sentir-pensar* al que apunta Paola Contreras (2018) para hablar de un feminismo fronterizo. En ese sentido, y como bien apunta Juan López en relación con los procesos de conocer, saber, ser y estar en el mundo de los pueblos originarios, este concepto resalta un sentí-pensar que "reivindica un corazón pensante

(Contreras, 2018) de las mujeres religiosas que se encuentran dentro de un territorio fronterizo. Mi colaboración ahonda pues en lo que Lawrence Grossberg llama la "relevancia visceral" en la producción del conocimiento (2009: 26).

Como bien afirma Paola Contreras, quien retoma a las feministas chicanas al hablar de una epistemología y un *sentir-pensar* feminista fronterizo:

> Desde esta articulación [de experiencias raciales, de clase, migratorias], se comienzan a forjar mecanismos de agencia y resistencia para no olvidar, ni ser olvidadas, por resignificar el pasado con el presente. Dualidad que le permite [al nuevx sujetx mestizx: migrante, fronterizx e híbridx] reescribir su corporalidad migrante desde el movimiento transnacional y fronterizo. […] Así es como irrumpen sujetxs políticxs con identidades múltiples que se (re)construyen en la *diáspora/frontera*; escenario que conforma —o permitiría conformar— una teoría feminista de la subjetividad racial y social que se auto-representa a través de la conciencia de estx nuevx mestizx: migrante, fronterizx e hibridx (Contreras, 2018).

La idea de frontera que propongo para este escrito sigue la línea de las feministas *borderlans*;[2] para ellas la frontera irrumpe como "un lugar vago e indeterminado creado por el residuo emocional de un límite antinatural, un estado constante de transición, lo cual supone cambiar los cánones/primas con los que se analiza o comprende una determinada realidad" (Contreras, 2018). Un feminismo consciente de las relaciones sociales internacionales de poder (Brah, 2004), de alianzas globales. Un quehacer coral y dialógico que nos invite a traspasar las fronteras, que apueste a lo plural, a una relectura a nivel cultural que tome en cuenta los aportes y las reflexiones de las propias mujeres que se adscriben a un marco discursivo religioso y fronterizo, pero que al mismo tiempo refleje las contradicciones, las situaciones *border* que surgen de las experiencias cruzadas, la interacción y el cruce de diferentes sistemas y relaciones de dominación cambiantes y contextuales.

---

y un pensamiento latente, corazonado, que nos recuerda que vivimos y somos un todo con partes que tenemos que hilvanar" (López Intzín, citado en Marcos *et al.*, 2013: 20).

[2] Con feministas *borderlands* me refiero al pensamiento de autoras como Gloria Anzaldúa, Norma Alarcón y Cherrie Moraga (1988), quienes han reflexionado en torno a la condición fronteriza a partir de sus experiencias políticas dentro del movimiento chicano de los setenta y retomando sus vivencias como mujeres de origen mexicano en Estados Unidos, las historias de su migración, así como de sus divergencias políticas feministas. En ese sentido, Paola Contreras, cuando nos habla de feminismos *borderlans,* retoma los aportes epistémicos de las autoras mencionadas para crear herramientas de análisis feminista que nos inviten a pensar problemáticas globales como la feminidad de la pobreza y la migración de las mujeres en el marco de un poder patriarcal, capitalista y colonial que opera a nivel global y transnacional.

Asimismo, recupero los esfuerzos teóricos y conceptuales de los estudios culturales de la mano de quienes participan en este libro y emplean de forma estratégica los aportes conceptuales y metodológicos de autores como Stuart Hall (2011) y Lawrence Grossberg (2017), los cuales son revisados pero desde una lectura feminista. De modo que en este esbozo sobre la frontera, la cultura realmente importa, pero sobre todo las manifestaciones culturales relacionadas con los procesos de subjetivación de mujeres de diferentes condiciones sociales y con una cercanía importante al tema de lo espiritual en la frontera norte de México.

Parto de la idea de que los eventos sociales son construidos como experiencia. La subjetividad resulta entonces una realización discursiva práctica donde las diferentes posiciones que ocupamos en la estructura social median dicho proceso y nuestra visión sobre lo que entendemos por frontera (Vila, 2006: 258). Para fines operativos de análisis, entiendo por frontera un ámbito que provee material narrativo a partir de las vivencias que se tienen de ella (Vila, 2006: 378). Su abordaje implica, en esta propuesta, la relación existente entre las posiciones de género y eventos sociales como la migración y la conversión religiosa —determinantes que afectan la experiencia que se tiene sobre la frontera y viceversa—, y el contexto fronterizo, lo que posibilita y afecta cada una de estas relaciones de poder.

También reviso algunos de los ejes discursivos con que se trata de feminizar a la ciudad fronteriza y a las mujeres que la habitamos, así como el papel de las iglesias evangélicas que procuran llevar a cabo dicho propósito. El trabajo medular y analítico se encuentra en una autoetnografía en la que retomo mi propia experiencia en torno a los desplazamientos e imbricaciones con múltiples fronteras, como las relativas al género, al itinerario migratorio, a las trayectorias religiosas y a las variedades del sentir-pensar las fronteras, pues dichas divisiones se viven desde un cuerpo.[3]

[3] En este escrito también abarqué las relaciones entre la experiencia migratoria y la identidad religiosa protestante dentro de un contexto cultural fronterizo, aspectos que no logran precisamente compaginarse con la agenda política feminista, eurocéntrica, liberal y aparentemente "secularizada", que sospecha y rechaza cualquier forma de existencia, resistencia y transformación impulsadas desde las lógicas institucionales religiosas.

## Repensar la frontera desde una perspectiva localizada e interseccional

La teoría crítica feminista ha creado sus propias herramientas de análisis para comprender y analizar las variantes históricas y contextuales que intervienen en los procesos de subjetivación y producción del género; un ejemplo de ello es la perspectiva teórico-metodológica y política de la "interseccionalidad". Sus aportes epistémicos se pueden rastrear en el *black feminism* y en la crítica hecha por las mujeres chicanas al feminismo hegemónico y heterosexual, así como en las perspectivas teóricas y metodológicas de los movimientos populares feministas de América Latina.

El *black feminism* retoma la lucha antiesclavista y la fuerza contestataria frente a la hegemonía blanca, heterosexual y protestante estadounidense, lucha de la que es un paradigma Sojourner Truth (1851, citada en Crenshaw, 1989); esta perspectiva es desarrollada por activistas afroamericanas como Audre Lorde y Barbara Smith, del Combahee River Collective (1974-1980), así como mujeres estadounidenses de origen mexicano, como Gloria Anzaldúa (1987) y Cherrie Moraga (1988), y académicas y activistas afroamericanas como Kimberlé Crenshaw (1989), Patricia Hill Collins (2000 [1990]) y Angela Davis (2004 [1981]), quienes destacan la articulación de opresiones experimentadas por mujeres racializadas, mismas que además no cumplen con los estándares del sujeto cognoscente, blanco y heterosexual presente en el pensamiento liberal eurocentrado.

En contraste con la perspectiva teórica, metodológica y política que nace en países anglosajones y europeos, el enfoque interseccional desde *Abya Yala* es usado de manera práctica para reivindicar luchas y movilizaciones específicas, por lo que es importante articularlo con otros criterios de poder y con identidades como la clase social y la adscripción espiritual y religiosa (Marcos, 2017; Aquino y Támez, 1998).

Asimismo, es necesario reconocer que en esta perspectiva interseccional existen bases conceptuales teóricas y metodológicas de las epistemologías feministas del sur global que logran dar un paso más allá, buscando contextualizar las vivencias de las mujeres de acuerdo con las diversas posiciones que éstas tienen en diferentes estructuras de poder. Podríamos definir esta crítica al conocimiento feminista institucional como un esfuerzo analítico por contextualizar y partir de los propios significados que las mujeres atribuyen a los sistemas de dominación donde se encuentran inmersas; dicho esfuerzo es una forma de repensar desde otros lugares la propuesta del contextualismo radical (Cejas, en la introducción de este libro), pero desde un enfoque que dé cuenta de las experiencias situadas, de los sentires y pensares de nosotras en torno a las relaciones de poder y las situaciones de opre-

sión. Un pensamiento que rescate las historias encarnadas, las diversas localizaciones, la diversidad de mujeres y la multiplicidad de cada una de nosotras (Braidotti, 2004: 223).

Retomar y operacionalizar la herramienta heurística de la interseccionalidad me permite, por un lado, retomar la crítica de los feminismos de color, chicanos y teológicos (Marcos, 2017; Aquino y Támez, 1998) y del sur global para desafiar los presuntos universales de la experiencia de género. Sin embargo, la capacidad crítica y analítica del concepto de interseccionalidad se encuentra en la manera como se relacionan las ubicaciones de las personas en diferentes estructuras de poder, y en la comprensión de que estas posiciones no son fijas sino que se mueven configurando y reconfigurando las vivencias que se tienen desde la clase, la etnia, la sexualidad, la edad, el género y la adscripción espiritual. En otras palabras, dicha capacidad reside en la indagación de cómo se afectan y significan estas determinadas posiciones, las cuales refieren a una multilocalización de las y los sujetos históricos. Como bien señala Mara Viveros (2016) al citar a Candance West y Sarah Fentersmaker, el objetivo es el siguiente:

> Aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza y en diferentes configuraciones históricas que forman lo que Candance West y Sarah Fentersmaker llaman "realizaciones situadas", es decir, contextos en los cuales las interacciones de las categorías de raza, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado. Estos contextos permiten dar cuenta no sólo de las relaciones sociales en cuestión, sino también de las posibilidades que tienen los agentes sociales de extender o reducir una faceta particular de su identidad, de la cual deben dar cuenta en un contexto determinado (Viveros, 2016: 12).

Si bien muchos de los esfuerzos analíticos y empíricos basados en la perspectiva interseccional se han realizado desde la articulación de relaciones de poder como la clase, la raza, la etnia, el género y la sexualidad, para este ejercicio analítico parto de la experiencia concreta de la movilidad territorial, los cambios abruptos en los roles de género, la identificación con determinados valores de clase y la conversión religiosa como sucesos que reconfiguran y afectan las nociones que las mujeres tienen sobre una ciudad fronteriza y urbanizada como Tijuana, y considero asimismo cómo esta entidad fronteriza también es significada y resignifica bajo determinantes estructurales de dominación, como la feminidad, la cual se construye bajo determinantes de clase, de raza y de un sistema moral religioso.

A continuación me centraré en las imbricaciones que tiene la dimensión religiosa evangélica, un sistema de creencias alterna a la hegemonía católica y su relación con las mujeres y sus experiencias migratorias, rescatando

otra lectura y experiencia del contexto fronterizo tijuanense. En ese sentido, propongo identificar la articulación de los factores que operan en un contexto contradictorio, ubicados alrededor de las manifestaciones discursivas que promueven relaciones de género específicas, especialmente las representaciones hegemónicas de feminidad. En otras palabras: "un campo en el que interactúan múltiples dimensiones entrelazadas que redefinen el contexto" (Grossberg, 2017: 32).

## Tijuana la "horrible",[4] Tijuana la "innovadora", Tía Juana, Mariguana, Tijuana la cosmopolita, Tijuana para Cristo, Tijuana, la que debe ser reformada…

> Tijuana es el proyecto caído de la posmodernidad.
>
> Heriberto Yépez (2006)

> Una mujer-*border* se parece a la muerte y deambula con una mano unida a un revólver. El hombre-jeringa emprende un vuelo fallido en medio de la serpiente metálica. Los transparentes y los ciertos. Los punzantes. El primer y el tercer mundo. La frontera. El infierno. La otra parte del otro lado. El otro lado del otro lado. El Este lado del Otro lado. El mundo feliz del desengaño. *This is Tijuana.* […] El garaje de San Diego. El mar dividido riendo furiosamente entre las olas. Entre Las Solas. La grisura. La paradoja. This is Tijuana. […] La Tía Juana, Tihuana, Tiuana, Teguana, Tiwana, Tijuana, Ticuan, Tj, Tijuas, puedes llamarla como quieras porque Tijuana al igual que toda palabra no significa nada, y significa: "Junto al mar".
>
> Sayak Valencia (2016)

Tijuana es una entidad que debe su crecimiento poblacional a los flujos migratorios internos e internacionales. Desde los comienzos de su vida urbana, a finales del siglo xix, la mancha urbana se ha expandido sustancialmente. Como afirma Marlene Solís: "El crecimiento acelerado de la población es

[4] Aquí retomo el título del libro de Humberto Félix Berumen, *Tijuana la horrible. Entre la historia y el mito* (2003).

otro proceso que ha determinado el carácter inacabado y transitorio de las ciudades de la frontera. Se trata de ciudades jóvenes que aún no terminan de construirse una identidad y que se encuentran expuestas a incesantes procesos de cambio" (Solís, 2011: 539).

De los cinco municipios que conforman el estado de Baja California, Tijuana es la ciudad con mayor número de habitantes: representa 49.43 % de la población total. Según los datos arrojados por el último censo de población y vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi, 2010), la ciudad cuenta con 1 559 693 millones de habitantes, superando con creces a la población registrada en Mexicali, la capital, con 601 930 habitantes.

Después de que se trazaran las actuales delimitaciones territoriales entre México y Estados Unidos,[5] el crecimiento demográfico de la ciudad estuvo asociado al desarrollo económico y social del vecino estado de California. Fue en esa fase de crecimiento que el mercado del turismo se focalizó en las y los *healtheseekers*, turistas extranjeros que buscaban en tierras exóticas mexicanas las propiedades curativas de un clima cálido y las bondades de las aguas termales presentes en el pequeño territorio fronterizo mexicano (Beltrán, 2012: 46).

Posiblemente a los primeros turistas que visitaron aquel desolado paraje de Tijuana, a finales del siglo XIX, les provocaba curiosidad conocer a ese "otra y otro diferentes", exóticos y exóticas y salvajes. Esos estereotipos con los que se tratará de aludir a la condición de lo "mexicano" fronterizo y que después se emplearían para construir el relato de la "leyenda negra", cuyos efectos aún repercuten en el imaginario "oscuro" que pesa sobre la ciudad: el "lugar sin ley", donde suceden los actos "más atroces e inmorales" (Beltrán, 2012; Félix Berumen, 2003).

Este tipo de simbolizaciones que versan sobre Tijuana vista como "frontera salvaje" continúan resonando en la opinión pública y en los imaginarios colectivos. Sus orígenes se pueden rastrear y conectar con la segunda fase de desarrollo económico y despunte demográfico que experimentó la ciudad de

[5] Si bien las primeras referencias históricas que dan prueba de la existencia de la ciudad se remontan a las descripciones llevadas a cabo por las campañas misionales católicas de la corona española, para fines prácticos de este apartado sólo precisaré algunos apuntes históricos relacionados con la llegada de los primeros habitantes y su crecimiento significativo en la región. No obstante, vale la pena destacar que, aunque los primeros brotes migratorios que se registraron en la ciudad datan de comienzos del siglo XX, la península de Baja California ya contaba con una población propia. Hablo de los grupos étnicos que habitaban al sur y norte de la península, así como la parte este, cerca de lo que ahora es el estado de Sonora. Entre estos grupos indígenas se encuentran los *kumiai, kiliwas, cucapas, paipai y chochimies*, poblaciones que se destacaban por su forma de organización nómada (Piñera y Rivera, 2012: 25). Lamentablemente, y hasta el día de hoy, estos grupos siguen sufriendo los mismos maltratos y abusos de la fase de expansión colonial, siendo acorralados y obligados abandonar sus tierras.

Tijuana en la segunda década del siglo xx, cuando en el país vecino entraron en vigor políticas públicas de corte moral impulsadas y apoyadas por diversos grupos religiosos con poder político, quienes retomaron los valores y la ética de austeridad y ascetismo de la cultura protestante calvinista (Beltrán, 2012: 16). Estas iniciativas finalmente se materializarían en medidas restrictivas respecto a las actividades lúdicas, además de la prohibición total del consumo y venta de alcohol (Ley *Volstead* o "Ley Seca" de 1919).

En su momento, esto significó para Tijuana la entrada exponencial de insumos económicos derivados del interés turístico californiano, lo que provocó que la inversión extrajera participara en la construcción de diferentes establecimientos relacionados con la venta de alcohol, las casas de apuesta, los casinos, hoteles, hipódromos, restaurantes, burdeles y centros de espectáculos, entre otros espacios de ocio orientados a atender y satisfacer las demandas del consumo nacional y extranjero (Hernández, 2013: 104).

Al margen de las actividades de diversión, los habitantes del pequeño poblado fronterizo forjaron su propia identidad y su relación con el contexto donde estaban inmersos. Valores como el trabajo, la convivencia, el sentido de pertenencia y el resguardo de los códigos morales y las tradiciones provenientes de sus lugares de origen, dieron como resultado un estilo de vida ligado al espíritu emprendedor, conservador y patriótico (Beltrán, 2012: 64-70; Vanderwood, 2008: 98-106), ideales con los que se identificaba a una naciente burguesía mexicana. Así se constituyó una identidad colectiva que involucraba las ideas nacionalistas propias de la época posrevolucionaria y las nociones del espíritu emprendedor ligado al trabajo y al esfuerzo por mejorar las condiciones de existencia.[6]

Algunos historiadores (Padilla, 1992; López Arámburo, 2005; Beltrán, 2012) definen esta construcción de una identidad colectiva fronteriza como el metarrelato de la "leyenda blanca", una alternativa discursiva que contrarrestaba el estereotipo de ciudad de pecado, la "leyenda negra", la ciudad vista como mujer erótica. Este relato en torno a la "leyenda blanca" se construye de acuerdo con los ideales de una feminidad burguesa: la mujer pura, casta, recatada, obediente, guardiana del orden y de las buenas costumbres, valores que se asociaban al modelo de comportamiento que buscaban construir aquellos primeros habitantes fronterizos (muchos de ellos provenientes de otras regiones de la república)[7] cercanos a un pensamiento liberal (López Arámburo, 2005: 48).

[6] Ideas abanderadas por la filosofía del progreso y del individualismo que caracterizó a las clases medias mexicanas a lo largo del siglo xx (Loaeza, 1999: 103-108).

[7] Para la década de los veinte, en Tijuana habitaban aproximadamente 10 000 personas, la mayoría provenientes de las regiones aledañas, como Ensenada, Sonora, Mexicali y Baja

Fue el historiador Antonio Padilla (1992) quien, al revisar las obras de Josefina Rendón Parra —profesora y asidua escritora y cronista social entre 1930 y 1960—, atribuyó el calificativo de "leyenda blanca" al contradiscurso que se produjo para resaltar los "aspectos positivos" de la ciudad.[8] Padilla destaca cómo Rendón enfrentaba los estereotipos femeninos negativos con los que la prensa estadounidense identificaba a las mujeres de Tijuana. En dichos discursos se equiparaba a la ciudad con la figura de la mujer pública,[9] la prostituta, una *femme fatale* que lograba engañar a los pobres turistas estadounidenses. De modo que Rendón Parra, desde su pluma y a través de sus acciones y activismo en la región, junto con otras distinguidas damas de la ciudad, trataron de contrarrestar esta imagen de la "mujer pública" con otra más acorde con los ideales tradicionales de feminidad, con los que ellas mismas se sentían identificadas y buscaban retomar, pues se asociaba con la cultura de género de la época posrrevolucionaria.

Asimismo, para las iglesias evangélicas protestantes de inicios de siglo xx en Tijuana, también fue un asunto importante reproducir los códigos de feminidad decimonónicos. Aquí la figura de Alice Luce, la misionera asambleísta pentecostal, es clave para comprender la estrecha relación entre los roles de género y las expectativas sociales y culturales que recaían sobre las mujeres fronterizas de aquel entonces.

El movimiento evangélico[10] en la frontera tijuanense se relaciona con la historia migratoria de sus principales propulsores ideológicos mediante la

---

California Sur, así como habitantes extranjeros de origen estadounidense, libanés, japonés y chino (Vanderwood, 2008: 198).

[8] Generalmente los discursos que giran alrededor de la ciudad recurren a su feminización, se basan en esta categorización feminizada. Josefina Rendón Parra dedicó gran parte de su vida a la labor docente en la primera escuela de educación básica, la primaria Miguel F. Martínez, en la zona centro de la ciudad. Rendón Parra fue una asidua escritora cuyas obras giraban en torno a la necesidad de fomentar un espíritu nacionalista entre los primeros pobladores tijuanenses. Pero, especialmente, su interés recaía en elevar el estatus moral de las distinguidas y respetadas damas de la naciente ciudad, las cuales debían expresar su amor y activismo por medio de sus roles como madres, educadoras y esposas (López Arámburo, 2005: 46-50).

[9] Siguiendo a Melissa Wright (2007), la mujer pública es "la mujer que se encuentra en la calle, la que se gana la vida ahí, la que la frecuenta. Según el discurso dominante de la mujer pública, ella tiene su más famosa representante en la figura de la prostituta y su significado social está ligado a lo que denota la contaminación social; es decir, la mujer que se vende a sí misma en la calle por una ganancia" (2007: 70).

[10] Por grupos protestantes entiendo a los que experimentaron un proceso de institucionalización denominacional y cuyo origen está estrechamente ligado a la obra y el pensamiento de Martín Lutero y Juan Calvino (Garma, 2004: 58). Se trata de múltiples grupos y denominaciones: presbiterianos, metodistas, bautistas, luteranos, calvinistas y congregacionales, entre otros. Mientras que por agrupaciones pentecostales se entenderá aquí a las

labor misionera y de evangelización. En líneas generales, la labor misionera consiste en reproducir y compartir un conjunto de valores, doctrinas y preceptos pertenecientes a un sistema simbólico religioso de tradición protestante. Este sistema discursivo es compartido con sus creyentes, quienes con el tiempo y bajo una economía del esfuerzo, pueden gestionar la construcción de espacios como iglesias, para llevar a cabo ritos, servicios y actividades litúrgicas. Al menos en la ciudad de Tijuana, este elemento material es central en el proceso de institucionalización y visibilización de las iglesias históricas protestantes y pentecostales (Jaimes, 2007).

Volviendo a la figura de la misionera danesa Alice E. Luce, en 1945 ésta logró materializar la primera escuela de formación teológica y ministerial en la región, EI Instituto Bíblico Betania, cuyo propósito hasta el día de hoy es preparar ministerialmente a los nuevos líderes religiosos, docentes y ministros.[11] Su figura es retomada por los pastores pentecostales de la región para hablar de las proezas y los esfuerzos hechos por Luce para reproducir un determinado *ethos* de feminidad, el cual se basa en la obligación de las mujeres de asumir su rol como guardianas de las buenas costumbres y la reproducción social mediante la consagración de las mujeres a la vida doméstica.[12]

Daré ahora un salto hacia las décadas de los sesenta y setenta, cuando Tijuana experimentó otro cambio significativo en su población. En efecto, se trata de un periodo de notable crecimiento demográfico que se relaciona con el cierre de fronteras y la expulsión masiva de braceros mexicanos —y de otras partes de Latinoamérica— que anteriormente habían sido contratados para laborar en el campo agrícola californiano estadounidense.[13] Ante

instituciones religiosas derivadas de los movimientos espirituales anglosajones. Estos grupos pentecostales generalmente se centran en las experiencias espirituales, como la *glosolalia,* y ciertas manifestaciones corporales —llantos, espasmos, temblores, danzas y brincos—, entre las más importantes; sus doctrinas, liturgias y preceptos buscan una comunión con lo sagrado mediante las experiencias de "avivamiento espiritual" manifestadas a través del cuerpo (mediante expresiones-vivencias como temblores, risas, vómitos, espasmos).

[11] Este sistema es empleado no sólo en el caso de la Iglesia pentecostal de las Asambleas de Dios que señalo en estas líneas, sino que es uno de los medios principales de las iglesias de tradición protestante para expandir y acrecentar su número de miembros y construir nuevos edificios religiosos.

[12] Entrevista realizada al pastor Delfino Ibarra, líder de la Iglesia y Asociación Religiosa "La Hermosa" del Concilio Nacional de las Asambleas de Dios en México, realizada el 17 de marzo de 2015.

[13] El Programa Bracero (1942-1964) fue uno de los primeros convenios bilaterales de trabajadores temporales en Estados Unidos; en él se decretaba que mientras Estados Unidos estuviera participando en la Segunda Guerra Mundial, cerca de cinco millones de mexicanos podrían trabajar en los campos agrícolas estadounidenses. El programa llegaría a su fin en el

dicha situación, el gobierno mexicano decidió atenuar las alarmantes cifras de desempleo registradas en las regiones fronterizas del norte del país mediante la inserción de plantas manufactureras de afiliación estadounidense, o de plantas contratadas para el ensamble de componentes de materias primas. A este proceso económico en el cinturón fronterizo mexicano en el año de 1965 se le conoce como el Programa de Industrialización Fronteriza (Carrillo y Hernández, 1985: 5).

En los primeros años que siguieron a la instalación de la industria manufacturera en las zonas metropolitanas fronterizas del norte del país, la tendencia en el perfil de los obreros lo cubrían las mujeres jóvenes, la mayoría migrantes y de estratificaciones sociales medias bajas. Por ello se habló de una feminización laboral en las maquilas. Al igual que en el caso de Ciudad Juárez, las mujeres obreras fueron calificadas de "mujeres públicas", estigmatizadas por su condición de trabajadoras y, en algunos casos, por desempeñar el papel de jefas de familia y únicas responsables de proveerlas materialmente.[14] Eran consideradas sospechosas de los males que aquejaban a la ciudad, a tal punto que los ataques violentos de que fueron víctimas se interpretaban como una forma de castigo que merecían por salirse del núcleo familiar y transgredir las normativas de la feminidad pasiva y confinada al hogar (Wright, 2007: 72).

Durante las décadas de los ochenta y noventa, aparecieron las primeras redes de narcomenudeo en Tijuana, lideradas por los grandes carteles del narcotráfico, que empezaban a perfilarse en esa época. Personajes como Miguel Ángel Félix Gallardo, Ramón, Francisco, Eduardo y Benjamín Arellano Félix, junto con otros jóvenes, consolidaron los primeros carteles disputándose las plazas y generando una ola de violencia que se expandió por toda la ciudad y, posteriormente, al resto del país (Ortega, 2012: 25). Su mercado no sólo cubrió los estupefacientes y psicotrópicos; además se orientaba a los circuitos de trata para prostitución y sexo-servicio ubicados en determinadas zonas de tolerancia, cerca del cruce fronterizo de San Ysidro y El Chaparral.

Frente a esta ola de violencia, y ante las alarmantes cifras de farmacodependencia en la región, grupos evangélicos religiosos, utilizando como bandera de acción la caridad y la ética de servicio, colaboraron con diferen-

---

año de 1964, momento en que cual el gobierno estadounidense repatrió a un gran número de mexicanas y mexicanos (Durand, 2007: 27).

[14] Factores como la situación conyugal, la migración y el empleo son tomados por autoras como Silvia López (2013), Brígida García y Orlandina de Oliveira (1994) para explicar el incremento de estructuras familiares encabezadas por mujeres en las zonas metropolitanas fronterizas del norte de la república mexicana.

tes organizaciones no gubernamentales para hacer frente a lo que definían como un problema de salud pública (Odgers, 2018: 16). Las víctimas de deportaciones, los grupos de farmacodependientes y las personas vulnerables en condición de calle afectadas por el VIH, son algunos de los sectores a los que las iglesias evangélicas destinaron sus esfuerzos; para ello contaban con un fuerte capital social que lograba incidir en las problemáticas sociales y de salud pública presentes en esta región fronteriza.

Con la entrada del nuevo milenio, diferentes sectores sociales, especialmente los que integran la élite empresarial en esta región, se interesaron en limpiar la imagen de Tijuana y procuraron erradicar aquellos símbolos negativos que la asociaban con su "leyenda negra" (Beltrán, 2012). Uno de estos intentos fue la creación del proyecto "Tijuana Innovadora", en 2010, impulsada principalmente por empresarios y algunas empresarias locales para mantener la inversión de capital en la frontera de la entidad (Ortega, 2012: 69) y ofrecer al público, tanto extranjero como nacional, la imagen de una Tijuana cosmopolita, vanguardista y emprendedora.[15]

No obstante, los arquetipos y estereotipos sociales que han ocupado el imaginario colectivo por medio de las representaciones culturales y los discursos promovidos por las crónicas locales que se emplean para representar a la ciudad, se yuxtaponen y nos hablan de signos sexualizados, organizados de forma ascendente y descendente: el valor superior —o el signo ideal— está representado por la mujer confinada a la reproducción social y a la esfera del trabajo en el hogar, mientras que el valor más bajo asociado con Tijuana está constituido por los estereotipos femeninos negativos, como la "mujer caída", la "mujer pública", la "prostituta" y, en tiempos recientes, la migrante centroamericana y racializada. Símbolos a los que hace alusión el escritor Heriberto Yépez (2006) para describir el carácter ontológico, metafísico e inacabado que rodea a la ciudad fronteriza:

> Escribe algo sobre Tijuana y te convertirás en una cita. Escribe algo sobre esa ciudad y ya serás adicto a su autoengaño. A su sed de cada vez caer más bajo. Tijuana es una ciudad vacía. Ello ninguno de nosotros lo puede negar.
>
> Por eso su gusto por las drogas, el *party*, los asesinatos y, por otra parte, la vida anónima de las maquilas. Tijuana es narca. Tijuana es prostituta. Tijuana es esperanza.

[15] Después de 80 años es notable la continuidad de un imaginario impulsado por ciertos sectores de élite, el cual continúa negando a aquellas y aquellos "otros" que no cuentan con el valor simbólico ni económico para ser aceptados como tijuanenses. Hablo de las y los migrantes, deportadas y deportados, desplazadas y desplazados que han estado llegando a Tijuana en décadas recientes.

> Hablar de la frontera es hacerse un mistagogo de esquina. La frontera es esto y esto y esto; la frontera según fulano es aquello y no lo otro. El discurso sobre la frontera ha enloquecido. Gringos, mexicanos, españoles, no importa quién sea, Tijuana es una piruja de la que puedes decir cualquier cosa. Acerca de ella, cualquier cosa puede ser comprobada.
>
> En términos de ideología, Tijuana es una pesadilla.
>
> Vivir aquí es ser personaje, porque en la frontera no hay habitantes sino arquetipos. La frontera no tiene vida: tiene metafísica —escuchad su pedo… (Yépez, 2006: 14-15).

Aunque no estoy de acuerdo con su forma de "feminizar" la ciudad, este ejemplo sintetiza los discursos que constituyen su imaginario, y de paso, a las mujeres que la habitamos. En ese sentido, Tijuana es representada con la figura de la "mujer caída", la "pecadora", la "Sodoma y la Gomorra" y finalmente con la migrante indeseada.

Su versión contraria es la madre, la guardiana de la soberanía nacional, el "lugar donde comienza la patria"; la madre que posee una memoria fronteriza constituida desde la "leyenda blanca"; la madre que se preocupa por instruir a sus ciudadanos en los buenos valores familiares, fomentando un cariño por la ciudad; la madre que participa en programas morales que apelan a un pasado mejor y defiende una estructura familiar heterosexual, de orden patriarcal, un ideal que se tiene que alcanzar, imitar y reproducir.[16] Un ejemplo de ello es el suceso ocurrido el 20 de octubre de 2016, cuando diferentes asociaciones civiles de corte religioso evangélico pertenecientes tanto a la región fronteriza estadounidense de San Diego, California, como al lado mexicano, en Tijuana, llevaron a cabo un congreso masivo de mujeres llamado *Aurora Invencible* (Mondragón, 2016). Según sus principales organizadoras, éste nace de su preocupación por la desintegración de las familias tijuanenses y el avance de políticas que representan una amenaza a los ideales familiares. De modo que uno de sus propósitos era "empoderar" a las mujeres, rescatando las potencialidades de los roles tradicionales de género y redefiniendo su contribución a la ciudad mediante su papel como madres, esposas, hermanas, profesionistas y ciudadanas que se preocupan y contribuyen a mejorar la imagen de Tijuana ante amenazas como el aborto, el divorcio y las disidencias sexuales.

[16] Existen múltiples ejemplos en relación con este tipo categorización, pues no sólo se restringe al caso tijuanense sino que forma parte de los efectos de los dispositivos de poder y las tecnologías de género para recrear y reforzar la idea de la mujer como símbolo, anulándola en su ser corporal y despojándola de todo rastro de humanidad. De esta manera, antes que un cuerpo, antes que un ser con biografía e historia, la mujer es un símbolo.

Podemos interpretar los anteriores ejemplos como figuras retóricas y mecanismos empleados por los dispositivos de poder patriarcal para cercar el cuerpo de las mujeres en los mismos signos de domesticidad. Es un proceso de (re)domesticación que refuerza un régimen heterosexual (Martínez Tello, 2019).[17] De modo que más que la Tijuana de las maquiladoras, la de la industria de televisión, la de las dinámicas transfronterizas y el laboratorio de la posmodernidad, Tijuana émula un cuerpo-territorio feminizado a la fuerza, identificado permanentemente con la marca sexual.

El conjunto de símbolos empleados para construir su identidad feminizada se realiza desde los regímenes discursivos dicotómicos; para construir su variante de Tijuana "la buena", la "leyenda blanca", la de las "familias unidas", se apela a los significados de su contraparte, "la mujer pública". Más que la *femme fatale*, la "mujer pública" es aquella que vive sola, la jefa de familia, la mujer racializada, la migrante centroamericana, la mixteca, la activista feminista, la obrera o la que reta al modelo de familia patriarcal, blanca y heterosexual.

## La experiencia situada desde las fronteras

> Indígena como el maíz, como él, la *mestiza* es el producto de la hibridación, diseñada para sobrevivir en condiciones variadas. Como una mazorca de maíz —un órgano femenino portador de semillas—, la *mestiza* es tenaz, envuelta bien apretada en las cáscaras de su cultura. Como los granos, se aferra a la mazorca; con los gruesos tallos y las fuertes raíces de anclaje, se aferra a la tierra —sobrevivirá a la encrucijada—.
>
> Gloria Anzaldúa (1987: 138).

En este apartado intentaré escribir y situarme desde un "yo": como mujer, migrante y sujeta fronteriza. Elijo la autoetnografía como instrumento de comunicación y análisis; a través de este medio busco retomar un *sentir-pensar* fronterizo feminista que capte la simultaneidad de subjetividades complejas y multiestratificadas. Parto de esta configuración fronteriza como "una forma de resistencia política a toda visión hegemónica y excluyente de la subjetividad" (Braidotti, 2004: 216; Anzaldúa, 1987). De esta

[17] La autora hace referencia al texto de Luis Gilberto Martínez Tello en este mismo libro.

manera comparto mi propia experiencia situada en un territorio fronterizo e intersectada por ejes como la adscripción espiritual, el género y el itinerario migratorio.

En mi experiencia, vivir en la frontera significa ser interceptada con diversas estructuras, no sólo de clase, etnia o género; es reconocer muy dentro de las entrañas que eres percibida como una forastera y que además existe una diferencia entre los que habitan la ciudad y se asumen como "transfronterizos" (porque tienen la condición legal para atravesar la frontera) y quienes llegamos encandiladas por esa luz que representa el mito "de la oferta de trabajo en las fronteras, ya sea por la industria manufacturera, por el sector terciario o porque se busca conseguir cruzar y ganar los anhelados dólares, pero aún no tenemos visa".[18]

Así pues, la vida fronteriza puede tener muchas lecturas, pero en ocasiones la literatura especializada se centra en mostrar y explicar el punto de vista de aquellos que están al otro lado de la frontera. Este enfoque aparentemente retrata la complejidad de la vida social, cultural, económica y estética de las sujetas fronterizas; sin embargo, al generalizar las formas de existencia, perpetúa estereotipos que anulan la rica variedad de matices y colores presentes en una frontera donde se articulan procesos de cruce, de idas y vuelta, de resistencia, cuestionamiento y transformación. Aun así, ésa no es la única visión que se puede tener de la frontera. También se percibe otra línea de tensión, una experiencia paradójica y excéntrica: la posibilidad de interactuar con diferentes subjetividades dentro de un entorno fronterizo, trascender momentáneamente las estructuras trazadas por ese discurso nacionalista, tanto mexicano como estadounidense, que intenta generalizar y producir a las personas construyendo identidades acordes con sus intereses ideológicos, aunque muchas veces quienes provenimos de otros lugares reforzamos nuestros lazos con el terruño perdido, acentuando aspectos culturales de nuestras identidades de base.

[18] Esta situación la identifico, por ejemplo, en los sucesos ocurridos el mes de noviembre de 2018, cuando familias y personas solas provenientes de diferentes puntos de Centroamérica, emigraron y recorrieron de sur a norte la república mexicana con la finalidad de solicitar asilo político o cruzar a Estados Unidos. Estos acontecimientos desencadenaron diversas reacciones, entre ellas el repudio, el rechazo, la xenofobia y la agorafobia de algunas y algunos residentes de la ciudad fronteriza que temían y rechazaban tajantemente la permanencia de las y los migrantes en la ciudad. Manifestaban que problemas como la delincuencia, la inseguridad y el crimen organizado son síntomas negativos derivados de su presencia. La prensa y los medios de comunicación fueron agentes importantes —y responsables— de reproducir notas que estimulaban los estereotipos de clase y de raza, exagerando el conflicto suscitado entre miembros de la caravana migrante con las y los tijuanenses.

Así pues, para vivir y sobrevivir en las fronteras construimos y reconstruimos puentes (Anzaldúa, 1987: 262). Encontramos puntos de convergencia, pero también de tensión, provocados por los diversos sentires y componentes ideológicos y culturales que acompañan a las personas en su transitar cotidiano dentro de una ciudad fronteriza. De esta manera, en la "Ciudad de Babel" se "habla en lenguas": español convencional, inglés informal, pachuco, *spanglish,* mixteco u otomí, todo ello fruto de la migración y la interacción en esa zona de contacto entre los lugareños mexicanos y los estadounidenses; se es católico, protestante, devoto de "Juan Soldado" o practicante de meditación budista; se escucha música norteña, cumbia y rock californiano, todo a la vez.

El aire de Tijuana está permeado de diferentes olores y sabores, pero también de historias y luchas que se relacionan con la movilidad o la expulsión de las personas que somos desplazadas, ya sea en nuestra condición de migrantes, o bien como deportados y deportadas, exiliadas y exiliados. Para muchas personas, este mundo puede resultar un poco "esquizofrénico", pero es nuestro hogar. Un hogar compuesto de diferentes texturas, retazos y mosaicos que componen un colorido *patchwork*. Esa visión muchas veces es ignorada por las personas provenientes de lugares lejanos y del interior del país, que insisten en juzgarnos en sus propios términos estigmatizadores, descalificadores y cargados de prejuicios, criterios y valores que no tienen relación con las personas que realmente cruzamos y vivimos cotidianamente los límites geopolíticos. Así pues, vivir en una ciudad fronteriza en realidad puede tener muchas lecturas; ello dependerá de nuestras intersecciones, de nuestras diferentes condiciones de existencia —racial, genérica o de clase—, o de la combinación de todas ellas, para generar una experiencia especifica referente al contexto.

Una de estas condiciones es la intersección de la experiencia con el esquema de género. Cuando llevé a cabo mi investigación de maestría sobre la producción de subjetividades femeninas entre mujeres evangélicas, comencé a identificar sucesos en sus narrativas que me recordaban mi propia historia. Me di cuenta de que hablar de ellas era sumergirme en mi propia biografía, era verbalizar los propios mecanismos que habíamos puesto en marcha tanto mi familia como yo para labrar nuestra propia existencia en un contexto marcado por la desigualdad social. Una de esas maniobras fue la movilidad territorial y la adscripción a una comunidad religiosa de tradición evangélica.

Muchas veces las razones que existen detrás de una decisión de movilidad territorial son especialmente de índole económico; pero si nos sumergimos un poco más en nuestras narrativas, podemos encontrar otros aspectos que dotan de complejidad a nuestras decisiones, como la de elegir una ciu-

dad como Tijuana. Se trata de experiencias a las que es imposible separar del plano emocional y, por lo tanto, corporal de quien migra. Emociones que van de la nostalgia a la extrañeza ante lo desconocido e incierto, pero acompañadas por lo general de una satisfacción personal, de una sensación de "progreso" por destacarse y salir adelante. En algunos casos, este relativo "éxito" significa que las mujeres lograron sacar adelante a sus hijas e hijos o a una familia más amplia, sin la ayuda del cónyuge, ausente de las decisiones y la administración de tareas en el hogar (como lo afirman Flora e Isabel en sus relatos). De esta manera, Isabel —una creyente pentecostal que conversó conmigo cuando me encontraba realizando mi trabajo de investigación— me explicó las razones por las cuales cree que en Tijuana encontró mejores oportunidades:

> En el Salvador sí hay más oportunidades para los hombres que para la mujer, porque en el trabajo del campo puro hombre solicitan. En tiempos que no es temporada del café, que es donde trabaja la mujer, puro trabajo para hombres casi hay: en el campo puro hombre, en la siembra, puro hombre. Entonces sí, la mujer sufre en ese país porque hay menos oportunidad de trabajo, pues la tiene más el hombre. ¡Ah, pero aquí [en Tijuana] la mujer es bien sobresaliente! (risas) ¡Fácil si la mujer se pone a estudiar, fácil deja abajo un hombre![19]

En cambio Flora, otra de las creyentes pentecostales que colaboró conmigo en el proceso de investigación de campo, me explicaba las diferencias entre las mujeres de Morelia, Michoacán —lugar donde vivió por un largo tiempo— y las mujeres de Tijuana, no sin dar un giró religioso a su relato:

> Aquí es muy diferente la vida [Tijuana]. Simplemente aquí yo vi más la situación de que las mujeres trabajan, las mujeres ya tienen más libertades aquí, pero muchas se van por el libertinaje que por la libertad nada más, hay mucho de eso aquí, son muy liberales, más liberales, esa es la diferencia aquí. Pero yo aquí me he hallado y he estado a gusto porque, mira, más que nada lo que a mí me detuvo a estarme aquí fue como ya estaban aquí mis hijos grandes, que siguieran estudiando y que lograran sus metas y todo, fue lo que a mí me detuvo aquí. Porque yo de mis ganas, yo me regreso al pueblo, ahí estaba bien feliz, yo siempre estuve feliz ahí. Como te digo… financieramente era poco lo que nosotros teníamos, no había mucho de dónde agarrar ni nada, pero estábamos felices, nunca me faltó nada, mis hijos nunca se quedaron sin comer. […] Antes todavía yo no conocía de Cristo, de la Iglesia cristiana, pero yo me ponía a orar y a pedirle a Dios que me socorriera un trabajito para yo sacar para darles a mis hijos, y me respondía

[19] Entrevista realizada a Isabel Espinoza el día 10 de febrero de 2015.

> porque me llegaban para hacerles un corte de pelo, una base, alguna cosa y agarraba dinerito —"Ahora sí mi hijos, váyanse a comprar"— todo el tiempo ha sido así para mí, esperar en Dios, porque él es quien me da todo. Y aquí [Tijuana], pues igual también siempre que le he pedido que me dé para salir adelante con mis hijos siempre ha sido igual. De eso sí, siempre mi mamá me enseñó siempre a pedirle primero a Dios, aunque te digo, la gente católica también lo hace. "¡Primero Dios!, "¡si Dios quiere!" Ésa era la costumbre que teníamos allá: "Si Dios quiere", "si Dios nos permite", pero no con la profundidad como lo hacemos ahora [evangélicos]. Pero yo aquí estoy bien, me ha ido bien al estar aquí. Y dondequiera que he estado me ha ido bien, porque le doy gracias a Dios, porque mi carácter me adapta a la situación.[20]

Según las cifras registradas en el último censo de población y vivienda realizado por Inegi en el año 2010, Tijuana muestra una amplia gama de ofertas religiosas; el catolicismo, por ejemplo, cuenta con un 78% de personas adscritas a sus filas, mientras que las vertientes pentecostales y neopentecostales cubren el 2.11% de personas adherentes. Esta cifra es alta si tomamos en cuenta al resto de los estados de la república, cuya adscripción religiosa continúa siendo preponderantemente católica. Así, Alberto Hernández (2013) refiere que "casi toda la región fronteriza tiene un porcentaje relativamente alto de protestantes. La mayor parte de los 39 municipios mexicanos que colindan con Estados Unidos mantienen una proporción de protestantes superior a la media nacional" (Hernández, 2013: 77).

Las mujeres evangélicas que aparecen en este capítulo, como mi familia y yo, nos caracterizamos por ser migrantes y por habernos acercado a este tipo de iglesias al llegar a Tijuana. Al igual que aquellos migrantes braceros mexicanos de inicios del siglo xx, que trabajaron en el campo agrícola estadounidense y al poco tiempo se convirtieron al pentecostalismo, la experiencia migratoria representa un punto de inflexión en nuestras vidas y uno de los posibles factores que nos condujo a otro tipo de movilidad, una que tiene que ver con adoptar un nuevo sistema religioso. Habitar una región tan cercana a la cultura protestante estadounidense es pensar en el carácter simbiótico de esta frontera que estimula la transacción de símbolos religiosos, como fue el caso Martha:

> Cuando yo llego de Guadalajara a Tijuana […] me encuentro que aquí hay varias iglesias cristianas y luego un día me sentía muy triste porque me había separado de mi esposo, y me inscribo en el gimnasio del "Acuario" y un día estaba llorando en el baño y la conserje de ahí me dice: "¿Quiere que ore por usted? Soy

[20] Entrevista realizada a Flora Pérez el día 14 marzo de 2016.

> cristiana". Cristiano… Voy a las bicicletas y el entrenador era cristiano. ¡Ay, güey! Y luego voy a la panadería y soy cristiano. Y luego Karla [su hija] empieza a crecer y la meto al kínder, al Colegio Inglés y que eran cristianos. Y luego que me invitan a una piñata y que eran cristianos. Bueno, ¡el caso es que en Playas de Tijuana me rodeo de cristianos! (Risas) ¿Sí me explico? Entonces así empecé a ir a la Iglesia cristiana.[21]

Al igual que Martha, mi familia y yo somos testigos de la labor de evangelización llevada a cabo por las iglesias de tradición protestante; cuando llegamos a esta ciudad, las primeras personas que nos brindaron su apoyo ante la situación de crisis material, social y emocional derivada de nuestra experiencia migratoria, fueron precisamente estos cristianos o evangélicos. De modo que, con el tiempo, mi familia y yo terminamos formando parte de esta Iglesia.

Ello me permitió conocer el conjunto de valores, normas y representaciones presentes en sus discursos religiosos, así como las exigencias y preceptos de comportamiento que guían a los y las creyentes cristianos. Este discurso prescribe y legitima un orden de género que coloca a las mujeres en un plano secundario respecto a los hombres, promoviendo relaciones desiguales y jerárquicas en razón de un supuesto "destino biológico" que obliga a las mujeres a definirse en relación con los otros. Idea que es transmitida constantemente por los líderes religiosos a través del pasaje de la "mujer virtuosa":

> Es importante en la relación matrimonial, conocer el temperamento del esposo para entender sus fortalezas y debilidades, para no vivir frustradas sino comprendiendo el origen de sus cualidades y analizando cómo ayudarle, lejos de atacar o rendirnos. Dios diseñó a la mujer para ayudar al varón: "No es bueno que el hombre esté solo; le haré ayuda idónea para él" (Génesis 2: 18). El significado de idóneo es de acuerdo con su necesidad. El creador dotó a la mujer con talentos y habilidades especiales por la gran tarea que implica amar y apoyar al varón y complementarlo en sus áreas débiles. Y para que ella no viva frustrada, sino enamorada del marido, se requiere que sea muy inteligente a satisfacer sus necesidades. Si siembra en la vida del esposo, podrá disfrutar de una cosecha abundante de bendiciones. "Mujer virtuosa, ¿quién la hallará? Porque su estima sobrepasa largamente a la de las piedras preciosas. El corazón de su marido está en ella confiado, y no carecerá de ganancias. Le da ella bien y no mal todos los días de su vida" (Proverbios 31: 10-12, citado en Osorio, 2011).

Al mismo tiempo, los dispositivos del poder institucional religioso reproducen discursos de feminidad vinculados a una ética del esfuerzo, a una

[21] Entrevista realizada a Martha Martínez el día 20 de octubre de 2018.

actitud de "empoderamiento" individual de acuerdo con un *ethos* evangélico estadounidense que promueve una hipernormalización corporal entre las mujeres conforme a los criterios de belleza hegemónicos:

> Y sabes qué dice el Señor, levántate y brilla. Y saben por qué, porque él nos creó para brillar. ¿Cuántas están de acuerdo conmigo? ¡Dios nos ha creado para brillar, es por ello por lo que me puede dar semejante orden, porque es a la de ya! Porque esto no es una sugerencia, esto no es "a ver cuándo puedes, mijita, ahí cuando quieras brillar". Dígale a su vecina: ¡Te me levantas! ¿Cómo vas? Ya no te quiero en tu depre de chillona, vieja rajona! ¡Ya no más que me andes por ahí lloriqueando como la muñeca fea, ya, se acabó! ¡Así que levántate y brilla! […] Las mujeres somos brillantes.[22]

Andando el tiempo, y volviendo a mi propia narrativa, me fui alejando del ámbito religioso de mis padres. Retomé un ejercicio de autodesplazamiento, aprendí a moverme y a mirar de lejos estos símbolos religiosos. Con el tiempo esta situación me generó un sentimiento de extrañeza que agravó mi ya desarrollada subjetividad como forastera. Una desplazada de territorios, de lugares, un *sentir-pensar* fronterizo. Ese hallarme "fuera de lugar" me movió a construir otra mirada a partir de mi acercamiento a las teorías feministas y debido a las posteriores movilidades territoriales que experimenté. Sin embargo, mi nueva posición alejada de esas fronteras no me ha impedido conocer y entablar amistad con mujeres que sí se identifican como cristianas; esto, desde luego, incluye a mis redes más cercanas, aquellas con las que comparto una historia similar afectada por las situaciones de cambios y devenires espirituales. Una subjetividad excéntrica, híbrida y al mismo tiempo nómada y cambiante (De Lauretis, 1989; Brah, 2004; Braidotti, 2004) que nos permite movernos y tomar diferentes ubicaciones entre el pensamiento religioso y el secular, desplazamientos y fronteras que resultan borrosas en la dimensión de la experiencia.[23]

Es gracias a esta posibilidad de entrar y salir de los márgenes del mundo organizacional religioso que puedo reconocer las ventajas y ganancias que

[22] Parte de la Conferencia "Brilla", en el marco del acto *Aurora Invencible* en "La Roca, Comunidad Cristiana", Tijuana, 16 de octubre de 2017.

[23] Muchos de los relatos que las personas hacen acerca de esos momentos cúlticos o culturales, son descritos a partir de las sensaciones que tienen desde el cuerpo; algunas de las entrevistadas hablan de una especie de calor que comienza en las puntas de sus pies extendiéndose por todo su cuerpo hasta llegar a sus dedos y frente. Otras apuntan a una entrega emocional de júbilo que no se puede controlar, lo que desencadena la manifestación de emociones como el llanto y la risa. Es en esos momentos cuando las entrevistadas expresan haber desarrollado algún don espiritual, ya sea hablando en lenguas o experimentado visiones sobre su futuro o el de otra persona.

las mujeres obtenemos de formar parte de estos grupos, especialmente si tomamos en cuenta las condiciones de aislamiento social, discriminación y marginalidad que muchas de nosotras enfrentamos en diversos puntos de nuestras vidas, sobre todo como mujeres migrantes. En ese sentido, las iglesias brindan apoyo y producen comunidad para las mujeres que experimentamos crisis de sentido y ansiedad derivadas de la posición subalterna y las situaciones de violencia, en un mundo social cada vez más desigual e injusto que continúa amedrentándonos, violentándonos e incluso asesinándonos.[24] Como destaca Martha cuando reflexiona en torno a su identidad evangélica, de jefa del hogar y madre:

> Yo no sé qué hubiera hecho de mí si no hubiera conocido a Jesús como lo conozco ahora, lo conocía de a oídas, de ese Dios castigador, pero lo mejor que me ha pasado en la vida es haber conocido a Jesús, que les he transmitido ese amor a mis hijas, a la gente... Transmitirles el amor a Jesús es mi primer reto y trabajo con ello día con día.[25]

Las mujeres evangélicas se definen como "virtuosas", aunque en realidad pueden comportarse "extremadamente rebeldes" y "desobedientes" en sus vidas cotidianas. Así lo demuestra Marisela, otra de las mujeres entrevistadas que desafió públicamente a los líderes religiosos de su Iglesia a la hora de expresar sus dones espirituales de sanación y "curar" a una mujer enferma de una infección en la piel, actos que se supone no debería realizar una mujer sin credenciales eclesiásticas y sin la autorización de los principales ministros religiosos. En la práctica no somos sujetas dóciles (Mahmood, 2008): traducimos, evaluamos e incluso cuestionamos las representaciones femeninas auspiciadas por el aparato discursivo religioso. Logramos negociar (a veces desobedeciendo) e incluso darle la vuelta a los preceptos doctrinarios con la finalidad de obtener ganancias personales en campos de acción social específicos y, de esta manera, emplear acciones concretas que

[24] Algunos autores y autoras señalan que sucesos como la migración y la inserción de las mujeres en el campo laboral del mundo productivo están "desencadenando transformaciones en las relaciones de género o, contrariamente, está exacerbando formas de violencia patriarcal" (Vega, 2012: 354). La violencia contra nosotras llega a su punto más crítico con los numerosos casos de feminicidios registrados en Tijuana tras las alarmantes cifras de desapariciones y asesinatos. En el año 2018, al menos en el estado de Baja California se registraron 250 mujeres asesinadas, y la mitad de esos casos fueron reconocidos como feminicidios. Tan sólo en ese mismo año se registraron en Tijuana un total de 2 504 homicidios dolosos. Véase "En 24 horas, 18 homicidios en Tijuana; uno de ellos, feminicidio", en <https://www.jornada.com.mx/ultimas/2019/01/08/en-24-horas-18-homicidios-en-tijuana-uno-de-ellos-feminicidio-9774.html>.

[25] Entrevista realizada a Martha Martínez el día 19 de enero de 2018.

permitan hacer efectiva una vida "más habitable" (Butler, 2002) dentro de las sofocantes estructuras patriarcales. De esta manera nos desplazamos fuera y dentro de los parámetros inteligibles de la feminidad hegemónica, como lo demuestra Marisela:[26]

Dios, yo creo que me quiere para pastora porque me dijo: "Asienta mis corderos", claramente me dijo y yo como dudé, me lo volvió a confirmar, otra vez me lo confirmó. Una vez a través de una canción. Fíjate, curiosamente una canción que se llama "la corona incorruptible de gloria" me la pasó por mi mente, estando dormida. Entonces, yo entendí que de parte de Dios sí tengo un pastorado, y hay gente que no lo acepta. Hay pastores que me han dicho: "Usted no puede y usted no puede" y yo: "¿Cómo de que no puedo? ¿Quién le dijo que no puedo?" Si a mí Dios me dice que yo puedo, yo puedo.[27]

## A manera de cierre

Este escrito nos habla de mujeres *borderlans* que vivimos día a día el cruce y la imbricación de diferentes fronteras, pero que retamos, cuestionamos y transformamos la serie de mitos y estereotipos que se han elaborado para nosotras; con ese fin contamos nuestras propias historias, las cuales son siempre más complejas que las simplificadas por la dicotomía entre "mujer pública" y "mujer doméstica", misma con la que se trata de feminizar tanto a esta frontera como a nosotras.

Al igual que la metáfora de la "nueva mestiza" acuñada por Gloria Anzaldúa (1987), las sujetas que aparecemos en este texto nos ubicamos en el *in between:* construimos y reconstruimos puentes para existir en un espacio corporal-territorial donde somos habitadas y atravesadas por fronteras de todo tipo (territoriales, de género, de clase, migración y adscripción religiosa). Nuestra experiencia se compone de múltiples retazos a modo de un colorido *patchwork:* nuestra reinterpretación de los referentes de feminidad hegemónica contenidos en los dispositivos discursivos evangélicos; nuestras vivencias como habitantes de fronteras, y los cambios y devenires traídos con la migración. Estos recursos nos permiten crear fisuras y desplegar cierto tipo de poder al construir una vida más vivible mediante condiciones y posiciones implicadas en un *sentir-pensar* fronterizo.

[26] En ese sentido, debemos comprender que la historia del cristianismo no hubiera sido posible sin los esfuerzos y acciones colectivas de muchas mujeres que hicieron posible el desarrollo y la expansión de las ideas judeocristianas a través de la labor misionera, por ejemplo Villalobos (2008).

[27] Entrevista realizada a Marisela Torres el día 20 de octubre de 2017.

Asimismo, este texto abre la reflexión al proceso —complejo, contingente, muchas veces contradictorio y lleno de tensiones— de feminización de Tijuana por medio de la dicotomía entre "mujer pública" y "mujer privada". Precisamente esta última se articula de manera sospechosa con la búsqueda de una identidad colectiva fronteriza por parte de un sector de su población con privilegios, el cual impone su propia agenda política y colabora con las organizaciones religiosas de mayor alcance mediático. Éste es el caso de las iglesias neopentecostales o neoevangélicas, cultos aparentemente más flexibles, "progresistas" y abiertos en términos doctrinales, pero que siguen arrastrando las antiguas concepciones, los miedos teológicos medievales que trae consigo asociar a las mujeres con la carnalidad y, por lo tanto, con el pecado. De modo que estas agrupaciones religiosas logran mezclar aspectos innovadores de tono neoliberal con referencias a feminidad tradicionales, promoviendo entre sus adherentes prácticas de belleza y de autocuidado y disciplinamiento bajo el argumento de que esto llevará a sus feligresas a alcanzar una imagen de éxito, "empoderamiento" y prestigio, criterios que obedecen a un tipo de actitud *coaching* que sus principales líderes religiosos asumen, pues guarda semejanza con un modelo religioso protestante más vanguardista.

En ese sentido, la nueva versión de la mujer privada en el contexto tijuanense corresponde a la mujer profesionista, bella, exitosa, con "valores familiares", heterosexual, emprendedora, excelente mamá y al mismo tiempo buena esposa y ciudadana comprometida con las problemáticas de la ciudad; a la mujer que respeta la autoridad de los hombres blancos, carismáticos y con poder y que defiende la familia tradicional, pues "es el orden que Dios creó". Nosotras, las mujeres que realmente componemos las iglesias evangélicas, ponemos en marcha nuestras estrategias como forasteras y proletarias de las feminidades hegemónicas, repensamos la religión con base en nuestro *sentir-pensar* fronterizo, abrazamos y atravesamos nuestras contradicciones como creyentes, sujetas de deseo, espiritualidad y nuestra asociación como "cuerpos de sospecha".

## Bibliografía

Adichie, Chimamanda (2009), "El peligro de una sola historia", en *TED Ideas Worth Spreading*, recuperado el 17 de febrero de 2018, de <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=es>.

Anthias, Floya (2006), "Género, etnicidad, clase y migración: interseccionalidad y pertenencia translocalizacional", en Pilar Rodríguez (ed.), *Feminismos periféricos*, Alhulia, Granada, pp. 49-69.

Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza,* Capitán Swing, Madrid.

Aquino, María Pilar, y Elsa Támez (1998), *Teología feminista latinoamericana,* Abya-Yala, Quito.

Bach, Ana María (2010), *Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista*, Biblos, Buenos Aires.

Beltrán Cortez, Josué (2012), "Como deben mirarnos: la fotografía como tecnología de la reconstitución discursiva del yo. Los tijuanenses y su leyenda blanca", tesis de maestría en Estudios Culturales, Colegio de la Frontera Norte (Colef), México.

Brah, Avtar (2004), "Diferencia, diversidad, diferenciación", en Avtar Brah *et al.*, *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras,* Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 107-135.

Braidotti, Rosi (2004), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Gedisa, Barcelona.

Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Paidos, Buenos Aires.

Carrillo, Jorge, y Alberto Hernández (1985), *Mujeres fronterizas en la industria maquiladora*, Secretaría de Educación Pública / Centro de Estudios Fronterizos del Norte de México, México.

Contreras Hernández, Paola (2018), "Fronteras, migración y género: reflexiones desde el feminismo fronterizo", en *Desde el margen #3. Políticas Migratorias y Fronteras Múltiples: Análisis, Críticas y Luchas*, núm. 3, diciembre, recuperado el 25 de marzo de 2019, de <http://desde-el-margen.net/fronteras-migracion-y-genero-reflexiones-desde-el-feminismo-fronterizo/>.

Crenshaw Williams, Kimberle (1989), "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", en *University of Chicago Legal Forum*, vol. 139, recuperado el 25 de marzo de 2019, de <https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/uchclf1989&div=10&id=&page=>.

Davis, Angela (2004 [1981]), *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madrid.

De Lauretis, Teresa (1989), *Technologuies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction,* Macmillan, Londres.

Durand, Jorge (2007), "El programa bracero (1942-1964). Un balance crítico", en *Migración y Desarrollo,* núm. 9, segundo semestre, pp. 27-43.

Félix Berumen, Humberto (2003), *Tijuana la horrible: entre la historia y el mito*, Colef, México.

Gaviola, Eda (2018), "Apuntes sobre la amistad política entre mujeres", en *A nuestras amigas. Sobre la amistad política entre mujeres*, Pensarés

Cartonera, Buenos Aires, pp. 5-30, recuperado el 30 de abril de 2019, de <https://issuu.com/pensarecartoneras/docs/a_nuestras_amigas>.

García, Brígida, y Orlandina Oliveira (1994), *Trabajo femenino y vida familiar en México*, Colegio de México, México.

Garma, Carlos (2004), *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México,* Universidad Autónoma Metropolitana / Plaza y Valdés, México.

Giménez, Gilberto (2008), "Cultura, identidad y memoria", en *Frontera Norte,* vol. 21, núm. 41, pp. 7-32.

Grossberg, Lawrence (2009), "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 13-48.

_____ (2017), "Stuart Hall, diez lecciones para los estudios culturales", en *Intervenciones en Estudios Culturales,* vol. 3, núm. 4, Pontificia Universidad Javeriana, enero-junio, pp. 25-37.

Hall, Stuart, y Melino Mellino (2011), *La cultura y el poder. Conversaciones sobre los* cultural studies, Amorrortu, Buenos Aires / Madrid.

Heras, Antonio (2019), "En 24 horas, 18 homicidios en Tijuana; uno de ellos, feminicidio", en *La Jornada*, 8 de enero, recuperado el 7 de febrero de 2019, de <https://www.jornada.com.mx/ultimas/2019/01/08/en-24-horas-18-homicidios-en-tijuana-uno-de-ellos-feminicidio-9774.html>.

Hernández, Alberto (2013), *Frontera norte de México: escenarios de diversidad religiosa*, Colef, México.

Hill Collins, Patricia (2000 [1990]), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, Nueva York / Londres.

Jaimes, Ramiro (2007), "La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California", tesis de doctorado en Especialidad en Estudios Regionales, Colef, México.

_____ , y Alethia Montalvo (2019), "Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana", en *Estudios Sociológicos,* vol. 27, núm. 109, pp. 133-164.

Loaeza Tovar, María Soledad (1999), *Clases medias y política en México. La querella escolar, 1959-1963*, Centro de Estudios Internacionales, Colef, México.

López Arámburo, María del Consuelo (2005), "Mujer y nación. Una historia de la educación en Baja California. 1920-1930", en *Frontera Norte*, vol. 17, núm. 34, julio-diciembre, pp. 37-65.

López Estrada, Silvia (2013), "Hogares, convivencia familiar y violencia en Tijuana", en Silvia López Estrada (coord.), *La realidad social y las violencias. Zona metropolitana de Tijuana*, Colef, México.

López Intzín, Juan (2013), "*Ich'el ta muk'*: La trama en la construcción del *Lekil kuxlejal* (vida plena-digna-justa)", en Sylvia Marcos *et al.* (coords.),

*Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios,* Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México / Red de Feminismos Descoloniales / La Casa del Mago, México, pp. 73-106.

Mahmood, Saba (2008), "Teoría feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes,* Cátedra, Madrid, pp. 162-214.

Marcos, Sylvia (2017), *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Quimantú, México.

Marcos, Sylvia, *et al.* (coords.) (2013), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios,* Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México / Red de Feminismos Descoloniales / La Casa del Mago, México.

Mondragón, Adán (2016), "Buscan empoderar a mujeres en Congreso 'Aurora Invencible'", en *El Mexicano,* 21 de octubre, recuperado el 22 de diciembre de 2017, de <https://www.el-mexicano.com.mx/estatal/buscan-empoderar-a-mujeres-en-congreso-aurora-invencible/799016>.

Moraga, Cherrie, y Ana Castillo (1988), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos,* Ism, California, recuperado el 17 de noviembre de 2018, de <https://we.riseup.net/assets/168533/este%20puente%20mi%20espalda.pdf>.

Odgers, Olga (2018), "Introducción", en Olga Odgers y Olga Lidia Olivas (coords.), *¿Dejar las drogas con ayuda de Dios? Experiencias de internamiento en centros de rehabilitación fronterizos,* Colef, México, pp. 16-31.

Ortega Granados, Luis Adolfo (2012), "Seguridad en movimiento. La movilidad como estrategia de los empresarios fronterizos para afrontar la violencia en Tijuana, Baja California", tesis de maestría en Estudios Culturales, Colef, México, pp. 25-70.

Osorio de Montes, Ruth (2011), "Auxilio, ¡estoy casada con un perfeccionista!", en Elizabeth Isais (comp.), *Mujer, ¡defiende lo que es tuyo!,* Milamex, México, pp. 49-58.

Padilla Corona, Antonio (1992), "Comentario a la idea de la historia en la obra de Josefina Rendón Parra", en *El Mexicano,* 14 de junio.

Piñera, David, y Gabriel Rivera (2012), *Tijuana en la historia. Una expresión fronteriza de mexicanidad*, Universidad Autónoma de Baja California.

Solís, Marlenne (2011), "El género, la fábrica y la vida urbana en la frontera", en *Estudios Demográficos y Urbanos,* vol. 26, núm. 3, México, pp. 535-561.

Valencia, Sayak (2016), *Capitalismo Gore. Control económico, violencia y narcopoder*, Paidós, México.

Vanderwood, Paul, J. (2008), *Juan Soldado. Violador, asesino, mártir y santo*, El Colegio de la Frontera Norte / Colegio de Michoacán, México.

Vega Briones, Germán (2012), "Expresiones de violencia de género en la frontera norte de México: el caso de Ciudad Juárez", en *Norteamérica, Revista Académica del Centro de Investigaciones sobre América del Norte-Universidad Nacional Autónoma de México,* año 7, núm. 2, pp. 253-284.

Vila, Pablo (2006), *Identidades fronterizas. Narrativas de religión, género y clase en la frontera México-Estados Unidos*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México.

Villalobos, Sandra (2018), "Las mujeres en los ministerios ordenados y consagrados en México: un abordaje feminista" [ponencia], Laboratorio de Observación del Fenómeno Religioso en la Sociedad Contemporánea, recuperado el 1 de agosto de 2018, de <https://www.youtube.com/watch?v=mhYaGtL7jWY>.

Viveros, Mara (2016), "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", en *Debate Feminista,* núm. 52, pp. 1-17.

Wright, Melissa (2007), "El lucro, la democracia y la mujer pública: estableciendo las conexiones", en Julia Estela Monárrez Fragoso y María Socorro Tabuenca Córdoba (coords.), *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México*, Colef / Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 49-81.

Yépez, Heriberto (2006), *Tijuanologías*, Universidad Autónoma de Baja California / Libros Umbrall, México.

## Entrevistas

Isabel Espinoza, realizada el 10 de febrero de 2015.

Flora Pérez, realizada el 14 marzo de 2016.

Marisela Torres, realizada el 20 de octubre de 2017.

Martha Martínez, realizada el 19 de enero de 2018.

Martha Martínez, realizada el 20 de octubre de 2018.

Pastor Delfino Ibarra, líder de la Iglesia y Asociación Religiosa "La Hermosa", del Concilio Nacional de las Asambleas de Dios en México, realizada el 17 de marzo de 2015.

Conferencia "Brilla", en el marco del acto religioso *Aurora Invencible*, en "La Roca, Comunidad Cristiana", Tijuana, México, el 16 de octubre de 2017.

# LIDERAZGOS POPULARES FEMENINOS Y LA RECONSTRUCCIÓN DEL "TEJIDO SOCIAL" EN LA COLONIA NUEVO TRIUNFO DE LA CIUDAD DE CHIHUAHUA[1]

*Susana Navarrete López*[*]

## Introducción

En este capítulo me interesa abordar la participación de las mujeres en el proceso de fundación y atención de la colonia Nuevo Triunfo, en la ciudad de Chihuahua; de modo específico pretendo analizar el proceso de construcción y el ejercicio de liderazgos femeninos populares. Para ello me apoyaré en la metodología de la antropología, en el pensamiento feminista y en los estudios culturales.

Las mujeres como sujetos clave del contexto urbano-popular, de manera cotidiana participan en la construcción de múltiples formas organizativas para la atención y mejoramiento de su entorno; sin embargo, el reconocimiento de sus contribuciones a los asuntos públicos ha sido limitado.

En la ciudad de Chihuahua, la participación de las mujeres en colonias populares ha sido numerosa y permanente; sin embargo, su labor aparece escasamente registrada en los documentos institucionales y en los medios de comunicación locales. Estos últimos se limitan a informar sobre los sucesos policiacos y acerca de los programas o proyectos gubernamentales de carácter asistencialista.

Entre 2013 y 2016 conocí a algunas mujeres que colaboraban en programas tanto de gobierno como de asociaciones civiles, orientados unos y otros a la reconstrucción del "tejido social". Observé que a pesar de realizar un trabajo relevante para la implementación de dichos programas, esas mu-

[*] Estudiante de movilidad durante la generación 2016-2018 de la Maestría en Estudios de la Mujer (Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco), egresada de la Maestría en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del Norte de México (Chihuahua), integrante del Colectivo Epistémico de Teoría Crítica, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del norte de México (Chihuahua).

[1] Este capítulo se basa en mi tesis de maestría *Participación de lideresas en políticas públicas para la reconstrucción del tejido social en las colonias Nuevo Triunfo y Ampliación Nuevo Triunfo en la ciudad de Chihuahua, Chihuahua* (2018).

jeres no recibían remuneración alguna, ya que su trabajo era considerado una labor social voluntaria. Empecé a preguntarme si esto ocurría en otras colonias de la ciudad.

Este proceso de producción del conocimiento ha estado influenciado por la posición situada de las participantes, incluida la mía: todas somos mujeres urbanas, chihuahuenses y antropólogas. Mi historia y experiencias forman parte de dicho proceso y ha definido una particular manera de investigación y presentación de los resultados. Este encuentro con las protagonistas me permitió reflexionar más allá de lo que yo había planteado en un inicio.

Rosana Guber (2011) señala que "en las ciencias sociales y con mayor fuerza en la antropología, no existe conocimiento que no esté mediado por la presencia del investigador" (2011: 14). Éste es un instrumento con sus atributos socioculturalmente considerados, como el género, la nacionalidad y la raza:

> El investigador social sólo puede conocer otros mundos a través de su propia exposición a ellos. Esta exposición tiene dos caras: los mecanismos o instrumentos que imagina, crea, ensaya y recrea para entrar en contacto con la población en cuestión y trabajar con ella, y los distintos sentidos socioculturales que exhibe en su persona (Guber, 2011: 13).

Al asumir el compromiso de contar la historia de las lideresas, me preocupaba que también en mi trabajo se les viera como víctimas o como villanas, justamente con aquellos estigmas que el Estado les ha querido adjudicar. Al escribir esta investigación, por mi mente rondaba la pregunta: "¿No estás reproduciendo con esto las lógicas o las relaciones de dominación que pretendemos cuestionar?" (Cejas, 2020).[2]

Las mujeres que protagonizan este trabajo son lideresas y vecinas de la colonia popular Nuevo Triunfo, quienes además de ocuparse del trabajo doméstico se desempeñan como gestoras desde hace más de diez años. Recorrí con ellas las calles e iniciamos un proceso de reflexión conjunta que enriqueció mis observaciones y experiencias; además, su compañía fue clave para tener un desplazamiento seguro en una ciudad donde los feminicidios son recurrentes.

## La colonia Nuevo Triunfo

El 21.7% de la población total del estado se ubica en el municipio de Chihuahua; 97.2% de la población municipal se asienta en la ciudad y 2.8% en

[2] La autora hace referencia a Mónica Cejas en la "Introducción" de este mismo libro.

303 localidades rurales. La ciudad de Chihuahua tiene una superficie de 260.7 km$^2$, y la población total en 2015 era de 885 386 habitantes.[3]

De acuerdo con los testimonios de las mujeres que protagonizan el presente trabajo, la colonia Nuevo Triunfo empezó a formarse en la década de los años ochenta del siglo pasado, a partir de la apropiación de terrenos y de la autoconstrucción de viviendas; por tal motivo fue considerada por muchos años un asentamiento irregular, pues se conformó al margen de la ley al incumplir los criterios de planeación del gobierno. Los primeros residentes eran personas de bajos recursos económicos que buscaban mejorar su calidad de vida y formar un patrimonio. La mayoría eran personas que vivían en la ciudad, hacinadas en casas de renta o de familiares, y otras —provenientes de localidades rurales— habían sido desplazadas de sus lugares de origen por la pobreza, la exclusión y/o la violencia.

La colonia Nuevo Triunfo está ubicada en el noreste de la ciudad de Chihuahua, en una zona considerada de alto riesgo de inundación y deslave,[4] y a un costado del Complejo Industrial Chihuahua.[5] Entre la colonia y el complejo industrial se encuentran las vías del ferrocarril, el cual atraviesa la ciudad a diario y detiene el tráfico en diversas avenidas.

En las calles principales que rodean la colonia es común observar los camiones que transportan al personal de las maquiladoras; por lo general van con sobrecupo de pasajeros y exhiben anuncios de vacantes de empleo. La Dirección de Vialidad ha implementado operativos especiales para la revisión de estos medios de transporte, ya que con frecuencia los choferes no portan licencia de conducir y las unidades que manejan están deterioradas y presentan fallas mecánicas.

Como parte del reconocimiento de campo, caminé por la colonia Nuevo Triunfo con una sombrilla en la mano, sobre todo en los meses de junio y julio, cuando las temperaturas pueden llegar a los 39 grados. Se observan calles pavimentadas y calles de tierra; terrenos baldíos y cauces secos de arroyos. Durante los días de lluvias, el paisaje cambia: los cauces de los

[3] Datos obtenidos de la página del Implan de Chihuahua (2016a), en <https://implanchihuahua.org/Entorno.html#AmbitoUrbano>, consultada el 10 de febrero de 2020.

[4] La Coordinación Estatal de Protección Civil de Chihuahua (Newsweek México, 2016) y el Instituto Municipal de Planeación (2016b) indican que la colonia Nuevo Triunfo es una de las 44 colonias de la ciudad y que se encuentra en una zona de alto riesgo de inundación y deslaves por lluvias.

[5] El parque industrial más cercano a la colonia es el Parque Industrial Chihuahua. Su construcción se inició en 1980. Actualmente se localizan empresas como Ford Motor Company, Internacional de Cerámica (Interceramic) y Grupo Cementos de Chihuahua sab. Además de estas tres empresas, se encuentran las maquiladoras Iqor, Jabil, Key Plastics, Labinal, trw Automotive, Lutron, American Industries, Pace Industries, Veritiv, Carlisle y Levinson.

arroyos se llenan de agua y ésta suele inundar las calles, situación que impide la circulación de personas y vehículos, los cuales no pueden llegar a lugares estratégicos como la escuela primaria. Para algunos vecinos, las lluvias pueden significar daños a su patrimonio por el riesgo de inundación, ya sea porque las viviendas se encuentran muy cerca de los cauces de los arroyos y/o por la pésima calidad de sus techos, que en ocasiones son láminas desgastadas detenidas con piedras. Para las niñas y niños, las lluvias son una oportunidad de chapotear en el arroyo con sus hermanos, amigos y vecinos, quienes se meten al agua sin importar que esa corriente lleve todo tipo de desperdicios, muebles e incluso animales muertos.

Los tipos de construcción de viviendas son muy diversos, tanto como los lugares de origen y el nivel socioeconómico de su población. Se observan viviendas de una o dos habitaciones con cercas hechas de pedazos de madera, lámina, palos y resortes de colchón, así como viviendas de gran extensión y construidas con materiales costosos, rodeadas de barandales y bardas de gran altura.

La mayoría de los habitantes se dedica a trabajar como empleados/as de las maquiladoras, como albañiles (los varones) en la construcción y como amas de casa. Las alternativas que tienen las mujeres para obtener ingresos son las siguientes: la elaboración y venta de alimentos en sus viviendas; la venta de productos por catálogo, o de ropa nueva y usada en sus viviendas o en tianguis; y juntar piezas de fierro viejo, cobre o aluminio para venderlas en los negocios de compra de chatarra; esta última actividad también es realizada por los hombres.

En la colonia es común que se desobedezca el bando de las autoridades, el cual prohíbe tirar basura, muebles, escombros y animales muertos en lugares no permitidos, principalmente en terrenos baldíos y en los cauces de los arroyos. Algunas personas que desechan escombros y/o basura asumen que en las colonias populares o periféricas pueden hacerlo sin problema, ya que no hay vigilancia ni sanción por parte de las autoridades.[6]

Además, es impresionante observar a los perros callejeros en pésimas condiciones de higiene y salud, con enfermedades de la piel —una delgadísima piel pegada a los huesos— que los hace ver "pelados" y, en uno de los casos, hasta con gusanos…

[6] Algunas vecinas señalan que en los terrenos baldíos era común que se tiraran cadáveres humanos. El cuerpo de Lizeth Berenice Chavira Arenas, de 13 años, fue encontrado en 2014 en un terreno baldío de la colonia. El entonces fiscal general del estado declaró ante los medios de comunicación que se trataba de una zona de malvivientes y narcomenudistas (Mayorga, 2014).

De acuerdo con el diagnóstico realizado en 2015 por el gobierno del estado, la población tiene limitado acceso a servicios básicos de vivienda, salud y seguridad social, y no cuenta con espacios adecuados de esparcimiento. Son afectados por robos, vandalismo y por la presencia de pandillas (Secretaría de Desarrollo Social, 2015).[7]

Son escasos o de plano brillan por su ausencia los centros de trabajo, las instituciones educativas, las oficinas de gobierno, los centros de salud, los comercios y centros comunitarios, las iglesias o templos, los parques y canchas, lo que genera una alta movilidad de la población y exige una mayor inversión en tiempo y dinero. Debido a estas situaciones, algunos de sus habitantes perciben a la colonia Nuevo Triunfo como periférica o "de las orillas", no en el sentido geográfico sino en el sentido de su urbanización, debido a sus graves deficiencias de infraestructura y servicios.

En el discurso de los medios de comunicación se afirma que las problemáticas que enfrenta la población vulnerable se deben a que hay un "abandono" o "ausencia" del gobierno del estado, y que ese "vacío" es ocupado por el desorden y la delincuencia. Se dice entonces que este abandono se debe a que las instituciones públicas no cuentan con los recursos suficientes para intervenir y es necesario aumentar los presupuestos.

Sin embargo, si se analizan las manifestaciones del gobierno desde las prácticas de las personas y no desde las instituciones formales, no puede sostenerse el argumento de su aparente ausencia o abandono.

Por ejemplo, Javier Auyero considera que el Gobierno del Estado sigue siendo un actor central en la vida de los más desposeídos, porque continúa estando implicado en su cotidianeidad; aparece en la vida de los grupos más relegados en diversas modalidades: "Como burócrata de la calle, aparece como puntero, aparece como funcionario atrás de un mostrador, aparece como la cárcel que es una institución importante, aparece como la escuela, como el hospital, como la unidad de pronta atención" (Auyero, citado en Damin, 2014: 413-414).

Señala, para el caso argentino,[8] que el pobre urbano espera decisiones de los agentes del Estado; por lo tanto, concibe el tiempo de espera de los pobres como mecanismo de dominación:

[7] El documento, con fecha de 25 de junio de 2015, consta de 24 páginas y fue facilitado por la Secretaría de Desarrollo Social de Gobierno del Estado de Chihuahua. El diagnóstico forma parte del Plan de Intervención Social, implementado por la administración en el periodo 2010-2016. Es un documento para uso interno de la dependencia y fue facilitado para ser empleado con fines académicos. Hasta la fecha no ha sido publicado.

[8] Ha llevado a cabo su investigación en el asentamiento Villa Inflamable (Avellaneda) y en las localidades de Cutral Co (provincia de Neuquén), Moreno y La Matanza (conurbado bonaerense).

> En sus interacciones con el Estado, los más destituidos aprenden a ser ignorados, pospuestos; aprenden a ser NO ciudadanos sino PACIENTES del Estado. "Si querés algo acá, te sentás y esperás". Al ser forzados, de manera recurrente, a acomodarse a los dictados del Estado, los pobres urbanos reciben sutiles lecciones de subordinación política (Auyero, 2012: 30-31).

De esta manera, en la ciudad se van configurando las distinciones entre centro y periferia, como si se tratara de espacios ajenos entre sí, con el fin de justificar una atención diferenciada: zonas que reciben un trato privilegiado y aquellas que deben esperar.

Esta espera que impone el Estado a los pobres, intenta crear sujetos pasivos, dependientes y subordinados; sin embargo, a la vez activa redes de relaciones a través de las cuales los actores intercambian bienes materiales y simbólicos para generar una diversidad de estrategias de resolución de problemas y fortalecimiento de sus capacidades de agencia.

## LUCHAS POPULARES EN LA DÉCADA DE LOS AÑOS OCHENTA

Según la investigación de Víctor Quintana (2009), en la ciudad de Chihuahua —desde la década de los años setenta del siglo pasado— ha disminuido el proletariado agrícola y se ha incrementado el contingente de obreras y obreros de la industria maquiladora. "La categoría de los pobladores crece significativamente con la expansión de la industrialización y la urbanización en el estado, pero pierde capacidad de acción social" (Quintana, 2009: 122).

Señala además que los años setenta marcaron la consolidación de los pobladores urbanos como actores sociales y políticos en Chihuahua, fundamentalmente a través del Comité de Defensa Popular (CDP). Al principio la relación del CDP con el gobierno y los partidos políticos era conflictiva y de rechazo, pero después el CDP se orientó a una política más concertadora con el Estado.

La población rural atraída por la oferta laboral, y la población urbana que carecía de vivienda propia, vieron en el CDP la única vía para acceder a un patrimonio. En ese entonces, el CDP era una organización independiente del gobierno. Entre sus acciones estaba la organización de personas para apropiarse de terrenos en las orillas de la ciudad. Así fundaron alrededor de 60 colonias en la ciudad de Chihuahua, entre ellas la colonia Nuevo Triunfo. Sus habitantes fueron llamados "paracaidistas". Según el diccionario, un

"paracaidista" es una "persona que ocupa un terreno o un edificio que no es de su propiedad y se instala en ellos a vivir".[9]

Para conocer las labores de gestión y organización que llevaron a cabo las mujeres, presento aquí algunos testimonios de las vecinas,[10] quienes hacen un recuento de las limitaciones que enfrentaron en el proceso.

Las vecinas señalan que el proceso para adquirir un terreno y fincar una casa fue difícil y prolongado. Los interesados contrajeron diversas obligaciones, como asistir a las reuniones semanales, hacer la limpieza del terreno y ocuparlo, hacer guardias para evitar desalojos, y pagar abonos para asegurar la compra. El gobierno consideraba ilegales estas acciones realizadas por la ciudadanía, por lo que éstas no les garantizaban la propiedad, pues carecían de documentos que los acreditaran como propietarios; de ahí que vivieran con el temor constante de ser desalojados. Como no contaban con dinero suficiente para realizar el pago del abono del terreno y a la vez fincar, improvisaron construcciones precarias con materiales de reúso (jacales).

En el proceso de habitar los terrenos también enfrentaron diversas dificultades relacionadas con las prácticas de las dependencias de gobierno.

> Cuando llegamos no había drenaje, ni agua potable, ni pavimento. Nos venimos juntos familiares y vecinos, de otro municipio. El señor que nos vendió el terreno hacía juntas cada ocho días. Nuestra casa tenía piso de tierra, paredes sin enjarrar, las ventanas no tenían vidrios, tenían hules. Luchamos mucho, tanto para los servicios como para construir la casa, nosotros solos porque nadie nos apoyaba.
>
> Para el drenaje dimos muchas vueltas a las oficinas, a Obras Públicas que en aquel entonces estaba por el Periférico de la Juventud y también a la presidencia municipal. Duramos muchos años con fosas, con hoyos, con "cochineros", porque cuatro veces se suspendió la obra, hacíamos la lucha, se suspendía la obra por el cambio de administraciones o decían que no había presupuesto.
>
> El pavimento no salió tan caro pero lo que pasó fue que dos veces juntamos el dinero y dos veces nos lo regresaron porque no habían avanzado los trámites. Íbamos a ver y que apenas estaban los trámites [nos decían] que volviera[mos] en un mes. A veces que no estaba la que firmaba los cheques. Dimos muchas vueltas, íbamos hasta la colonia Santa Rosa[11] a llevar el dinero (Laura, 2010).[12]

[9] Universidad de Oxford y Dictionary.com (2020), "paracaidista", en *Lexico* [diccionario inglés-español, español-inglés en línea], recuperado de <https://es.oxforddictionaries.com/definicion/paracaidista>.

[10] Los testimonios se presentan bajo seudónimos.

[11] La distancia entre la colonia Nuevo Triunfo y la colonia Santa Rosa es de 15 kilómetros aproximadamente; en ese entonces no había rutas de transporte público que llegaran a la colonia Nuevo Triunfo.

[12] Entrevista con Laura, vecina de la colonia Nuevo Triunfo.

Las vecinas se involucraron en las políticas públicas a través de la integración de comités (de vecinos, de promoción comunitaria, de contraloría social, etcétera), los cuales fueron promovidos por las dependencias gubernamentales como formas de participación ciudadana, como una manera de sumar a los ciudadanos a los proyectos considerados prioritarios y legítimos por el Estado.

Por su parte, los partidos políticos crearon comités seccionales a los que incorporaron a líderes de colonias populares como parte del diseño de su estrategia territorial.

Los programas públicos dirigidos a las colonias populares fueron tres: "Progresa" (sexenio de Ernesto Zedillo, 1994-2000), "Oportunidades" (sexenios de Vicente Fox, 2000-2006 y de Felipe Calderón, 2006-2012) y "Prospera" (sexenio de Enrique Peña, 2012-2018).

El equipo de la asociación civil Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (Centro PRODH) señala que "los programas de combate a la pobreza que venían desde el salinismo, de Solidaridad a Oportunidades, muestran no sólo su fracaso, sino el hecho de que no están destinados a combatirla en realidad: ni a paliar, la pobreza, sino a mantener los controles durante las contiendas electorales" (Centro PRODH, 2013: 276).

Llama la atención que en ciertas colonias de la ciudad de Chihuahua, a pesar de que se han implementado programas públicos durante años, la población sigue siendo caracterizada como *vulnerable*.

Actualmente, en las colonias populares de la ciudad de Chihuahua tanto los comités promovidos por las dependencias de gobierno como los comités de los partidos políticos, se encuentran integrados en su mayoría por mujeres.

## CONSTRUIR Y EJERCER UN LIDERAZGO, SIENDO MUJER Y SIENDO VECINA DE UNA COLONIA POPULAR

Para reflexionar en torno a las cuestiones de la ciudadanía y el género, Mónica Cejas y Ana Lau (2011) abordan las diversas manifestaciones de la ciudadanía a través de las experiencias de las mujeres en México. Cuestionan la supuesta neutralidad del concepto de ciudadanía poniendo de manifiesto los obstáculos que enfrentan las mujeres al participar en los asuntos públicos, y proponen considerar la ciudadanía como un proceso que permanece en constante construcción y donde las participaciones de hombres y mujeres son claramente diferenciadas. Para abordar dichos procesos, las autoras proponen analizar las políticas públicas y la manera como las mujeres participan en ellas.

En su trabajo, Ana María Tepichin (2010) indica que si bien actualmente existe un pleno reconocimiento de las desigualdades de género, durante el

siglo pasado las mujeres eran concebidas por las políticas públicas como receptoras necesitadas y pasivas, y su participación se limitaba a reproducir roles de maternidad y crianza.

> Los proyectos de participación comunitaria para mejoramiento y prestación de servicios, desde construcción de viviendas hasta servicios para comedores populares, han sido ampliamente promocionados para las mujeres. Mediante éstos se utiliza el trabajo no pagado de las mujeres reforzando su rol de cuidadoras de la familia y la comunidad (Tepichin, 2010: 32). […] Las mujeres están presentes como objeto de política pública y no como sujeto de la misma (Tepichin, 2010: 33).

En la colonia Nuevo Triunfo, las mujeres que participaban como gestoras y/o ejercían algún liderazgo, fueron invitadas a participar en los comités de gobierno o a afiliarse a algún partido político. Ello implicó un aumento en su jornada laboral; además de realizar el trabajo reproductivo y en ocasiones también el productivo, se dedicaron al trabajo voluntario. De algún modo las mujeres encontraban tiempo y espacio cuando se les pedía convocar y organizar a los vecinos, brindar información sobre programas y convocatorias, reunir papelería y llenar formatos, redactar oficios, juntar firmas, realizar gestiones en diversas oficinas, participar en campañas electorales, así como atender reuniones con vecinos, personal de dependencias de gobierno y miembros de partidos políticos.

Mediante los relatos de las vecinas es posible recuperar una genealogía de la participación activa de las mujeres en procesos comunitarios, participación que el relato oficial y también el popular han atribuido exclusivamente a figuras masculinas.

> Los líderes en aquel entonces eran Adán Sigala, Rubén Aguilar y una señora que se llamaba Gloria. Ellos organizaban juntas para ver diferentes asuntos de la colonia, en cuanto a los terrenos, el agua, la luz. Las juntas eran los domingos en un terreno de una señora que se llama Tolentino, ella es casi la fundadora de esta colonia, ella anduvo en todas las campañas. Los líderes se fueron retirando, Sigala falleció y Aguilar ya es mayor, luego empezaron las presidentas seccionales, hace como ocho años que empezaron (Leticia, 2017).[13]

> Había una señora que hacía juntas y gestiones en las oficinas de gobierno. Ella luchó mucho por nosotros (Olivia, 2017).[14]

[13] Entrevista a Leticia, vecina de la colonia Nuevo Triunfo.
[14] Entrevista a Olivia, vecina de la colonia Nuevo Triunfo.

> La señora Tolentino fue de las primeras líderes. En las juntas se veían avances, nos decía que se necesitaba gente, firmas para que vieran nuestras necesidades, hacer convenios; se trataba de que fuera la mayoría de los vecinos para acompañar a los líderes, se cooperaban para la gasolina. La señora Tolentino organizaba las reuniones cada semana en su casa (Elda, 2017).[15]

La motivación inicial de las lideresas para participar en asuntos públicos de su colonia, fue la búsqueda del bienestar de su familia, hacer de los terrenos un lugar adecuado para vivir, afrontar una situación inesperada y/o buscar una salida a la crisis. Una vez ocupados los terrenos, los hombres se hicieron cargo del trabajo productivo fuera de casa, y en las mujeres recayó la responsabilidad del trabajo doméstico así como la mejora de su entorno.

Esta situación obligó a las mujeres a salir de casa para buscar alternativas que mejoraran su calidad de vida; y de maneras diversas las mujeres se involucraron en actividades de organización, gestión, coordinación, promoción, con el fin de atender una necesidad o una problemática concretas, como la falta de servicios públicos y la atención de niños y/o adultos mayores.

Ejemplos de ello son los testimonios de Laura y Danila, quienes narran sus experiencias como lideresas, incluidas las formas en que participaron desde su llegada a dichos terrenos: cómo se fueron involucrando en los asuntos públicos, los obstáculos que enfrentaron y los logros obtenidos.

> Había una mesa directiva, se desbarató y nos dejó, y nos quedamos sin dirigente; ya estábamos viviendo aquí, en obra negra, sin piso, sin enjarre, sin vidrios, la gente se unió. Automáticamente, no sé cómo, me puse al frente, era yo la que los jalaba. Nos hacía falta la luz, me preocupé por ver cómo conseguir la luz. El ingeniero Baca nos recibió la solicitud, nos dijo que pagando, comprometiéndose, la ponía. Yo era la que recogía el dinero, les daba un recibo; cuando se completó la cantidad, el ingeniero electrificó el sector (Laura, 2017).[16]

> Vinieron de gobierno y llegaron aquí conmigo porque necesitaban gente que les ayudara. El gobierno me decía que si podía ayudarles con la gente para organizar servicios de la colonia. Vinieron a la colonia, a ofrecerme seccional [el cargo de presidenta seccional], vinieron a visitarme y me dijeron que había que juntar a la gente, ver en qué se podía ayudar a la gente. Cada seccional tenía que pedir lo que necesitara, las necesidades más grandes. Gracias a Dios ganaron y nos pusieron los servicios (Danila, 2017).[17]

[15] Entrevista a Elda, vecina de la colonia Nuevo Triunfo.
[16] Entrevista a Laura, vecina de la colonia Nuevo Triunfo.
[17] Entrevista a Danila, vecina de la colonia Ampliación Nuevo Triunfo.

En ambos testimonios podemos observar el interés de las mujeres por participar en los asuntos públicos de su colonia, con el fin de mejorar su situación familiar y personal, así como el acercamiento y negociaciones con autoridades y vecinos. En sus narraciones hacen un recuento de las necesidades que enfrentaron al llegar a los terrenos y cómo a través de su trabajo fueron incidiendo en dicha realidad.

Actualmente las lideresas en la colonia Nuevo Triunfo, además de realizar el trabajo doméstico fungen como gestoras de su colonia, son madres y abuelas, cuentan con educación básica y sus edades oscilan entre los 40 y 63 años. La mayoría está afiliada al Partido Revolucionario Institucional (PRI) y al Partido Acción Nacional (PAN) y ocupan algún cargo honorífico en programas públicos. Además de ser reconocidas por los demás actores sociales de la colonia como lideresas, se reconocen a sí mismas como tales porque son capaces de guiar e influir en las personas. Se llaman a sí mismas "servidoras de su comunidad", "trabajadoras sociales", "voluntarias", "representantes que trabajan en beneficio de los más necesitados". Al posicionarse como las que mejor conocen las necesidades de su colonia, consideran que su función es involucrar a autoridades y vecinos en la atención a las mismas.

A pesar de contar con más de diez años de participación en asuntos públicos, la labor de las lideresas de la colonia Nuevo Triunfo se sigue focalizando en el trabajo de base de los partidos políticos.

En investigaciones que abordan la participación de las mujeres en contextos urbano-populares, como las de Miguel Ángel Sánchez (2016) y Claudia Alonso (2007), se considera que el género y la clase inciden en la trayectoria y en las formas de participación de las mujeres que ejercen algún tipo de liderazgo; aun cuando éstas desarrollan labores clave en provecho de las dependencias gubernamentales, de los partidos políticos y, claro está, de los vecinos de su colonia, no ocupan puestos de dirección o de elección popular.

Esto está relacionado con los dilemas de la ciudadanía que propone Mariela Szwarcberg Daby (2016) en su análisis sobre la participación política de militantes políticos femeninos y masculinos en Argentina. Ella muestra que, pese a que las mujeres están hoy tan activas políticamente como los hombres, su grado de representación política es menor. Las actividades de las mujeres son menos recompensadas que las de los hombres, aun cuando dediquen más tiempo a realizarlas.

## Participación en asuntos públicos

Tomando como base los datos obtenidos en campo, considero que las trayectorias de las mujeres son diversas, aunque presentan algunas coinciden-

cias: el hecho de salir del ámbito doméstico o privado responde no sólo a la necesidad de cuidar a otros, sino también a la inquietud de hacer algo para sí mismas. Participar en asuntos públicos les permite salir de casa para expresarse y socializar, así como para reconocer y desarrollar sus habilidades.

Alejandra Massolo (2002) señala que las mujeres salen de su casa no sólo para satisfacer las necesidades de su familia sino que "significa al mismo tiempo la voluntad y aspiración de nuevas experiencias de sociabilidad y participación en la esfera pública, adquirir autoestima y poder salir del encierro doméstico" (Massolo, 2002: 4).

Silvina Buffa (2008) por su parte considera que el hecho de que la mujer salga de casa significa hacer algo para sí misma, hacer cosas diferentes, romper lo monótono, lo común y corriente, lo rutinario; significa mayor protagonismo, capacidad de decisión y de acción, la oportunidad de desempeñar papeles que resultaban ajenos hasta ese momento (ejercicio de autoridad, organización, toma de decisiones individuales y colectivas, negociaciones con otros grupos, etcétera).

En sus testimonios las mujeres expresan la satisfacción que les causa realizar actividades fuera del hogar, sobre todo cuando su labor es reconocida por los demás. Se observa que han logrado alcanzar y mantener una posición importante entre sus compañeras de trabajo, de partido, así como entre sus vecinas, lo que las destaca entre las demás y las vuelve un referente en su comunidad.

> Tengo el aprecio de la gente, que me reconocen que soy buena persona, servicial, ya con eso está uno más que pagada, ya pa' que quiere uno más pago, aquí me aprecia mucho la gente. Me siento muy bien, muy bonito, halagada me siento, por ejemplo cuando son eventos, me presentan, me reconocen, pues que sí se ve el trabajo de uno, sí deja uno huella (Isela, 2017).[18]

> Ese tipo de comentarios, como "estuvo bien hecho", vale el trabajo. Me siento halagada, contenta, satisfecha, sí se puede lograr (Romina, 2017).[19]

> Los vecinos me eligieron, me decían: usted tiene vocación para hablar, no tiene miedo de hablar, usted va a ser la buena, la vamos a apoyar, que usted sea la que vaya al frente. La gente se acerca y me siguen, yo no busco a la gente, la gente me busca (Sayra, 2017).[20]

[18] Entrevista a Isela, lideresa de la colonia Nuevo Triunfo.
[19] Entrevista a Romina, lideresa de la colonia Nuevo Triunfo.
[20] Entrevista a Sayra, lideresa de la colonia Nuevo Triunfo.

Para participar en los asuntos públicos de su colonia fue necesario que las lideresas encontraran justificación para dos cuestiones: salir de casa sin sentir que estaban descuidando sus deberes como madres y esposas, y dedicarse a actividades que se consideran más adecuadas para los hombres. Con ese fin las lideresas retomaron el discurso de las autoridades y los partidos políticos, por cuanto dicho discurso autoriza a la mujer a salir al espacio público, siempre y cuando su participación se centre en servir a los demás, realizando trabajos voluntarios con el fin de apoyar a personas en desventaja social y económica; es decir, se trata de reforzar el rol de las mujeres como cuidadoras de su familia y de su comunidad.

Es importante resaltar que la apropiación estratégica de este discurso con miras a construir y ejercer su liderazgo, no garantiza que las lideresas realicen sus actividades sin conflictos, ya que reciben críticas de algunos funcionarios, familiares y vecinos; ello implica una negociación constante de las posibilidades para estar presentes en el ámbito público.

La carga de trabajo que representa ser amas de casa y gestoras, a la larga les ha provocado enfermedades crónicas. Tres de las lideresas se encuentran bajo tratamiento médico, y ello limita sus posibilidades para participar en asuntos públicos; no sólo deben acudir a las citas médicas y tomar medicamentos de manera permanente, sino sufrir las molestias causadas por sus enfermedades, lo que en ocasiones les impide realizar las actividades que tenían programadas.

## Programas públicos de asistencia social

La población de la colonia Nuevo Triunfo es considerada por las políticas públicas como vulnerable o marginada, y ha sido objeto de múltiples intervenciones por parte del Estado a través de programas públicos en centros comunitarios y por medio de las acciones de líderes y representantes comunitarios.

En los programas públicos, la ciudadanía participa como beneficiaria y también como integrante de los comités de promoción comunitaria y de contraloría social. Los beneficiarios son aquellas personas que, de acuerdo con las reglas de operación, tienen derecho a recibir algún bien o servicio;[21] a

[21] La entrega de becas para estudiantes, discapacitados y adultos mayores; entrega de despensas para menores de cinco años y para adultos mayores; tarjetas para comprar productos de la canasta básica en las tiendas Diconsa; consultas médicas, capacitaciones para el autoempleo, descuentos en servicios públicos y convenios en caso de adeudo.

cambio de ello, asumen compromisos y responsabilidades para poder seguir participando en dichos programas.

Los integrantes de los comités se eligen entre los mismos beneficiarios del programa y ocupan cargos honoríficos. Sus funciones son las siguientes: brindar orientación y atención a los beneficiarios; vigilar el buen uso de los recursos públicos por parte de los beneficiarios, y auxiliar al personal de las dependencias de gobierno para realizar actividades en las colonias.

En el caso de los actos públicos destinados a la entrega de bienes o servicios, si bien las lideresas no tienen relación laboral con las dependencias de gobierno o los partidos políticos, se les invita a que acudan para apoyar en las actividades de organización y logística del evento, así como en la distribución de los apoyos. Se sugiere a las lideresas que a la hora de realizar su labor social en la colonia mencionen a sus vecinos que dichas actividades fueron posibles gracias a determinado partido político, oficina de gobierno, funcionario público o candidato. Pero aquí hay que destacar que este discurso va acompañado por otro donde la lideresa señala que dichas actividades fueron posibles gracias a su trabajo y capacidad de gestión, por lo que sugiere a los vecinos que la sigan apoyando para dar continuidad a dichos programas.

A algunas de las lideresas se les identifica con determinado partido político, dependencia de gobierno o funcionario público por las labores que realizan. Esto permite que estos actores estatales puedan tener presencia permanente en las colonias a través de las lideresas, incluso en tiempos de veda electoral, ya que al no ser empleadas del partido ni de las dependencias gubernamentales, por no recibir sueldo ni prestaciones, son consideradas ciudadanas —categoría que en la Ley Electoral se opone a la de empleado o funcionario público—; por lo tanto, no están coartadas para influir en las preferencias.

Estas prácticas fortalecen su liderazgo pero también benefician a los partidos y a los gobiernos en turno, que se adjudican dichos esfuerzos; las acciones realizadas como parte de los programas se atribuyen a las dependencias gubernamentales, a asociaciones civiles, a autoridades educativas o a los vecinos en general, pero muy pocas veces se menciona que son llevadas a cabo por mujeres de las colonias.

En algunos capítulos de este libro se abordan las maneras en que las mujeres luchan contra el mandato de enemistad entre mujeres; por citar un ejemplo, Merarit Viera nos dice sobre la colectiva Tarantella: la comunidad, el estar juntas y la unión entre mujeres fueron un ideal que sostuvo a sus integrantes.

Sin embargo, en el caso de las lideresas en colonias populares de Chihuahua, aunque participan en asuntos públicos en beneficio de su colonia, no se reconocen ni se acompañan entre sí, ya que se reproducen múltiples

mecanismos que suscitan diferencias; ello ocasiona que establezcan entre ellas una relación de competencia y no de cooperación. "Con otras líderes no trabajo. A las líderes de colonias cercanas sí las conozco pero no trabajamos juntas, cada quien en su colonia. A las de otros partidos, no sé cómo les llaman, no sé qué hacen, no las conozco" (Danila, 2017).[22]

El hecho de pertenecer a diferentes partidos políticos es un factor de división entre las mujeres, ya que las mueve a descartar la posibilidad de trabajar juntas; sería mal visto, sería, de hecho, como una traición al partido; de ahí que la competencia y desacreditación se hagan presentes entre las lideresas.

## La reconstrucción del "tejido social": hacer comunidad y recuperar los espacios públicos

Las políticas públicas que nos interesa analizar en esta investigación son aquellas que están dirigidas a la reconstrucción del "tejido social". Dichas políticas surgieron como parte de la estrategia de seguridad promovida por el presidente de la república Felipe Calderón (en el periodo 2006-2012), estrategia conocida como la "guerra contra el crimen organizado".

De acuerdo con el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012, dicha estrategia se focalizaría en tres ejes: enfrentar y llevar a la justicia a los criminales; depurar y fortalecer los cuerpos policiacos, ministeriales y judiciales, y reconstruir el "tejido social".

El término "tejido social" se emplea comúnmente en el discurso de los funcionarios públicos y los medios de comunicación, sin especificar su definición. Aparece asociado a acciones tales como reconstrucción, fortalecimiento y/o recuperación del "tejido social", sin señalar si se trata de términos equivalentes, ya que se hace un uso indistinto de los mismos.

Lo que se intenta es identificar las fortalezas y las limitaciones de dicho concepto, para mostrar cuán adecuado resulta éste al ser confrontado con las descripciones de los procesos que se viven en la ciudad de Chihuahua. Se retoman las investigaciones de Héctor Padilla y Guadalupe de la Mora (2011) en Ciudad Juárez, Chihuahua, y las realizadas con población desplazada en Colombia por Yuri Chávez y Uva Falla (2004), así como por Yuri Romero, Liliana Arciniegas y Javier Jiménez (2006), para reflexionar en torno al "tejido social".

Padilla y De la Mora señalan que dichas políticas presentan una debilidad conceptual; la noción de tejido social, "además de que no parece estar ni

[22] Entrevista a Danila, vecina de la colonia Nuevo Triunfo.

teórica ni operativamente definido por los documentos oficiales, constituye más bien una noción del ámbito discursivo público, que un concepto sociológico en cuanto tal" (Padilla y De la Mora, 2011: 224).

En una nota periodística, Felipe Calderón menciona que el "tejido social" es como una red que vincula a diversos actores y considera que el gobierno fortalece dicho tejido cuando impulsa acciones en materia de educación, salud y empleo.

> Es como una red, como una tela, cuyos vínculos, cuyos hilos son tan fuertes entre las familias, entre las comunidades, entre el Gobierno y la sociedad, que ese tejido sea tan fuerte que no permita la entrada de la delincuencia. Que no permita que los criminales se apoderen de los muchachos para dedicarlos a sus actividades ilícitas (*MVS Noticias*, 2012).

Las políticas públicas orientadas a la recuperación del "tejido social", a pesar de que no definen el concepto, se basan en la idea de que los actores que integran dicho "tejido" cumplen un papel determinado para mantener cierto ideal de sociedad, por lo que se busca que sean ellos mismos quienes se autorregulen. En caso de que cierto actor no cumpla con el papel que le ha sido asignado, se considera que el "tejido social" se ha roto, perdido o debilitado.

Por otra parte, Chávez y Falla (2004), quienes trabajan con población desplazada en Colombia, lo definen de la siguiente manera: "El tejido social supone pensar en una serie de relaciones dinámicas mutuas y de influencia recíproca entre los habitantes de una vereda, barrio, municipio o localidad y que están cumpliendo una función de apoyo, soporte y movilización de los elementos fisiológicos y piscoafectivos a la persona" (Chávez y Falla, 2004: 178).

Chávez y Falla agregan que el "tejido social" fortalece la autorregulación ciudadana y que uno de los elementos constitutivos de dicho tejido es la participación ciudadana y comunitaria; por consiguiente, la reconstrucción del mismo se constituye en "una estrategia que por su dinámica, los convierten en escenarios que contribuyen a propiciar la intervención activa y organizada de la población desplazada" (Chávez y Falla, 2004: 175).

Padilla y De la Mora señalan que, en el caso de Ciudad Juárez, no existen las condiciones para fortalecer el "tejido social" tal como lo plantean las autoridades en el discurso.

> Más aún, esta expectativa es razonablemente escéptica ante la evidencia de que la política gubernamental no parece tener como prioridad estimular y garantizar la participación de la ciudadanía en la vida pública, ni brindar a la sociedad condiciones de seguridad social, pública y humana requeridas para tener un tejido social fortalecido (Padilla y De la Mora, 2011: 248-249).

En los análisis realizados por autoras y autores se observa que el discurso de las políticas públicas hace hincapié en la necesidad de fomentar la participación ciudadana; sin embargo, en la práctica el acceso a los espacios de poder y decisión son desiguales. Por ejemplo, el término "tejido social" hace referencia a un ideal de sociedad en el que se omiten las desigualdades de clase y de género, las relaciones de poder entre funcionarios de gobierno y ciudadanía, entre hombres y mujeres.

Las instituciones gubernamentales son las que definen las problemáticas, los modelos de atención y el papel de los actores que participan en las mismas. En este sentido, las políticas públicas están pensadas para que la población se ajuste a las políticas y no las políticas a la población, lo que dificulta generar opciones de participación reales y pertinentes.

Por lo tanto, las políticas públicas para la recuperación del "tejido social" pueden entenderse como un modelo o estrategia para explicar la realidad e intervenir en ella; sin embargo, dicho concepto no es empleado por las lideresas o las vecinas de las colonias Nuevo Triunfo; no lo mencionaron durante las pláticas ni en las entrevistas, a pesar de que se lo ha promovido en el discurso oficial desde el año 2007.

Como se observa en los testimonios, las lideresas y algunas vecinas desde su llegada a la colonia, van tejiendo relaciones, vínculos y formas de organización de manera comunitaria, con el fin de atender las necesidades que atraviesan su vida cotidiana, en un primer momento para tener un lugar dónde vivir y posteriormente para contar con servicios públicos.

Ante la falta de opciones en dichos espacios, las lideresas han buscado en sus redes de apoyo la manera de acceder a recursos que les han sido negados por las instituciones. De manera cotidiana resuelven alguna necesidad: gestionan becas, apoyos, alimentos, medicinas, asesoría jurídica; acompañan a las personas en caso de padecer enfermedad o desempleo; cuando ocurre el fallecimiento de algún familiar o cuando han sido víctimas de algún delito, también se encargan de organizar eventos o de fomentar alguna iniciativa. Las lideresas atienden situaciones emergentes y brindan oportunidades a los más vulnerables: gestionan apoyos para adultos mayores, quienes a pesar de haber trabajado toda su vida no cuentan con ninguna pensión ni servicio médico; cuidan a los niños que no son atendidos por sus familias; consiguen apoyos para personas con discapacidad, y aconsejan a las personas en caso de problemas emocionales.

Haciendo un uso estratégico de sus redes y recursos familiares y comunitarios, las lideresas de la colonia Nuevo Triunfo de manera cotidiana van tejiendo, recuperando, reconstruyendo y fortaleciendo ese "tejido social" que las autoridades pretenden atender.

Aunque las lideresas son afectadas de manera cotidiana por la inseguridad y las deficiencias en los servicios públicos e infraestructurales, y a pesar

de no contar con buena salud, ni con vehículos personales, ni con estudios profesionales, sueldos y prestaciones, han incidido en el mejoramiento de su entorno y con ello han fortalecido su trayectoria y liderazgo.

En cambio las autoridades, que cuentan con altos presupuestos, oficinas, personal, equipamiento y materiales, no han cumplido su compromiso de garantizar los derechos de la población vulnerada; por el contrario, la pobreza, la inseguridad y la desigualdad se han recrudecido. Las autoridades no han reconocido que son ellas mismas las que dañan y debilitan el "tejido social"; por ejemplo, a través de políticas asistenciales, paternalistas y clientelares, donde el Estado decide lo que es mejor para las personas de las colonias populares. En estas políticas se describe a la población como apática y sin arraigo, carente de capacidades y habilidades, lo que limita su participación en asuntos públicos, sobre todo en la toma de decisiones; es decir: la ciudadanía sigue siendo considerada objeto y no sujeto de las políticas públicas.

Es común que en las colonias populares se inviertan recursos públicos en programas y proyectos que no son solicitados por la población; y debido a que no representan sus intereses ni prioridades, sólo participa en ellos un número reducido de vecinas y vecinos. Ante ello, las instituciones señalan que la gente es apática, que está mal acostumbrada a que le regalen todo, por lo que desaprovecha las oportunidades que se le brindan. Sin embargo, esta supuesta falta de interés de la población de las colonias populares está más relacionada con la falta de credibilidad de los funcionarios públicos y los partidos políticos, con la falta de una atención adecuada y oportuna a sus peticiones, y con el desgaste que genera la burocracia.

Por otra parte, cuando hay necesidades urgentes, como falta de infraestructura o fallas en el servicio de agua entubada, drenaje, electricidad, las autoridades señalan que no cuentan con recursos, por lo que ofrecen una respuesta tardía, la cual incide en las ya de por sí precarias condiciones de vida.

Así pues, los factores que más dañan el "tejido social" se relacionan con las prácticas de las instituciones, al presentar fallas u omisiones en su trabajo, cuando no garantizan el cumplimiento de la ley, por la ausencia de personal capacitado y suficiente, por la falta de coordinación entre instituciones, por la falta de evaluación, retrolimentación y seguimiento de los programas y proyectos, por la corrupción, impunidad y falta de transparencia de los funcionarios públicos, así como por el manejo clientelar de los programas públicos. Todos estos factores estructurales reducen las posibilidades de la población vulnerada para ser gestores de su propio desarrollo.

## Conclusiones

Al analizar las demandas, limitaciones y posibilidades del contexto en el que interactúan las lideresas en colonias populares, se pueden observar no sólo las fuerzas que constriñen su vida sino también su capacidad para interactuar con dichas fuerzas y orientarlas a su favor.

Mientras que las políticas públicas intentan delimitar los espacios de participación, las lideresas de la colonia Nuevo Triunfo van ampliando y diversificando las formas de hacerse presentes en el espacio público, al usar y adaptar de manera estratégica los recursos de que disponen para atender los asuntos que ellas consideran prioritarios.

Las mujeres se posicionan como lideresas para tejer sus posibilidades y para destejer los obstáculos que se les imponen. Tejen alianzas, vínculos y redes, y destejen lo "naturalizado": los estereotipos de género y de clase. Son mujeres con proyectos de vida fuera del ámbito doméstico que no se asumen como personas vulnerables, sino como personas que no son prioridad para las instituciones (y sus agentes) que por años han intervenido su colonia. En cada administración cambian los partidos políticos, el personal y los programas; pero las lideresas permanecen, atendiendo a la población que ha sido históricamente excluida. En su quehacer cotidiano van desestabilizando las dicotomías entre Estado y sociedad así como entre centro y periferia, representaciones que se presentan como opuestas y ajenas, pero que son interdependientes entre sí: las dos caras de una misma moneda.

En un contexto de saqueo, explotación y degradación asociados al capitalismo, se emplea el trabajo gratuito de las mujeres para producir valor y bienestar.

Las lideresas de la colonia Nuevo Triunfo se han organizado para cuidar de otros, lo que pareciera ser una extensión de las tareas domésticas y del cuidado maternal. Sin embargo, esto también ha significado una posibilidad de atenderse a sí mismas, sus propias demandas y aspiraciones. Si bien su trabajo ha servido para legitimar las acciones de las dependencias gubernamentales y de los partidos políticos, también les ha permitido generar beneficios para ellas mismas, como diversificar sus habilidades y conocimientos, fortalecer su liderazgo y ampliar sus redes de apoyo.

El hecho de que las lideresas se ocupen de atender las problemáticas sociales, como apoyar a los sectores más desfavorecidos, es beneficioso para las autoridades: la ciudadanía se encarga de las obligaciones que corresponden al Estado, proceso que es solventado por mujeres de clase media y baja con sus propios recursos familiares y comunitarios, aun cuando ellas, como ciudadanas, pagan impuestos y aportan su trabajo voluntario. De modo que

las lideresas, en sus actividades cotidianas, van subsidiando con sus propios recursos las acciones que le correspondería realizar al Estado.

En los estudios sobre participación ciudadana de las mujeres, se reconoce que actualmente ellas tienen un papel protagónico en los procesos políticos, un papel que no es visible ni reconocido, pero que resulta diverso y relevante. La participación de las mujeres se diferencia de la de los hombres porque sus actividades no son igualmente valoradas ni recompensadas; sin embargo, a pesar de encontrarse en desventaja por su condición de género y de clase, las mujeres de los sectores populares han generado estrategias para construir y ejercer su ciudadanía de acuerdo con las particularidades de su contexto (Cejas y Lau, 2011; Cejas, 2016; López García, 2011; Rodríguez, 2004; Tepichin, 2010; Sánchez, 2016; Szwarcberg, 2016).

En los programas públicos se insiste en el discurso del fomento de la participación ciudadana con el fin de que la ciudadanía sea el principal gestor de su desarrollo; sin embargo, el déficit de infraestructura y de servicios públicos es una limitante para el ejercicio pleno de los derechos que pretenden fomentar.

Las condiciones adversas presentes en esta colonia popular, así como las acciones y omisiones de las autoridades gubernamentales, fueron factores que impulsaron la participación de las mujeres en la esfera pública. Estas colonias —asentadas en zonas de alto riesgo de inundación y deslaves por lluvias— fueron fundadas por personas de escasos recursos que impulsaron diversas formas de organización vecinal con una destacada participación de las mujeres. Si bien estas zonas de la ciudad de Chihuahua atrajeron a población vulnerable que no contaba con opciones para adquirir una propiedad, también interesaron a personas que vieron en ellas una oportunidad para obtener ingresos a través del acaparamiento y reventa ilegal de terrenos, con miras a evadir el pago del impuesto predial y el pago de servicios públicos, o para acceder a bienes o servicios gratuitos o subsidiados.

Las vecinas presentan un relato que resignifica la idea de "legalidad" al señalar que la ocupación de los terrenos se realizó de manera legal porque invirtieron tiempo, dinero y esfuerzo en la adquisición de terrenos y en la introducción de los servicios públicos, con el fin de hacer habitables aquellos espacios con características tan adversas. Sin embargo, estas acciones no garantizaron certeza sobre la propiedad, porque hasta la fecha algunas vecinas carecen de documentos que las acrediten como propietarias y viven con incertidumbre, ya que no pueden vender ni heredar sus propiedades, y tampoco pueden participar en programas públicos como, por ejemplo, los de mejoramiento de la vivienda. Por ello, aunque siga siendo difícil la vida en estas colonias, sus habitantes no piensan retirarse: no ahorraron esfuerzos ni sacrificios para apropiarse de lo que ahora tienen.

A pesar de las limitaciones, las lideresas en la colonia Nuevo Triunfo han contribuido al bienestar de su entorno, a nivel personal, familiar y comunitario. Se reconoce entonces que las mujeres pueden ser agentes sociales eficaces a favor de sí mismas y de otros. Ellas elevan al nivel de sus comunidades el lema feminista de "Lo personal es político" al poner de manifiesto su conciencia ciudadana.

## Bibliografía

Alonso González, Claudia (2007), "Liderazgos de mujeres en sectores urbano-populares en la ciudad de Aguascalientes: un estudio sobre identidad de género y participación política", tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Auyero, Javier (2012), "Los sinuosos caminos de la etnografía política", en *Pléyade*, núm. 10, julio-diciembre, Centro de Análisis e Investigación Política, pp. 15-36.

Barrera Bassols, Dalia (1992), "Neopanismo y mujeres del sector popular en Ciudad Juárez", en *Política y Cultura*, núm. 1, otoño, Universidad Autónoma Metropolitana (uam)-Xochimilco, pp. 101-113.

Buffa, Silvina (2008), "Dinámicas de género y procesos socioculturales: trayectorias, experiencias y prácticas en mujeres de sectores populares", ponencia presentada en el IX Congreso Argentino de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Misiones, Posadas.

Cejas, Mónica Inés (2016), *Mujeres frente a las paradojas de la ciudadanía*, uam-Xochimilco / Terracota, México.

Cejas, Mónica Inés, y Ana Lau (coords.) (2011), *Mujeres y ciudadanía en México. Estudios de caso*, uam-Xochimilco / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología / Itaca, México.

Chávez, Yuri, y Uva Falla (2004), "Realidades y falacias de la reconstrucción del tejido social en población desplazada", en *Tabula Rasa*, núm. 2, enero-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 169-187.

Damin, Nicolás (2014), "El Estado, la espera y la dominación política en los sectores populares: entrevista al sociólogo Javier Auyero", en *Salud Colectiva*, vol. 10, núm. 3, septiembre-diciembre, pp. 407-415.

Ferrero, Sandra del Carmen (2008), "Prácticas sociales de mujeres en sectores populares: barrios Hipódromo y Colonia Rural Nueva Esperanza

Neuquén, 2002-2004", tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Garzón Martínez, María Teresa, *et al.* (2014), "'Ninguna guerra en mi nombre': feminismo y estudios culturales en Latinoamérica", en *Nómadas,* núm. 40, abril, Universidad Central, pp. 158-173.

Grossberg, Lawrence (2009), "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 13-48.

_____ (2017), "Stuart Hall, diez lecciones para los Estudios Culturales", en *Intervenciones en Estudios Culturales,* vol. 3, núm. 4, Pontificia Universidad Javeriana, enero-junio, pp. 25-37.

Guber, Rosana (2011), *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Norma, Bogotá.

Instituto Municipal de Planeación (2009), Plan Sectorial de Movilidad Urbana Sustentable de la ciudad de Chihuahua, en *Municipio Chihuahua*, recuperado el 11 de septiembre de 2017, de <http://www.municipiochihuahua.gob.mx/transparenciaarchivos/1er%20Trimestre%202017/Art%2079%20fracc.%20VI/inciso%20A/PDU%202040%20(2009)/PMUS/3%20EVAL%20Y%20DES%20DE%20ALTERNATIVAS/Informe%20desarrollo%20y%20evaluacion%20de%20alternativas_rev2.pdf>.

_____ (2016a), "Ámbito urbano", en *Implan Chihuahua*, recuperado el 11 de septiembre de 2017, de <https://implanchihuahua.org/Entorno.html#AmbitoUrbano>.

_____ (2016b), Plan de Desarrollo Urbano de la Ciudad de Chihuahua: Visión 2040, en *Implan Chihuahua*, agosto, recuperado el 11 de septiembre de 2017, de <https://implanchihuahua.org/IMPLAN-Datos/Descargables/ep/pd/2016/PDU2040-2016_QuintaActualizacion.pdf>.

López García, María Guadalupe (2011), "La construcción de ciudadanas. Una política del Instituto de las Mujeres del Distrito Federal. La revisión de su primera década", tesis de maestría en Estudios de la Mujer, UAM-Xochimilco.

Massolo, Alejandra (2002), "El espacio local: oportunidades y desafíos para el empoderamiento de las mujeres. Una visión latinoamericana", en *Jornadas sobre Género y Desarrollo*, 23 y 24 de mayo, Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, pp. 1-11.

Mayorga, Patricia (2014), "Estudiante hallada muerta fue estrangulada y violada: Fiscalía de Chihuahua", en *Proceso*, 18 de febrero, recuperado el 26 de julio de 2016, de <https://www.proceso.com.mx/365257/estudiante-hallada-muerta-fue-estrangulada-y-violada-fiscalia>.

MVS noticias (2012), "Destaca Calderón apoyo de Fuerzas Armadas en combate al crimen", en *MVS noticias*, 13 de marzo, recuperado el 20 de mar-

zo de 2017, de <https://mvsnoticias.com/noticias/nacionales/destaca-calderon-apoyo-de-fuerzas-armadas-en-combate-al-crimen-937/>.

Navarrete, Susana (2018), "Participación de lideresas en políticas públicas para la reconstrucción del tejido social en las colonias Nuevo Triunfo y Ampliación Nuevo Triunfo en la ciudad de Chihuahua, Chihuahua", tesis de maestría en Antropología Social, Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, México.

*Newsweek México* (2016), "Alto riesgo de inundación en 44 colonias de la ciudad", en *Newsweek México*, 2 de julio, recuperado el 18 de julio de 2017, de <https://newsweekespanol.com/2016/07/alto-riesgo-de-inundacion-en-44-colonias-de-la-ciudad/>.

Padilla, Héctor, y Guadalupe de la Mora (2011), "La reconstrucción del tejido social desde la cultura. El caso de Telón de Arena en Ciudad Juárez", en Víctor Orozco (coord.), *Chihuahua Hoy. 2011. Visiones de su historia, economía, política y cultura*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez / Universidad Autónoma de Chihuahua (UACH) / Instituto Chihuahuense de Cultura, México, pp. 220-222.

Quintana, Víctor M. (2009), "Chihuahua: actores sociales y modernización", en *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,* vol. 18, núm. 36, Instituto de Ciencias Sociales y Administración, pp. 100-126.

Restrepo, Eduardo (2012), "Apuntes sobre estudios culturales", en *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*, Siglo XXI, México / Buenos Aires, pp. 121-149.

Rodríguez Ramírez, María Guadalupe (2004), "Ciudadanía y mujeres: la maternidad toma las calles", tesis de maestría en Estudios de la Mujer, UAM-Xochimilco, México.

Romero, Yuri, Liliana Arciniegas, y Javier Jiménez (2006), "Desplazamiento y reconstrucción del tejido social en el barrio Altos de la Florida", en *Revista Tendencia & Retos,* núm. 11, octubre, pp. 11-23.

Salgado Quiñones, Elsa (2012), "Plan de Prevención social de la violencia y la delincuencia en Chihuahua: hacia la construcción de políticas y estrategias para la cohesión social y la seguridad ciudadana", ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional de Educación, UACH, México.

Sánchez Neria, Miguel Ángel (2016), "Mujeres que construyen su ciudadanía en un gobierno popular y feminista: el caso de la Red de Defensoras Populares de la Delegación Iztapalapa (2010-2012)", en Mónica Inés Cejas (coord.), *Mujeres frente a las paradojas de la ciudadanía*, UAM-Xochimilco, Terracota, México, pp. 73-113.

Secretaría de Desarrollo Social (2015), "Plan de Intervención Social periodo 2010-2016", Gobierno del Estado de Chihuahua, expedido el 25 de junio.

Szwarcberg Daby, Mariela (2016), "Género y clientelismo: lecciones del caso argentino", en *Publicación de Ciencia Política de la Sociedad Argentina de Análisis Político*, vol. 10, núm. 1, mayo, pp. 123-140.

Tepichin Valle, Ana María (2010), "Introducción", en Ana María Tepichin Valle, Karine Tinat y Luzelena Gutiérrez (coords.), *Los grandes problemas de México*, vol. 8, *Relaciones de género* [edición abreviada], Colegio de México, México, pp. 23-57.

Universidad de Oxford y Dictionary.com (2020), "Paracaidista", en *Lexico* [diccionario inglés-español, español-inglés en línea], recuperado el 14 de octubre de 2017, de <https://es.oxforddictionaries.com/definicion/paracaidista>.

## ENTREVISTAS

Danila, vecina de la colonia Ampliación Nuevo Triunfo, realizada el 4 de julio del año 2017 en su vivienda.

Danila, vecina de la colonia Nuevo Triunfo, realizada el 21 de agosto de 2017 en su vivienda.

Elda, vecina de la colonia Nuevo Triunfo, realizada el 17 de agosto de 2017 en su vivienda.

Isela, lideresa de la colonia Nuevo Triunfo, realizada el 21 de junio de 2017 en su vivienda.

Laura, vecina de la colonia Nuevo Triunfo, realizada el 12 de julio de año 2017 en su vivienda.

Leticia, vecina de la colonia Nuevo Triunfo, realizada el 8 de agosto de 2017 en su vivienda.

Olivia, vecina de la colonia Nuevo Triunfo, realizada el 23 de agosto de 2017 en su vivienda.

Romina, lideresa de la colonia Nuevo Triunfo, realizada el 2 de junio de 2017 en su vivienda.

Sayra, lideresa de la colonia Nuevo Triunfo, realizada el 6 de julio de 2017 en su vivienda.

# CONTEXTO Y CINE: (RE)DOMESTICIDAD, PÁNICO MORAL Y SEXUAL EN EL MELODRAMA *CON QUIÉN ANDAN NUESTRAS HIJAS* (1956)*

*Luis Gilberto Tello*

Este capítulo presenta una cartografía con múltiples conectividades que intenta enlazar representaciones culturales, conceptos, acontecimientos vividos, fragmentos de cotidianidad y situaciones históricas a partir del análisis del melodrama mexicano *Con quién andan nuestras hijas*[1] (Gómez Muriel, 1956). En ese tenor, mi texto intenta persuadir con el siguiente argumento: en los años cincuenta el cine percibió amenazante —ya que exhibió en la pantalla los miedos, las ansiedades y los pánicos sociales adultos, masculinos, patriarcales y conservadores— la incorporación de las mujeres al trabajo asalariado, las relaciones sexuales prematrimoniales, los tiempos-espacios de ocio y las "malas compañías" para las jóvenes de clase media urbana. Desde esa óptica, el melodrama que analizaremos operó como una *tecnología de género:*[2] reforzó y promovió un discurso de *(re)domesticidad* que definió el deber ser de la mujer joven regulando los comportamientos sexuales considerados "adecuados" y estableciendo una concepción de la feminidad sustentada en

* Este texto tiene una inmensa deuda con Meaghan Morris (2017), quien me hizo pensar en un sujeto cognoscente que por momentos se muestra inconforme e insatisfecho y, simultáneamente, alegre y creativo, evitando caer en una perspectiva completamente fatalista, o en otra donde sólo reine "la jovialidad" de "hacer bien las cosas". También tengo una deuda enorme con las feministas Tania Sánchez Martínez y Margarita Mantilla Chávez, quienes contribuyeron a las reflexiones de este capítulo.

[1] La película *Con quién andan nuestras hijas* (Gómez Muriel, 1956) me parece un filme cultural e históricamente significativo para entender las representaciones de las mujeres jóvenes de clase media del contexto mexicano de los años cincuenta. En ese tenor, resulta importante señalar que comercialmente, durante su temporada de estreno, fue de las cintas más taquilleras, ya que logró recaudar 1 166 337 pesos, superando al filme estadounidense *Rebelde sin causa* (Nicholas, 1955), que en su estreno, ese mismo año, recaudó 1 108 612 pesos (*Excélsior*, 1956: 26A). De igual forma, fue ampliamente recomendada tanto por Guadalupe Zúñiga de González, directora de Acción Social de la Secretaría de Educación Pública, como por el ingeniero Jorge Núñez, presidente de la Legión Mexicana de la Decencia (*Excélsior*, de 1956: 4B).

[2] Teresa de Lauretis (1991) define las "tecnologías de género" como los discursos, los mecanismos, los procedimientos y las técnicas que poseen el poder para controlar el campo de la significación y, a la vez, producir, promover e implantar representaciones de género y juventud en las y los sujetos concretos.

el recato, la pureza y la obediencia; una concepción inextricablemente ligada a la opresión de la "casa" y a la heterosexualidad como régimen obligatorio.

Al mismo tiempo, la cinta recalcó la importancia del modelo de familia patriarcal como unidad social respetable, ya que la figura del padre proveedor representa la voz autoritaria y encarna al guardián del "honor" de las hijas.

Por todo esto, es una cuestión fundamental para este capítulo reflexionar en torno a la interacción entre el contexto, las tecnologías de poder y el escenario donde acontece la acción política; por consiguiente, identifico y entrelazo los vínculos entre las representaciones culturales, la vida cotidiana y la estructuración de la clase social, el género, la juventud y la religión católica durante este periodo.

A continuación la cámara se emplaza hacia el escenario para capturar a la Ciudad de México. Es el momento de congelar la imagen fílmica con el fin de dar la impresión de que el tiempo se detuvo, pues el pasado inmóvil me permite constatar detalladamente que en los años cincuenta comenzó a gestarse un cambio coyuntural que devino en un nuevo *paradigma*[3] de la categoría sociocultural, política e histórica de *juventud*. Esta coyuntura estuvo estrechamente ligada al Estado benefactor, que posibilitó la ampliación de la matrícula estudiantil en distintos niveles educativos (secundario, técnico y universitario).[4] En este contexto cultural, quienes "cumplían los requisitos

[3] Entiendo por paradigma una visión del mundo que incluye los conceptos que se emplean para representarlo; por eso mismo, un cambio de paradigma supone la modificación de los conceptos (Pazos, 2008: 32). Enfatizo que me refiero solamente a la categoría "juventud", no a las y los jóvenes como sujetos sociales concretos, quienes se ha hecho visibles en ciertos momentos históricos y han participado de manera activa en la política, la cultura y lo social a lo largo del tiempo (Tello, 2016; Sánchez y Díaz, 2018). Por ejemplo, véase en este libro el capítulo donde Merarit Viera (2019) explora el caso de la colectiva feminista-punk Tarantella, conformada por mujeres jóvenes que construyen estilos y prácticas de vida diferenciadas del mundo adulto, es decir, un *vivir-hacer en colectivo,* entre amigas.

[4] De 1950 a 1958, el número de escuelas secundarias pasó de 411 a 908, incrementando la matrícula de estudiantes de 69 547 a 154 418. La Escuela Nacional Preparatoria en 1953 fundó el plantel número 4 con 695 estudiantes, de los cuales 77 eran mujeres. En 1955 se creó la preparatoria 5 con 5 000 alumnos matriculados; en 1959, el plantel 6. Y en 1960 la preparatoria número 7 dio inicio a sus actividades con una matrícula de 800 alumnos (Romo *et al.*, 2011: 114-119). En el caso del Instituto Politécnico Nacional, en 1942 tenía una población estudiantil de 10 610, y en 1950 ya contaba con 14 647 alumnos. Por su parte, la matrícula de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), que en los años cuarenta había crecido 48 %, incrementó dicho porcentaje a 143 % durante 1950, atendiendo a una población escolar de 24 054 estudiantes (Loyo, 2015: 357-358). Sin embargo, la cifra de mujeres que obtuvieron su título profesional en la UNAM en 1950 fue 228 de un total de 1667 títulos expedidos, y lo obtuvieron principalmente en profesiones como enfermería y disciplinas humanísticas. A la par, se ofertaban carreras comerciales para mujeres, como asistente en contabilidad y secretariado.

para ser jóvenes" (Oyěwùmí, 2017) eran principalmente los varones de clase media y alta urbana, y —si bien con experiencias diferenciadas— también las mujeres de los sectores ya mencionados. Durante el "milagro mexicano", para la juventud indígena era muy escasa la posibilidad de acceder a los niveles educativos mencionados. De igual forma, la aparición de un mercado de consumo juvenil creó formas diferenciadas de experimentar la juventud; en el periodo en cuestión se formaron culturas juveniles[5] con cierta "libertad" frente a las instituciones y ante las actitudes adultas, culturas que se autodenominaron "rebeldes sin causa", "caifanes" y "rockeros". Asimismo, la modernización de los espacios urbanos trajo consigo nuevas y variadas formas de sociabilidad para las y los jóvenes de la época.

Así y todo, la coyuntura (Hall, citado en Grossberg, 2009), entendida como una realidad compleja donde confluyen y disputan diferentes circunstancias, contradicciones, espacios políticos y temporalidades —donde lo nuevo se teje con lo viejo durante un periodo específico—, me permite observar los pánicos morales, sociales y sexuales que surgieron con las trasformaciones socioculturales y políticas en los años cincuenta; el objeto de esos miedos no eran sólo los varones jóvenes "rebecos", "pandilleros", "rocanroleros" y "estudiantes de izquierda", como señala Maritza Urteaga en *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos* (2011). Contrariamente a lo esbozado por la autora, los pánicos tuvieron distintos contenidos y múltiples respuestas *en y en contra* de otros sectores juveniles (Souto, 2018). En el caso concreto de mi estudio, la emergencia de una cultura juvenil donde las mujeres jóvenes de clase media como grupo social comenzaban a participar, aunque de manera más restringida, provocó que los sectores conservadores apelaran a las "buenas costumbres" a través de discursos relativos a la protección de la virginidad y a los peligros de la seducción; en ellos se hacía hincapié en la contención de la relativa "autonomía" de las chicas con relación a la sexualidad. Asimismo, el hecho de que las jóvenes salieran a la "calle" y se apropiaran de los "espacios públicos", como el trabajo remunerado y los lugares de esparcimiento a nivel cultural, significó un reto para ellas, porque en esa época se asumía que debían "dedicarse de manera exclusiva al hogar" (Santillán, 2008: 108). Pero ello no impidió que las mujeres jóvenes de esa época asumieran con decisión dicho reto.

En ese sentido voy a retomar los conceptos de pánico sexual y pánico moral; sin embargo, los adecuo al propio contexto y a la situación particular por analizar (Hall y Mellino, 2011: 30). El primero es comprendido como

[5] Por cultura juvenil entiendo las experiencias de las juventudes expresadas a través de estilos de vida fuera de las instituciones adultas (Feixa, 2012).

"la operación ideológica que supone la redefinición y reducción de la condición de género a una marca de sexualidad 'alarmante'" (McRobbie, citada en Elizalde, 2015: 48). En el caso del cine, el pánico sexual se percibe en el modo como las jóvenes son visibilizadas: se les representa como "presas" sexualmente disponibles para los varones jóvenes, y al mismo tiempo su sexualidad se concibe "como una amenaza y una perturbación del orden"; de ahí que se legitime la constante vigilancia de los comportamientos sexuales de *la joven;* ella tiene que ser salvada siempre por los personajes masculinos, lo que fortalece la idea de que ellas son seres que necesitan protección y cuidado. Me detengo aquí para señalar el modo como se fundamenta el concepto de pánico moral y sexual. Según Goode y Ben-Yehuda, dicha noción tiene la finalidad de crear una mayor preocupación por el comportamiento de un determinado grupo social, con miras a producir ansiedades reales o imaginarias generalizadas, pues desde esta visión ciertas conductas de las jóvenes provocarían un daño al orden moral y amenazarían los valores de la sociedad (citados en Critcher, 2017: 4-5). En ese sentido, el perjuicio sería la aparente "libertad" para las mujeres jóvenes, libertad que puede ser leída como una metáfora de la cultura que comenzaba a cambiar.

De hecho, entendemos por pánico moral los temores que provocan ciertas actitudes consideradas "peligrosas", como los cambios en las relaciones de género dentro de una sociedad; por lo tanto, dichos miedos son construcciones culturales, ideológicas y políticas (Souto, 2018). No obstante, ello no implica reducir el pánico moral a lo puramente lingüístico, puesto que los pánicos morales y sexuales constituyeron tecnologías de poder que cruzaron y tuvieron consecuencias en la existencia de las mujeres jóvenes durante un contexto determinado (Garzón, 2017b), adquiriendo así materialidad.

Cabe subrayar que utilizo la teoría como herramienta política porque me permite comprender el pánico moral y sexual de manera historizada y generizada. De ahí que mi postura vaya en contra del argumento de David Bordwell (1998), quien afirma que analizar una película o un caso histórico particular no puede establecer una teoría sino sólo un ejemplo ilustrativo. Además señala que el enfoque que denomina "culturalista"[6] toma de modo

[6] Dentro de la rama que Bordwell (1998) llama "culturalista" se encuentran la Escuela de Fráncfort, el posmodernismo y los estudios culturales (principalmente británicos), pero además alude a cómo los estudios de cine en Estados Unidos los han adoptado. Sin embargo, en mi opinión el problema del argumento del autor es que nos coloca en un falso debate, porque su planteamiento está sustentado en una lógica binaria donde se oponen las macrohistorias (lo universal) con las microhistorias (lo particular), la forma *versus* el contenido, evitando pensar que desde lo particular existe la posibilidad de conexiones más amplias con lo social; de modo que para el autor las "grandes teorías" a validar son sólo dos: el "elitismo" de la teoría del sujeto, o el populismo del culturalismo, y así limita la comprensión de la complejidad

irrestricto pedazos de todas partes, proponiendo "un revoltijo de ideas" para los estudios de cine, en donde "todo se relaciona con todo" (1998: 16).

Contrariamente a Bordwell (1998), pienso que las teorías son útiles si proporcionan elementos para complejizar y si a la vez aportan estrategias para comprender las problemáticas que un contexto específico revela, dado que no se está frente algo momificado o rígido. Así que lo que este autor llama "eclecticismo", para mí es complejidad y antidisciplinariedad. *De facto*, no me interesa analizar el cine para formular una teoría universalizadora, pues "no se puede trabajar con significados predeterminados desde un comienzo" (Hall y Mellino, 2011: 29). Más bien, mi acercamiento a los estudios culturales surge de mi interés por crear análisis comprometidos, "incómodos", "creativos" y capaces de "estructurar nuestra crítica de la vida cotidiana" (Morris, 2017: 212); ello exige la comprensión de las relaciones de poder que uno desea indagar. Esto con el fin de teorizar la política y politizar la teoría.

Sin embargo, mi objetivo es modesto: situar el melodrama *Con quién andan nuestras hijas* (Gómez Muriel, 1956) indagando la manera en que contexto y cine se atraviesan en tiempo y espacio y tienen efectos recíprocos. Por ello lo analizo como documento sociocultural e intento hacer una crítica de lo social desde lo cultural. También entiendo la crítica feminista como crítica de la y desde la cultura; es decir: me interesa sospechar de las complicidades entre poder y significación, con el fin de desmontar a la "mujer" como signo y desnaturalizar la ideología de la diferencia sexual que pretende confundir significado con naturaleza. Desconfío pues de la categoría "mujer" como una "totalidad unificada" (Richard, 2009: 76-80).

Es por ese motivo que el contexto en mi estudio constituye una pieza clave para el análisis sociocultural, político e histórico; por ello lo defino como una singularidad que es a la vez multiplicidad, un ensamblaje multidimensional activo y cambiante, no una entidad fija, estable y temporalmente predefinida; es decir, el contexto es un proceso variable y continuo, organizado y organizador (Grossberg, 2017). Lawrence Grossberg (2009) acuña el concepto de *contextualismo radical* para explicar que la realidad se construye a través

---

social. Habría que aclarar que la interconexión entre los estudios culturales y el cine no surge de la valoración del gusto o del interés por la "crítica de las opiniones", y menos aún por lo que el autor denomina "teoría de medio nivel" —historia estilística del cine, narratología fílmica e historia del cine—, que no necesariamente deben llevar algún supuesto filosófico determinante de la subjetividad y la cultura. He aquí el meollo del asunto: la genealogía de los estudios culturales es otra, distinta, porque dichos estudios emergen de la vieja pregunta ¿qué hay que hacer? Es decir, surgen de un discurso humano y optimista que implica pensar los espacios políticos que la gente habita y sus condiciones disponibles para la trasformación social (Morris, 2017; Grossberg, 2017). El cine no sólo sería entendido como artefacto cultural sino como un receptáculo de la relación entre cultura, poder y política.

de complejas, contradictorias y fragmentadas articulaciones de discursos, prácticas culturales, vida cotidiana y regímenes de poder; con ello se opone a cualquier forma de reduccionismo y simplificación de la realidad social.

Desde luego, plantear la *contextualidad radical* nos remite al concepto-metáfora de *rizoma,* entendido como la ramificación que crece de forma horizontal, estableciendo conexiones en procesos continuos y cambiantes; lo rizomático anula tanto el principio como el fin, y con ello se intenta pensar yendo más allá de una lógica binaria. Es por eso que la escritura rizomática tiene como tejido la conjunción *y… y…y* (Deleuze y Guattari, 2016). Pero el trabajo creativo con el telar se asocia comúnmente a las Parcas y a las textileras de la región de América Latina, quienes metafóricamente han bordado la red de la vida. En relación con ello y para mí, tejer significa hilvanar escrituras situadas que integren creatividad, fracaso, memoria y diferentes historias, es decir, una trama "interminable".[7]

No obstante, esas teorías androcéntricas y occidentales antes mencionadas fueron retomadas y radicalizadas aún más por un grupo de mujeres feministas que crean, viven y reflexionan desde el sur global. En *"Ninguna guerra en mi nombre": feminismo y estudios culturales en Latinoamérica* (véase en Garzón Martínez *et al.*, 2017: 91-135) se apostó por un "conocimiento situado" y "polifónico", y se asumió un compromiso en donde "lo personal es político". En esa obra se procuró intersectar y articular los estudios culturales con el feminismo —empleando el contexto como una herramienta de intervención política, material, epistemológica y simbólica— con la finalidad de recuperar la memoria, las luchas e historicidades de las mujeres latinoamericanas, comprendiendo y siendo críticas con lo que sucede en el "mundo real", pues no hay otro modo de transformarlo.

En ese marco retomo su legado y, por lo mismo, intento entretejer las propuestas teóricas y políticas de los estudios culturales con las del feminismo. Cabe decir que a este movimiento sociopolítico, intelectual e histórico *de* y *para mujeres* lo vivo como una forma de "escribir-luchar" contra "mí mismo" (Garzón, 2018). De ahí que mi reflexión no tenga la intención de dar resultados; para mí el acto de reflexionar es un fin en sí mismo, tal como lo imaginó Clarice Lispector en *La hora de la estrella* (2013). Escribo para protestar contra mis propios ejercicios de poder y para comprender que nada tengo que hacer ahí, "porque no existe" ningún "lugar común de articulación" (Garzón, 2018: 9). Señalo este punto para remarcar que en una cultura patriarcal, misógina y sexista el papel que mejor puedo desempeñar es el de "traidor" a ella, siendo consecuente y dándome cuenta de que las estructuras de poder

[7] Mi idea surgió a raíz de la lectura del cuento de Nuria Barrios titulado "Tejamos, tejamos, mano enloquecida", que aparece en el libro *Cuentos de mujeres solas* (2002).

(raza, clase, género) me han beneficiado con relación a las mujeres. Aunque confieso que escribir-protestar significa para mí también un soplo vida.[8]

De paso, me posiciono como un sujeto "inconforme" que pretende dar batalla en contra de esa visión hegemónica masculina que *(re)presenta* a las mujeres como seres sexuales sin voz; una visión que no da cuenta de sus luchas ni de la compleja realidad que vivieron y viven las jóvenes, en este caso en México. El cine mexicano no las concibe como sujetas históricas, porque en la pantalla muestra "una visión engañosa que tergiversa la realidad de las mujeres" (Zecchi, 2014: 335).

Llegó el momento de observar atentamente *Con quién andan nuestras hijas* (Gómez Muriel, 1955). Preguntándome, en primer lugar, sobre las consecuencias *fatales* que, según el melodrama, tenía para las jóvenes la seducción. Luego sigo con la vista y con otros sentidos a la protagonista, Isabel, con la finalidad de mirar cómo encarna el ideal de domesticidad ligado a la estructura de familia patriarcal, y aludo al miedo que significó que una joven de clase media perdiera la virginidad. Por último, desplazo la mirada hacia otras actividades que generaron ansiedades sociales, como el ocio, las malas compañías y el trabajo remunerado.

## ¡Alerta jovencitas! Las fatales consecuencias de la seducción

El inicio de *Con quién andan nuestras hijas* (Gómez Muriel, 1956) introduce a un espectáculo trágico. Tita[9] se suicida lanzándose del cuarto piso de un edi-

[8] Voy a recordar una anécdota que empleo no como una experiencia personal; por el contario, la utilizo para señalar el contexto discursivo y social actual en que viven-escriben-reflexionan las mujeres jóvenes que se enuncian feministas, el cual es completamente distinto al mío. Margarita Mantilla, socióloga y militante de la Colectiva Feministas de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, recientemente señaló algo muy importante al decir que las feministas llevan años de lucha visibilizando las violencias cotidianas y las opresiones contra las mujeres; sin embargo, sus batallas se han deslegitimado por medio de insultos, amenazas y otras formas de violencia en su contra, silenciando así sus voces. Pero si un hombre pone en evidencia esto, se le legitima, ponderando de nuevo la voz masculina. Considero que Margarita Mantilla tiene razón en su señalamiento y es por ese motivo que no quiero que este escrito sea leído como acto de "solidaridad" ni "afinidad", sino como una forma de luchar contra mí mismo y como una traición a la cultura patriarcal.

[9] El personaje de Tita no ocupa un rol protagónico; sin embargo, ella va a desencadenar acciones que tendrán repercusiones dentro de la trama. En ese sentido, Tita influye en la decisión de la protagonista Isabel (haciéndola evitar la seducción) y, con ello, contribuye al desenmascaramiento del antagonista (Rodrigo).

ficio de departamentos, y un plano subjetivo[10] asume la mirada del personaje masculino; el público adopta así la visión de Rodrigo al observar éste el cuerpo cuya inmovilidad es signo de muerte. Conviene anotar que el cuerpo de la joven sin vida deviene en espectáculo, ya que las miradas fijas en ella son tanto de los personajes dentro de la historia (Rodrigo y los transeúntes) como del espectador, quien se ve involucrado en la contemplación de la imagen.

En ese sentido, el mensaje es que la seducción produce el escarnio público y la señalización incluso en la muerte. Indudablemente, aquí se plantea que la joven fue "ingenua" e "inocente" porque al confiar más en el amor y en un ilusorio compromiso, cede a los deseos del hombre (ni siquiera a los propios) que le ha hecho falsas promesas de matrimonio; es así como termina siendo engañada y deshonrada. No obstante, la clase social cumple aquí un papel importante: a Tita se le define en el filme como una muchacha pobre; esto, dentro de la narrativa cinematográfica, la coloca en posición de "vulnerabilidad sexual". Evidentemente, la película alecciona con el siguiente mensaje: "eso puede pasarles a las jóvenes pobres que se dejan seducir". A propósito de esto, señalo que "cualquier desviación de las virtudes exigidas a las mujeres se convierte en ocasión para la pedagogía moralista del varón (que ejerce el control social) y para sus reflexiones románticas (que celebran actos de trasgresión social)" (Chow, 1990: 77). Tómese en cuenta que "la hegemonía y la sobrevirilización sexual del hombre" dentro del melodrama depende de Tita. Es es así hasta tal punto que en una conversación entre los amigos de Isabel, el personaje de Mario expresa lo siguiente: "No todos podemos llevar en la conciencia lo que él" (indicando con esto que Tita se mató por Rodrigo). A lo que Lucia responde: "¡Qué más quisieras tú que una mujer se hubiera matado por ti!" Desde mi punto de vista, aquí ocurre la sobrevirilización del personaje antagónico, Rodrigo. Lo menciono porque la muerte de Tita se convierte en la celebración de una "hazaña" machista.

En realidad, Tita encarna la representación de la *mujer caída,*[11] cuyo destino trágico simboliza y advierte que la desobediencia femenina, que

[10] El punto de vista objetivo refiere a que la cámara observa asumiendo un papel externo e invisible; en cambio, el subjetivo asume una vista personalizada. Sin embargo, como señala Edgar Hunt (2011), la objetividad en el punto de vista es mera ilusión porque al encuadrar, situar y ubicar ya hay una selección de la mirada.

[11] De acuerdo con Martha Elena Munguía (2016), la imagen de *la mujer caída* surgió y adquirió mayor notoriedad en la literatura mexicana del siglo XIX, aunque a lo largo del XX ésta se reincorporó a la narrativa cinematográfica mexicana. Esta imagen se construyó a partir del imaginario masculino sustentado en la creencia de que la pobreza y la falta de apoyos para las mujeres solteras las hacían caer fácilmente "en el abismo de la deshonra" (2016: 185); evidentemente esta representación también tiene connotaciones católicas, pues los "ángeles caídos" eligieron "el mal". En relación a ello, *la mujer caída* simboliza a quien "voluntariamente" prefirió desobedecer, ser mala o licenciosa.

aquí consiste en tener relaciones sexuales prematrimoniales, conduce a la fatalidad, a la degradación moral y a la muerte. Caso contrario ocurre con los personajes de mujeres jóvenes de clase media, ya que antes de dar "malos pasos" aceptan las normas morales y culturales, reconociéndose a sí mismas guardianas del orden social. Esto les otorgará la función de las "futuras madres y esposas" del desarrollo estabilizador mexicano.

Resumo de la siguiente manera el comienzo de *Con quién andan nuestras hijas:* Tita se "entrega al novio" antes del matrimonio heterosexual y termina siendo abandonada; en conformidad con este discurso patriarcal fílmico, al sentirse traicionada se suicida como una manera de redimirse por su "mala conducta". En un plano/contraplano,[12] la cámara se coloca en el rostro de la joven que dialoga con Rodrigo. La cara de la mujer se identifica con la contención, pues reprime sus lágrimas para sí misma. Después, cuando se marcha su interlocutor, ya no tiene que disimular su dolor "íntimo". Si además se mira detalladamente la imagen del rostro de la joven, se puede observar que un rubor ha aparecido en sus mejillas, y que su semblante, con los ojos bajos, se asocia con el "pudor",[13] o sea, a un sentimiento inscrito bajo normas morales y culturales que se evidencian en el cuerpo.

En relación con el pudor, Jean Viollet señala, en *La pureza y el sentimiento en las jóvenes,*[14] que "la joven honesta está envuelta en pudor. Sé 'reserva' toda entera, cuerpo y alma, para aquel que Dios le dará un día por esposo" (1963: 64). Desde esta perspectiva católica, el pudor significa "el halo" encargado de cubrir y proteger tanto carnal como espiritualmente a las mujeres jóvenes para un "futuro esposo". Llegados a este punto, parece necesario argüir que tanto en la cita anterior como en el melodrama aparece la enunciación del hombre; notoriamente la *mujer joven* está ausente

[12] Plano cinematográfico que generalmente es empleado en el diálogo de dos personajes, de forma que cada uno de los actores aparezca en orientación contraria respecto al anterior.

[13] Pero ¿cómo fue entendido el pudor? Según la escritora Indiana Nájera (1967 [1952]) se le concibió como un sentimiento instintivo que hacía discernir lo bueno, correcto y decente respecto de lo malo, incorrecto e indecente; por lo mismo, su función consistía en marcar lo que debía hacerse en lo público y lo que se reservaba para la vida íntima. Pero el pudor no sólo se circunscribía a los comportamientos sexuales sino también a otros aspectos de la cotidianidad; según la autora, se consideraba indecente pintarse las uñas y la boca, irse de pinta, y que coquetearan las niñas y las adolescentes en edad escolar. En el caso de la mujer adulta, la decadencia del pudor se reflejaba en un matrimonio fracasado (1967 [1952]: 137-150).

[14] Jean Viollet (1875-1956) fue un sacerdote francés que formó parte de la Asociación de Matrimonio Cristiano en su país. Entre sus obras se encuentran *Cómo presentar a los jóvenes el problema del amor* (1961), *Entre chicos y chicas* (1957), *La educación por la familia* (1944), las cuales fueron traducidas por editoriales católicas españolas, argentinas y mexicanas para ser leídas por los sectores medios urbanos tanto en los hogares como en los colegios que profesaban dicha religión.

porque no se le asigna una posición de sujeta histórica; por el contrario, se le representa como cuerpo y signo producido desde el sueño, la ansiedad o la propiedad masculina (De Lauretis, 1992).

Si el personaje de Tita en el melodrama es "efecto de sentido", entonces claramente y en mi opinión, las estrategias visuales y narrativas para construirla en el filme hacen que encarne el dolor-pecado de verse seducida, la humillación-desgracia de ya no ser "casta" y el sufrimiento-castigo de no poder volver con su familia. Desde el punto vista moral, se le representa como una joven indigna. Carmen de la Peza (1998) ha analizado la estructura dramática del melodrama y su estudio hace notar que casi siempre el "heroísmo" de la mujer recae en su paciencia, en el desconsuelo, la desgracia y la debilidad que "convoca a la conmiseración" por parte del público. Este elemento es característico del melodrama; según María Donapetry, "el éxito de este género [cinematográfico] se basa en la exageración del dolor y el sufrimiento de las mujeres" (2006: 46). En este punto, quiero remarcar que el yo enunciativo es masculino-adulto-católico, y que tiene la autoridad de juzgar la conducta sexual de la mujer joven.

Paralelamente, la imagen de Tita también refuerza la "inestabilidad emotiva" del personaje, que queda definida y esencializada en sus expresiones corporales, así como en la dramatización de sus "sentimientos". De hecho, la imagen de la *mujer joven* es representada a través del nerviosismo. Ella, según la cinta, es fácilmente perturbable, ya que la volubilidad de sus emociones la arrastran al desbordamiento; sin embargo, hay que tomar en consideración que el melodrama es una tecnología visual en donde los gestos, las emociones y los maniqueísmos son acrecentados "por la lente de la cámara" (Chow, 1990: 73). Con ello se fortalece el código cultural dominante, según el cual su acción constituye una irregularidad que asocia a la mujer con la pasión de su "naturaleza femenina" y a la juventud como una etapa "turbulenta" y "crítica". *De facto*, en *México y su juventud* (1966) se señala que el suicidio de las jóvenes se debía a una decepción amorosa, al engaño y al romanticismo exacerbado de las jovencitas. El autor de este texto indica que había quien luego de leer una novela o de ver una película intentaba quitarse la vida.

En este contexto, algunas notas rojas operaron bajo un código similar al del filme. Las historias de "jovencitas suicidas" aparecieron con frecuencia en la prensa bajo un tono amarillista, moralizante y trágico, ayudando así a perpetuar el esencialismo de la joven orientada por su emotividad, romanticismo y remordimiento, y quien al perder la virginidad decide quitarse la vida por "desamor/traición". En los periódicos *Excélsior*, *El Universal* y *Novedades* estas historias se banalizaron, salvo para quienes protagonizaron las siguientes notas informativas:

> Queriendo evitar la deshonra una bella muchacha de 17 años se arrojó del cuarto piso y está gravísima […] Romántica y agraciada jovencita sacrifica su honra por amor […] Después de tener por algún tiempo relaciones sexuales con su novio una joven desesperada ingiere sosa cáustica al negarse el novio a cumplir su promesa de casamiento (Rocha, 1995-1996: 130).

Uno de los aspectos más importantes que se trasluce en este discurso periodístico es que la muerte por suicidio suele estar marcada por la culpa y la vergüenza, porque las mujeres decentes llegan castas al matrimonio. El acto de suicidarse deriva del hecho del arrepentimiento. En la misma escena Rodrigo hojea el periódico y encuentra el anuncio de los padres de Tita, que dice lo siguiente: *Vuelve con nosotros. Te perdonamos todo. Pero vuelve, por favor*. Casi de inmediato, el personaje masculino se lo muestra para persuadirla de que no le conviene vivir con él, asegurándole que sus padres quieren que regrese al hogar, pues ya la perdonaron. No obstante, la joven sentencia que "no podría mirarlos a la cara" hasta casarse con él. Según Antonio Ballesteros,[15] una de las causas del suicidio eran las "perturbaciones emocionales agravadas por la índole pecaminosa, sucia, culpable, de que se rodea generalmente cuanto con la sexualidad se relaciona" (Ballesteros, 1960 [1952]: 82). De acuerdo con el libro *Adolescencia: ensayo de una caracterización de esta edad,* escrito por el citado Ballesteros, la sexualidad, a la que definía como "clandestina-secreta",[16] podía llevar al suicidio a las y los jóvenes.

De ahí que si la representación promueve la idea de que la sexualidad premarital es indebida para la mujer joven, entonces refiere al control de las prácticas sexuales; en ese sentido, existe una sanción para aquellas que se atrevan a trasgredir esa norma, que es la condena moral. Pero, a mi parecer, la amenaza que representa la sexualidad de las mujeres jóvenes también alude a la monolítica representación de la feminidad centrada en la imagen de mujer "pura" que se opone a la "pecadora". Esta representación dicotómica en realidad simboliza diferentes estrategias en la producción cinematográfica de la *mujer* como construcción patriarcal: "un ser inviolable al que hay que proteger y controlar, o un ser peligroso y culpable que hay que castigar" (Zecchi, 2014: 297).

Hay, sin lugar a dudas, una estrecha vinculación entre el honor —término que, como menciona Monroy, es prestado, ya que éste es cosa de caballeros— (citada en Garzón, 2017a: 78) y el estatus de la familia decente de

[15] Pedagogo español que se exilió en México, donde fue director de la revista *Educación y Cultura* (1940) y profesor de la Escuela Normal Superior y de la Escuela Normal de Varones en el Distrito Federal.

[16] Su definición no sólo se refiere al pudor; también contempla la homosexualidad, los matrimonios a temprana edad, la masturbación, el estupro y la violación.

clase media. Teniendo en cuenta esta idea, en el filme el prestigio recae en la perenne virginidad; ésta es *per se* el "valor" de la joven. Es una moneda de cambio para su posibilidad de ingreso al mercado matrimonial. Esto refleja el control y la negación de la propia sexualidad de Tita, quien no debe tener placer o deseo sexual. Pero además debe sentirse avergonzada por haberse atrevido a romper con esta norma social impuesta y arbitraria para las mujeres. Es igualmente importante subrayar que la aparición de la vergüenza surge en el momento en que "nos sentimos mirados, en que nos convertimos en objeto de la mirada de otro" (Hernández Garrido, 2005: 92). En el filme es la visión masculina la que se encarga de juzgarla y señalarla, lo que también provoca su objetivación.

Tomo aquí un pertinente caso real, el expediente de Elisa M.[17] del Consejo Tutelar de Menores Infractores de la Ciudad de México, para ilustrar cómo esa joven de 16 o 17 se incluyó a sí misma y a su experiencia dentro de un texto que intentaba borrarla. Desde que tuve su expediente en mis manos, supe que sería una historia discordante con la (re)presentada por el cine y que "el contexto vive y da significado a su texto [*sic*] porque es suyo" (Rivera, 2010: 229).

Trascribo fragmentos de su expediente, es decir, lo edito, pero más allá de poner una cita y de ejemplificar, intento un "forcejeo contra el olvido". Como señala Meaghan Morris, recordar conlleva "no solamente una poética del lamento, sino además la historia de lo que vamos dejando de lado" (2017: 203).

> Menor Elisa M. originaria del D. F., domicilio Santa María la Rivera, dedicada a las labores del hogar (es muy trabajadora), soltera. Motivo de ingreso: Fue traída por la madre por dos aparentes intentos de suicidio y crisis nerviosas.
>
> Desarrollo del instinto sexual a los 12 años. Niega tener relaciones heterosexuales [*sic*]. A los 8 tuvo su primer novio, desde entonces ha tenido 8. Su actitud ante ellos es hacerlos sufrir…
>
> Datos biográficos de la menor: Recuerda que su infancia fue triste, debido a que su padre asistía muy poco al hogar por las relaciones amorosas que éste tenía con otras mujeres, golpeaba frecuentemente a la madre y a los otros hijos por lo que ella sentía deseos de pegarle…
>
> Su padre le pegó por salirse sin autorización y ella le dijo que se mataría. Fue a la cocina tomando un cuchillo se cortó la mano y regresó a sus padres enseñándoles la sangre. Ellos respondieron afectivamente, la madre llorando la curó con palabras de reconciliación y el padre le pidió perdón. 15 días después su madre

[17] Como estoy exhumando el archivo de una joven de carne y hueso, uso un nombre ficticio por una cuestión ética.

> le pegó por hacer quehacer en la casa de una vecina y no obedecerla en venir a su casa, Elisa M. dijo que se mataría y la madre escondió el cuchillo por lo que se salió y trató de ahorcarse con una sábana.
>
> […] Análisis de los hechos: Lo que el adolescente [*sic*] trató de lograr es básicamente llamar la atención de los padres para que le proporcionen afecto y agredirlos por la carencia del mismo (Archivo General de la Nación / C.T.M. I/1964/ Caja 997/ Exp.96426/9).

Varios años después de haberse filmado *Con quién andan nuestras hijas,* el expediente de Elisa M. aparece como una oposición al sistema de representación. Lo menciono así porque hay esa contradicción entre la joven como imagen y la sujeta histórica-real (De Lauretis, 1992). Lo que coincide con el análisis de Teresa Garzón (2019) del caso de Eva Pinzón, la protagonista de su historia, cuando respecto al archivo muestra los puntos de fuga que posibilitan destejer las complejas y contradictorias tramas de poder que lo constituyen. En el caso de Elisa M., ella no intentó suicidarse por perder la virginidad ni por amor, aunque si se lee su expediente ella se acoplaba y rompía con el modelo normativo de domesticidad de la época, es decir, con los procesos en los que se desarticula y articula el poder.[18] Sin embargo, lo que devela es una historia de violencia ejercida por el padre y su "delirante" deseo de golpearlo respondiendo a su violencia con más violencia, dando así "voz a sus secretos", es decir, revelándonos su "propia historia" (Garzón en este libro).

Reconociendo, de igual modo, que su experiencia está mediada por una institución y es reinterpretada desde mi sentir y, además, sin pretender generalizar una historia particular, me parece que su caso alude también a la complejidad de "las relaciones familiares del sector medio católico"[19] y que el cine no dramatizó hasta 1955, fecha cuando se "instaló el mundo de la clase media" (García, 1993: 11).

Justamente el personaje de Tita y la complejidad de la experiencia vivida de Elisa M. me conducen a decir que Carles Feixa (2012) simplifica las categorías juventud y género pues no permite en éstas las articulaciones y las convergencias. Tras señalar que Peter Pan —protagonista de innume-

[18] El expediente refiere que tenía buena conducta y era trabajadora en actividades propias de su sexo. Sin embargo, en la sección psicológica el doctor Carlos Tornero señala que se iba de "pinta", era "peleonera", impulsiva, reaccionaba con agresividad y, según este médico varón, quería hacer sufrir a los hombres. Cabe decir que la menor fue remitida al manicomio porque tenía alucinaciones.

[19] La parte que retomo del expediente es "el estudio social" en donde se describe por qué fue remitida y si tuvo ingresos anteriores; asimismo contiene una pequeña biografía que relata principalmente su conducta, el medio familiar y extrafamiliar (escuela, ocio y amigos) en el que vivía. En éste se recalca que la joven pertenecía a la clase media católica.

rables relatos literarios y fílmicos— le sirve para reflexionar y explicar las trasformaciones de la categoría juventud en las sociedades occidentales, y en su afán de proponer un *modelo-metáfora* para responder a la pregunta de cómo es la condición juvenil, Feixa apunta que dicho personaje representa al *teenager* de la posguerra, quien consigue postergar su inserción en el mundo adulto mediante la estancia en el sistema escolar y la creación de espacios de ocio que le permitían vivir por más tiempo, aunque de manera provisional, en el "País de Nunca Jamás".

Con todo, para Feixa (2012) la versión "femenina" de la historia de *Peter Pan* sería Wendy, pero el autor no profundiza en el hecho de que ella siempre es vista como una pequeña madre siendo niña. "¡Oh mamá Wendy, qué angustia despertarme y verme con barba!" (citado en Feixa, 2012) y transita a la adultez casándose y teniendo una hija (Jane). Señalo que el personaje siempre cuida de los demás, encarna así el ideal de domesticidad.[20] De ahí

[20] Ahora mi compañera de viaje, Tania Sánchez, une su voz a la mía con el fin de explicar lo contraproducente que resulta pensar las transiciones a la adultez basándonos en la "procreación". Realmente Feixa (2012) dijo algo que nos molestó porque se conecta con nuestra opción de vida de no querer tener hijxs. Según él, en el siglo XXI se trasforman los ritos de paso a *impasse*, es decir, etapas intransitivas porque se "retrasa la edad de la fecundidad" (2012: 87). Piénsese que los ritos son transiciones dirigidas, por lo general, por los adultos; en ellos intervienen expectativas que demarcan un *deber ser*. Éstos, sin duda, son sumamente complejos porque en ellos intervienen relaciones sociales, culturales y políticas, así como diferencias de género, clase, región y raza. De modo que si se parte del hecho de que para adquirir el estatus de adultez es necesario "reproducirse", entonces ¿qué ocurre con las mujeres que no quieren ser madres? En el fondo, el problema radica en que el autor ve a la procreación como un fin en sí mismo, es decir, establece una "norma" a la que *se debe aspirar*. Al mismo tiempo, justifica el contrato social heterosexual porque es una necesidad reproducirse y perpetuar a la especie, especialmente si se desea ser una mujer adulta. En este sentido es importante considerar que las transiciones a la adultez son contextuales y no lineales; por ejemplo, en la tesis *Mujeres que no quieren ser madres: los caminos hacia otras formas de vida* (2019) se puede encontrar que las mujeres hoy día no necesariamente tienen como prioridad casarse; aun cuando en ocasiones viven en pareja, no anteponen sus vidas a la carga que conlleva atender "las obligaciones domésticas" que culturalmente se relegan a las mujeres (esposas o madres), ya que ellas orientan sus aspiraciones a otras formas de reconocimiento social, como los logros académicos y profesionales que se traducen en ascenso social. Cabe señalar que estas mujeres no necesariamente pertenecen a estratos socioeconómicos medios; en el contexto mexicano actual, caracterizado por crisis económicas, trabajos precarizados, además de experiencias de vida marcadas por la violencia que ejercían sus padres sobre sus madres y un estatus socioeconómico precario, éstas consideran que lo mejor es no tener hijos que vivan lo que ellas, debido a que la adopción de responsabilidades propias de la edad adulta —ya sea como proveedoras o como las encargadas de realizar los trabajos de cuidados— recayeron en ellas antes de los 12 años. Por eso es importante reflexionar sobre el significado de las transiciones y observar de manera detenida lo que sucede en casos no hegemónicos, los cuales vislumbran la complejidad de las relaciones sociales partiendo de las situaciones específicas a las que las mujeres se enfrentan en el tránsito hacia la adultez; de no hacerlo, se corre el riesgo de "infantilizar" a

que piense que el discurso de Feixa (2012) apela a universalizar sus propias conclusiones. Considero que tanto su interpretación como su perspectiva se asumen como metanarrativas, ya que abordan desde un enfoque deshistorizado, generalizador, androcéntrico y lineal los cambios socioculturales de la categoría juventud, de modo que cae en el peligro de contar "una sola historia", mostrando "una sola cosa, una y otra vez" (Adichie, 2009: 3; Garzón en este libro). Por eso intento ir más allá de un relato que no toma en cuenta la especificidad contextual y sociocultural.

Puntualizo —sólo quiero arreglármelas "con mi propia irritación"— que no estoy desacreditando la voz del autor —si lo hiciera correría el riesgo de convertirme en un sujeto banal en el viejo sentido de la palabra, como lo era el señor feudal, quien inscribía el poder como un acto enunciativo—; simplemente la desplazo porque no puedo arrancar y reciclar conceptos y categorías con el fin de producir las mismas versiones para contextos muy diferentes; es decir: no es posible seguir reflexionando sobre un sujeto joven universal. Tampoco puedo borrar las diferencias y las "crudas experiencias" (Morris, 2017) y representaciones de género, clase y raza. Resulta entristecedor que Feixa (2012) no haya visto la película *Con quién andan nuestras hijas;* de haberlo hecho hubiese entendido que el "País de Nunca Jamás" significó otra cosa para las mujeres jóvenes de clase media de la Ciudad de México en los años cincuenta: una historia completamente distinta.

Lo cierto es que existen también otras historias que mi capítulo no relata —sospecho que la experiencia de ser joven fue diferente para lxs distintxs sujetxs jóvenes que vivieron por aquella época—; si se recuperan esas historias, presiento que se experimentaría "una suerte de paraíso" (Walker citada en Adichie, 2009: 4).

## Padres, protejan a las jóvenes de los peligros de caer en tentación

Dejo la secuencia de inicio de *Con quién andan nuestras hijas* para analizar los componentes narrativos del filme. Encuentro cierta la afirmación de Teresa de Lauretis de que la narración "es la proyección de las diferencias y, ante todo, de la diferencia sexual" (De Lauretis, 1992: 191). La línea que adopto es centrarme en la siguiente secuencia: *1)* la presentación de la protagonista; *2)* la prohibición/advertencia a la protagonista; *3)* el antagonista

quienes buscan otras formas de vida, perpetuando así "el adultocentrismo imperante". Para profundizar en esta temática, véase el excelente estudio de Tania Sánchez (2019).

intenta engañar; *4)* la protagonista es puesta a prueba y vence la seducción; *5)* la protagonista y el antagonista se enfrentan; *6)* la protagonista supera la prueba, y *7)* el antagonista masculino es desenmascarado.

*1)* La presentación de la protagonista (Isabel). Su personaje no se acopla al nivel de escoptofilia propuesto por Laura Mulvey (2007), ya que visual y narrativamente no es objeto sexual para el personaje masculino ni para el espectador. Esto en parte obedece al control oficial de la escoptofilia permitida al público (Zechi, 2014: 161). Vale la pena mencionar aquí que *Con quién andan nuestras hijas* fue elogiada por la Legión Mexicana de la Decencia,[21] a tal grado que representó a México en el Festival de la Oficina Católica Internacional del Cine celebrado en Luxemburgo en 1956, obteniendo el segundo lugar en dicho certamen (Últimas Noticias, 1956: 6). Mi punto es que coincidieron cinematografía e Iglesia católica en promover un melodrama "moralmente decente" que se acoplaba a los criterios cristianos.[22]

De igual forma, el personaje de Isabel sirve para reforzar la feminidad tradicional, basada en la pureza, la sumisión y el pudor, aunque existen momentos dentro del filme donde se intenta perturbar la moral por "amor", momentos que son eclipsados cuando al final se vuelve al orden. En ese sentido, hay que entender la feminidad no como condición inherente o natural en las mujeres, sino como "una forma ideológica de la regulación de la sexualidad femenina dentro de la domesticidad heterosexual familiar" (Pollock, 2015: 146). Sigo este planteamiento y observo que la imagen de la joven queda oprimida por un régimen de producción y representación que la coloca como depositaria del honor masculino, así como del orden moral y del modelo normativo de la familia decente de clase media. Rosario Castellanos, en *Mujer que sabe latín…* (2010), ya decía que en la Europa de los siglos XV y XVI la limpieza del linaje dependía de la conducta de la hija y/o esposa. En el contexto mexicano se heredó dicho legado de la época colonial y, en concreto, en *Con quién andan nuestras hijas* subsiste bajo el disfraz de las buenas costumbres: el buen nombre de una familia decente dependía de

[21] Fundada originalmente en diciembre de 1933 por la Orden de los Caballeros de Colón (varones mayores de 18 años y fieles al Vaticano), cuyo propósito era propugnar las buenas costumbres e intentar controlar la indecencia en México (véase a Pérez Rosales, 2011: 96).

[22] Cabe mencionar que durante los años cincuenta, según argumenta Gabriela Pulido (2013), hubo tensión entre la vertiginosa modernización de la Ciudad de México y el *deber ser* de la mujer, pues en el terreno de los "valores morales" la trasformación se produjo de manera paulatina. De hecho, la autora asevera que algunos diarios y revistas culturales de la época ayudaron a la construir un imaginario de lo inmoral en los espectáculos (teatros, salones de baile, centros nocturnos y desde luego exhibición de películas), ya que las opiniones de periodistas e intelectuales se ajustaban a los cánones de una "moral católica censuradora" (2013: 46). Lo señalo porque el filme se acopla a estas afirmaciones.

la conservación de la virginidad de las hijas, pues caer en la indecencia era considerado signo de desorden.

Sobre este punto, Valentina Torres (1997), quien analizó manuales confesionales destinados a la juventud mexicana en escuelas católicas de clase media, observa que éstos tenían la función de normar conductas y transmitir valores morales para contrarrestar los efectos de una educación sexual laica en los años cincuenta y sesenta. Cabe subrayar que los manuales estaban dirigidos principalmente a las jóvenes, porque se consideraba que ellas acataban mejor las normas y, por lo tanto, se les concebía como "fieles guardianas" de la moral y de las "santas costumbres familiares". En estos manuales, escritos por hombres, se afirmaba igualmente que *la mujer* era más religiosa y, por ende, se pensaba que tenía mayor interés por conservar la inocencia y mantener la ignorancia sobre la sexualidad y su propio cuerpo. Justamente. Elsa Muñiz (2002) destaca que la clase media se revela como "emperatriz de la inmutabilidad" porque adquiere un carácter particular en el mantenimiento de ciertas tendencias conservadoras; por ejemplo, para el sector medio, la noción de pudor adquirió un sentido trascendental durante este periodo.

*2)* La enunciación de una prohibición. El padre tiene el poder dentro de la ficción melodramática. Su posición de control y de autoridad le permite guiar y, desde luego, constreñir la sexualidad de la joven. Él se encarga de prohibir relaciones "indeseables" a la protagonista Isabel y de determinar su "destino matrimonial" (Burton, 1994: 52), porque en el fondo rige y elige con quién debe/puede tener un noviazgo y cuándo debe/puede tener relaciones sexuales, instaurando "un contrato social en que las mujeres son excluidas, un contrato social entre hombres" (Wittig, 2006 [1981]: 69). Explícitamente, el discurso fílmico señala que este control se ejerce hasta que se consagre el matrimonio heterosexual acorde con los principios morales de la familia católica del sector medio.

Enfatizo que el filme coincidió con las instituciones rectoras y jerárquicas de la sociedad (Iglesia y Estado), que afianzaron la idea de que el matrimonio "era un estado decente de vida" (Solís, 2016) cuya única finalidad era garantizar la reproducción de la vida humana. Con esto quiero poner en claro que la sexualidad y lo político nunca se desligan, como nos lo han dicho las feministas, pues conforman relaciones de poder que legitiman y reprimen prácticas sexuales, en este caso para la mujer joven, pues obviamente en el filme carece de libertad sexual.

Recuérdese que la sexualidad que la Iglesia promovía reafirmaba la idea de pureza, entendida como "vergüenza buena". Por lo mismo, la "sexualidad buena" se vinculó con la reproducción exenta de placer, pues su único fin era la maternidad. En cuanto a las instituciones de administración pública, Sara Minerva Luna (2017) observa que la Secretaría de Gobernación concor-

daba con las agrupaciones católicas: al igual que éstas, sus acciones estaban "encaminadas a regular el modelo normativo de familia y sexualidad de las amenazas e influencias de la modernización de la vida capitalina" (2017: 19).

Pero hasta cierto punto, este melodrama intentó representar los conflictos y contradicciones familiares. No obstante, al final los problemas son remediados y el filme cierra con un desenlace feliz, de modo que el modelo tradicional de familia, en donde el padre es un hombre autoritario-responsable-proveedor, se conserva incólume. Su imagen fílmica es la de un varón sobrio con actitud fría que durante toda la película viste trajes de colores oscuros y grises, a los que acompaña con un sombrero de fieltro, vestimenta que le da un aire autoritario y de dureza. Cuando descubre que su hija Isabel tiene un romance con Rodrigo, reprende no sólo a la joven sino también a su esposa y a su otra hija, por taparle "todas sus mentiras". Él tiene una posición jerárquica e impone normas morales a los demás miembros de la familia.

En una escena, la lente de la cámara captura un rostro con un gesto de molestia. El hombre le ordena gritando a Isabel que al salir de la oficina se dirija inmediatamente a la casa, mientras la jalonea del brazo. No cabe duda que el personaje del padre es la figura dotada de poder, y las hijas deben mostrarle sumisión y obediencia. Él es el "timonel" del núcleo familiar y como tal no debe ver "manchada" la decencia de su estirpe, depositada en la virginidad de la joven (así como de sus otras hijas). Por lo demás, desde el principio queda claro que aun cuando el padre llegue cansado al hogar, tiene tiempo suficiente para poner orden algún dilema doméstico, sin importar que sea la madre quien hable y realmente solucione los problemas.

Contrariamente a esta cinta, Susana Sosenski y Ricardo López (2015) apuntan que hubo un cambio de representación de la paternidad en la publicidad de los años cincuenta y sesenta, pues al padre se le veía participando "feliz" en la crianza de las criaturas. Éstos jugaban en el piso con los hijos o daban de comer a un bebé. Cabe indicar que este estudio analiza las imágenes publicitarias como "prácticas educadoras" de la sociabilidad y de las relaciones familiares. Por lo tanto, Sosenski y López (2015: 198) señalan a modo de hipótesis que los anuncios pudieron haber incidido en los imaginarios y las prácticas de orden doméstico de la clase media y alta.

Sin embargo, llama la atención que el objetivo de los anuncios radicaba en construir visualmente el ideal de la felicidad vinculado con la convivencia familiar y la adquisición de bienes de consumo y servicios; es por esta razón que las imágenes mostraban relaciones familiares afables y placenteras entre los miembros de la familia, es decir, no se focalizaban en padres

regañones o malhumorados.[23] Estas imágenes publicitarias fueron creadas en Estados Unidos y exportadas a los países latinoamericanos. Aquí surge mi dilema: ¿hasta qué punto la participación de los varones en la crianza pudo haber sido una idea compartida y socializada por los padres de clase media y alta en el contexto de la época, o fue simplemente un ideal de paternidad importado que circuló en la prensa nacional? Lo menciono porque este análisis nunca expone a qué se debió este cambio en la representación de la crianza, cambio que trajo consigo a padres afectuosos y juguetones con los vástagos y no a los regañones-autoritarios que aparecen en el melodrama. Tampoco señala el impacto educativo que las imágenes tuvieron sobre los padres, impulsándolos a participar en los cuidados de las hijas(os).

Si la publicidad mostró otra imagen de la paternidad para las clases media y alta, imagen que exhibe a padres que conviven y cuidan a los hijos, en la cinta *Con quién andan nuestras hijas* el padre de Isabel todavía corresponde a la representación del hombre "autoritario" que ordena desde un cómodo sofá y deliberadamente ejerce su poder a través del uso de la violencia, ya sea gritando o zarandeando a las mujeres de la familia. Cabe mencionar que Rogelio Díaz (1974) realizó encuestas a jóvenes de secundaria tanto de escuelas mixtas como sólo de mujeres en 1959. Su estudio señala que ellas coincidieron en que "debían obedecer siempre a sus padres", para ambos casos se superó el 90 %.[24] En cuanto a la premisa "la mujer debe ser dócil", en los dos casos el porcentaje que lo afirmó fue un poco más de la mitad de las encuestadas; pero las jóvenes de secundarias mixtas representan 63 % contra 57 % de colegios de mujeres.

Asimismo, si prestamos atención al personaje del padre, podemos notar que es un hombre que "trabaja mucho", ganándose el pan con el sudor de su frente. En cambio Isabel, pese a ser solvente económicamente y pagarle el colegio privado a su hermanito (Tito), su trabajo remunerado aparece sólo como un complemento del salario del jefe del hogar. Para Roland Barthes (2010) el mito —discurso dominante/metalenguaje— deforma y deviene en

[23] Quiero aclarar que no pienso que la paternidad sea una cuestión estática ni ahistórica, porque es evidente que ha cambiado con el tiempo.

[24] Rogelio Díaz (1974) realizó un análisis comparativo de los cambios en la condición de la mujer a través de encuestas dirigidas a jóvenes de tercer año de secundaria del Distrito Federal en 1959 y 1970. De su estudio retomo algunas de sus "premisas histórico-socioculturales de la relación entre las hijas y los padres" del año de 1959, premisas que aluden a las normas de género y de juventud que imperaron durante la época. Cito algunos de sus ejemplos: *1)* "Nunca se debe dudar de la palabra del padre". A esto 75 % de las jóvenes de escuelas mixtas respondieron afirmativamente, y 74 % de secundarias de mujeres; y *2)* "El hombre debe llevar los pantalones en la familia", 63 % de las alumnas contestó que sí en colegios mixtos, y 72 % en los de mujeres (1974: 9-11).

coartada para naturalizar, y lo hace con el fin de ocultar y vaciar de sentido a la imagen, de modo que la priva de su propia historia. Me parece necesario descifrarlo, porque el sentido común mitificó que los únicos proveedores son los varones adultos. Conviene situarnos en la época; la historia revela que el trabajo asalariado de las mujeres jóvenes de clase media de la década de 1950 era importante para el sostenimiento del hogar. Elena Torres (2012), en su investigación sobre jóvenes de clase media, recobra algunos testimonios de las mujeres que ingresaban a trabajar a las oficinas como secretarias a edades que oscilaban entre los 15 y los 18 años. Su estudio esclarece que las jóvenes empleaban su sueldo no solamente en gastos personales, como ropa, salidas al cine y cafés, sino también en la compra de electrodomésticos para la casa paterna y en la economía familiar.

Tampoco es sorprendente constatar que en *Con quién andan nuestras hijas* reaparece la representación de la madre como una mujer abnegada, sacrificada y preocupada por el bienestar familiar que complementa a la imagen del esposo-proveedor. Ambas imágenes refuerzan la diferenciación de trabajos, funciones y roles para mujeres y hombres, y por eso mismo contribuyen a reforzar la subordinación femenina. En esta película en particular, la caracterización de la madre resulta inquietante: siempre al servicio de los miembros de la familia, asignación tan naturalizada que en el melodrama aparece casi siempre usando mandil, preparando alimentos, sirviendo desayunos y comidas. Parece necesario mencionar que el trabajo del hogar era una actividad definitivamente realizada por mujeres durante la época, y 53.48% se dedicaba exclusivamente a estas labores no remuneradas (Santillán, 2008: 110).

Con relación a la vigilancia materna sobre la sexualidad de la hija, la película apuntala la buena reputación de ese "férreo control de los hombres y la familia, por medio de un aparato represivo conformado por las mismas mujeres, madres o mujeres mayores, sirvientas, hermanas […] que vigilan a las hijas y se cuidan a sí mismas" (Ramos, citada en Mercader, 2008: 732). Aunque resulta difícil determinar sobre quién recae el mayor poder de control, me parece más lógico entender que la estructura es patriarcal y el cine la *(re)produce*.

*3)* El personaje antagónico (Rodrigo) intenta seducir a la protagonista y luego abandonarla. De ahí que Rodrigo represente en el filme al hombre sin escrúpulos morales, al seductor que con falsas promesas de amor y matrimonio convence a las jovencitas de ir a su departamento de soltero. Rodrigo (un catrín) personifica la hombría tradicional: su galanura, dinero y virilidad le confieren el poder de acceder a los cuerpos de las mujeres jóvenes que desee. Lo anterior se puede ver cuando el personaje de Elsa reafirma su

masculinidad hegemónica: —Rodrigo sí es un hombre —dijo suspirando—. Él tiene su táctica "guante de seda mano de hierro" —añade luego.

Rodrigo personifica a un burgués que no sabe ganarse la vida con su trabajo. El padre de Isabel no considera digno que sea mantenido por una tía rica. Personalmente no pienso que aquí esté presente la idea de que dentro del grupo de varones existen desigualdades; más bien lo que dimensiona la cinta es una condición de clase social. A mi juicio, se enuncia que la burguesía es ociosa e inmoral, y esto significa un desequilibrio para el orden social;[25] en cambio, la clase media aparece trabajadora y decente, es decir, simboliza la vida "civilizada-equilibrada" que contribuye a la modernización del país. Con ello opera aquí el discurso de que estar *justo en medio* significa moderación, ya que el desequilibro social está en los extremos, es decir, tanto en la riqueza sin esfuerzo como en la pobreza (Adamovsky, 2014: 132).

Regresando a la película, en una escena en el comedor el padre regaña a Isabel delante de la madre y de los hermanos (Alicia y Tito). En ese sentido, Julia Tuñón (1998: 133-134) señala que, en el cine mexicano, la cocina es el ámbito de lo femenino e íntimo, y que el comedor es el espacio donde se discuten cuestiones "esenciales para la vida familiar". Es por ese motivo que el padre tiene fuerte presencia ahí. Así pues, el comedor representa el espacio donde se aplica con rigor la autoridad paterna sobre una cuestión prioritaria para la familia de clase media, que en la película fue la buena reputación de la hija.

Asimismo el comedor constituye un espacio de vigilancia paterna; es ahí donde el padre de Isabel le prohíbe seguir viendo a Rodrigo porque es un "señorito vago". Pero ¿qué es un señorito vago? De acuerdo con Molina (2009: 86), dicho concepto se reservaba para los varones de las clases altas de finales del siglo xviii y todo el xix. Estos jóvenes podían tener un comportamiento más libre y con pocas responsabilidades, excepto la escuela. Ahora bien, a los "señoritos" se les excusaba por su falta de decoro y libertinaje, pues se pensaba que cuando llegaran a la adultez se "curarían" de los males de la "juventud loca".

En su libro *Pornotopía* (2010), Beatriz Preciado argumenta que con la revista *Playboy* inicia, en el contexto de la posguerra, una "revolución masculinista" que va en contra del deseo y la práctica sexual dominante centrada en "el decente trabajador y buen marido heterosexual-blanco", porque

[25] Para ejemplificar lo mencionado, Porfirio Muñoz y Salvador Bermúdez (1953: 51-52) opinaban que la juventud rica de la ciudad y el campo se caracterizaba por ser improductiva, teniendo largas estancias de descanso y vagancia. Asimismo consideraban que si bien dichos jóvenes tenían poco apego a los estudios, los padres no dedicaban una atención directa a sus hijos.

aboga por la identidad del joven urbano, soltero o divorciado heterosexual. Asimismo, la publicación desarrolló "un discurso masculino, adolescente, heterosexual y consumista" que ponía en cuestión tanto la moral sexual victoriana, basada en códigos burgueses de matrimonio y familia (Preciado, 2010: 49-51), como la masculinidad heroica.

Por si fuera poco, según el texto, también se debe a esa revista una reconfiguración de las tradicionales relaciones de género en el contexto de la posguerra, el nacionalismo y el anti-comunismo estadounidense: "*Playboy* inicia la desnaturalización del espacio doméstico" (Preciado, 2010: 46) visto principalmente como sitio femenino, porque propugna por el derecho a la domesticidad masculina libre de las ataduras del matrimonio, es decir, a favor de la poligamia y en contra de la monogamia. De acuerdo con Preciado (2010) eso lo hace un relevante contradiscurso en oposición a la división sexual durante la Guerra fría.

Concuerdo con su argumento de que lo masculino se produce históricamente a partir de un conjunto de referencias simbólicas que definen cualidades y características para los sujetos concretos (hombres). Pero estoy en contra de su interpretación, porque lo que denomina "domesticidad masculina" es más bien una forma de hipermasculinidad que refuerza el estereotipo de la hombría heterosexual que puede tener encuentros sexuales con cualquier mujer (por cuanto éstas son consideradas objetos sexuales). Esto último sí lo señala la autora. El problema que percibo consiste en que aun cuando el varón se quede en el "espacio privado", nunca deja de beneficiarse de su posición de hombre. Si para las mujeres burguesas y de clase media (adulta, joven y niña) la domesticidad reforzó la división sexual del trabajo y las colocó en una posición de subordinación frente al esposo/padre/hermano, la domesticidad masculina es sólo el confinamiento de la vida sexual. La fuente de liberación masculina, a diferencia de como Preciado lo interpreta, no consistió en comprar *Playboy* y seguir su estilo.

Por otra parte, Pilar Aguilar (2015) observa que las protagonistas en los relatos audiovisuales algunas veces tienen que elegir entre el "aburrimiento" o "la violencia viril". Indudablemente, el personaje de Rodrigo dentro de la diégesis lee la cartilla a Isabel. La exigencia por parte del novio de la "prueba de amor" (tener relaciones sexuales) funciona como mecanismo de coerción, aunque al final el ideal femenino de pureza y sumisión lo vence todo.

De pronto, el visor de la cámara encuadra en un plano medio corto a la pareja (Isabel/Rodrigo), la cual inicia una discusión: "¿Te das cuenta que nunca hacemos lo que yo quiero?", objeta Rodrigo. De inmediato Isabel responde que sí se había comprometido a salir con sus amigos. Él contesta que no está molesto por eso, sino porque no quiso ir a su departamento. En tono chantajista, le dice a Isabel que no lo quiere lo suficiente, recalca que hasta el momento es la única prueba de cariño que le ha pedido y no la ha cum-

plido. Quiere estar con ella en ese lugar tan vacío y "pasar un momento con ella a solas", así lo expresa el muchacho. E Isabel responde enfáticamente: "No me pidas eso". Entre otras cosas, "el melodrama permite la identificación con esos deseos y sentimientos […] como los celos, el machismo, la agresividad, el racismo entre muchos" (De la Peza, 1998: 14). En relación con esto, en la escena mencionada hay un sentido sexista de propiedad y exclusividad por parte del personaje de Rodrigo.

*4)* La protagonista es puesta a prueba, pero al mismo tiempo recibe ayuda de un personaje fantástico, en este caso el fantasma de Tita (joven que se suicidó tras haber sido engañada por Rodrigo). En una escena, Isabel le exige a Rodrigo que le explique qué fue lo que pasó con Tita. Él la convence de ir a su departamento para hablar del tema en un lugar privado. Ahí le dice que Tita era una muchacha muy humilde que lo quería atrapar, y niega que Tita se haya suicidado porque él la deshonró. Ante la incredulidad de Isabel, comenta que no la cree tan ingenua para pensar que un hombre pueda sentirse arrastrado por una "pasión momentánea".

Luego comienza a besarla, a lo que ella se resiste y le pide que deje de hacerlo. Mientras él se levanta a preparar tragos, ve el fantasma o, quizá, el espejismo de la joven muerta, quien le muestra cómo se suicidó. Isabel grita y llora desconsoladamente. Como ya señalé, el melodrama es el detonador de lágrimas y del sentimentalismo. Su éxito entre el público femenino, según Donapetry (2006), se basa en la exageración del sufrimiento que ocasiona una experiencia catártica que amortigua un dolor insoportable mediante uno transitorio. Tal vez lo consumimos porque nos hace olvidar y compararnos con quienes sufren más en la pantalla.

En esa misma escena Rodrigo intenta detenerla, pero Isabel le pide que la suelte y exclama que no quiere verlo más. Un plano secuencia captura desde el momento en que la joven sale corriendo del edificio con lágrimas en los ojos hasta que llega a la entrada de una iglesia. En el atrio del templo agradece a la virgen que haya impedido la pérdida de su virginidad. Un plano en ángulo picado —es decir, la cámara se posiciona por encima de Isabel—, mirándola hacia abajo produce un efecto de vulnerabilidad y arrepentimiento en el personaje. Contrariamente, un plano contrapicado enfocando a la estatua de la virgen enfatiza su poder y misericordia. Asimismo, Isabel aboga por el perdón del alma de Tita, dado que ella fue quien la salvó.

*5)* La protagonista y el antagonista se enfrentan cara a cara en una lucha que simboliza el bien contra el mal, un elemento muy característico del melodrama. Alicia (hermana de Isabel) ya fue seducida con falsas promesas de matrimonio por Rodrigo y desea marcharse con él. Deja una nota de despedida que es leída a tiempo por Isabel. Va a buscarlos al aeropuerto, y cuando están a punto de abordar el vuelo logra engañarlos diciéndoles que habló

con su papá, quien ya aprobó su relación, que esperen unas horas para que le dé a Rodrigo formalmente "la mano" de la joven. El joven se niega a esperar y se va porque sólo quería burlarse de Alicia.

*6)* La protagonista supera la prueba, vence el mal y salva a la hermana menor de caer en tentación. Alicia dice que no puede volver a casa tras lo sucedido. Isabel confiesa que su papá no sabe nada, todo lo inventó para que no se fuera, tenía que convencerla de que Rodrigo es un "hombre inmoral". Ciertamente, ese personaje representa un mal que viene en forma de seducción o engaño intencionado; no obstante, el personaje de Isabel no sólo no se deja seducir sino que reacciona rechazándolo y protegiéndose de los efectos desastrosos que esto puede generar en su vida y en la de Alicia.

Isabel le dice a su hermana: "Al cabo de una semana en una habitación de hotel habrías querido morirte". Al final se abrazan. Ya vencieron la seducción de un hombre elegante que se vale de instrumentos de lujo como un convertible rojo para deshonrarlas. La toma con la que cierra la película reafirma la idea de castidad y, de igual manera, la unión entre hermanas. Me resultó interesante que durante casi toda la cinta aparece la rivalidad entre las hermanas. Hay varias escenas de confrontaciones entre Isabel y Alicia, esta última siente "rabia" y "celos" de que Rodrigo no la haya preferido a ella en un principio. Tomo como ejemplo la confesión del personaje de Alicia: "Lo que más le envidiaba es que tú la hacías sufrir". De hecho, el cine patriarcal se caracteriza por mantener a las mujeres como "enemigas" y competidoras por el "amor" del hombre (Mercader, 2008: 742). Pero en mi lectura de la última secuencia del melodrama, observo un pequeño punto de quiebre, porque al final regresan la confianza, la hermandad y el amor entre ellas, aunque esto ocurra en el filme bajo un discurso moral.

*7)* El antagonista masculino es desenmascarado por Isabel. Jamás se le castiga, únicamente se marcha.

## LOS PELIGROS DE SALIR DE CASA

Al mismo tiempo, *Con quién andan nuestras hijas* tiene la función de advertir a las jovencitas de clase media de la época sobre los riesgos del ocio y de salir a trabajar por un salario,[26] ya que la apertura de espacios de parti-

[26] Cabe destacar que el trabajo remunerado se consideró, en ocasiones, tanto por las familias como por las mismas jóvenes, una fase transitoria hacia el matrimonio, porque al casarse las mujeres con frecuencia lo abandonaban. De hecho, en la reforma al artículo 169 del Código Civil se establecía lo siguiente: "La mujer podrá desempeñar un empleo, ejercer una

cipación para las mujeres jóvenes no sólo las estaba alejando de los hogares sino que podía acarrear comportamientos sexuales inapropiados, según el modelo de decencia y recato de la época. No me parece casualidad que en la cinta, y en otras películas como *Nosotras taquígrafas* (Gómez Muriel, 1950) y *Muchachas que trabajan* (Cortés, 1961), se resignifique este discurso en un momento histórico donde las mujeres del sector medio se incorporan de manera más visible a trabajos vinculados al sector terciario[27] y de servicios que requería el capitalismo, y a la vez adquiren notoriedad en las aulas universitarias, donde los varones no aceptaban fácilmente la presencia de las mujeres jóvenes por considerarlas incapaces (Santillán, 2008). Todo esto en un contexto donde podían salir sin chaperón y divertirse en fuentes de sodas, cines y cafés existencialistas (Felitti, 2018).

Aclaro que el empleo remunerado para las mujeres no era una novedad en 1950. Lo que existía en décadas previas era la idea de que solamente las mujeres pobres lo requerían para su sostenimiento (Luna, 2017).[28] De hecho, tanto Minerva Luna (2017) como Valentina Torres (2007) señalan que en esa época existía el temor de que las trabajadoras urbanas, pobres y obreras, debido a sus condiciones laborales, cayeran fácilmente en el "placer sexual" y la inmoralidad. Me parece que lo decisivo en esta lógica era la idea de que salir a la calle —fuera del hogar y la familia— para obtener ganancias económicas, era identificado como un problema social y moral; pero además estaba presente el peligro de una excesiva libertad e independencia económica para las mujeres. La cuestión de la libertad es planteada en *Tiempo de chicas* (2015), filme que muestra cómo las jóvenes de ciertos sectores sociales y en contextos históricos específicos son visibilizadas como una amenaza de perturbación moral y como signos permanentes de disposición sexual. Con ello el cine se atribuye la cualidad de ser "guardián moral del orden social patriarcal". Por lo mismo, interpreto al filme como una construcción discursiva y simbólica ligada al poder masculino que pretende re-insertar a las jóvenes al modelo de domesticidad. Las implicaciones aquí

---

profesión, industria, oficio o comercio, cuando ello no perjudique a la misión que le impone el artículo anterior [la dirección y los trabajos del hogar], ni se dañe la moral de la familia o la estructura de ésta" (*Diario Oficial de la Federación*, 1954: 4).

[27] Comercio, transportes, actividades secretariales y de organización de oficina, así como labores insuficientemente especificadas.

[28] En el México posrevolucionario, de hecho, las niñas y las adolescentes de clase baja laboraron principalmente como trabajadoras del hogar, puesto que los empleos en las fábricas, las calles y los talleres se consideraban nocivos para ellas; se pensaba que la convivencia con hombres adultos y jóvenes era un riesgo moral, e incluso se creyó que esto podía orillarlas a la prostitución (Sosenski, 2010: 131).

son obvias: son los hombres también quienes deciden cuándo y de qué manera pueden las mujeres llegar a insertarse en el mercado laboral.

Me sitúo en la época y reviso otros discursos de (re)domesticidad en publicaciones del contexto, concentrándome en el temor que "generó visiones monstruosas" de las profesionistas. De ellas circularon imágenes que las representaban como personas amargadas y frustradas, quienes debido a su falta de encanto y "seducción femenina" tenían que atenerse a la soledad (Rocha, 1995-1996: 149-150) como único destino. Esta representación se asocia en cierta forma con la que refiere a la ausencia de la mujer en el hogar.

Por su parte, Luna (2017) comenta que durante los años cincuenta e inicios de la década siguiente hubo voces opositoras a que las mujeres salieran de sus casas para trabajar y/o estudiar; ello sólo podía permitirse a las mujeres jóvenes y solteras, no así a las casadas, ya que nada era "mejor que la felicidad del hogar" (Varela, citada en Luna, 2017: 109). De igual forma, para las agrupaciones católicas los empleos remunerados representaron una "amenaza sexual" y una fuente de "corrupción" para las mujeres de clase media. En la cinta Isabel trabaja como secretaria en una oficina bajo un ambiente corruptor. Por un lado, su jefe, Eduardo Ríos, sostiene una relación fuera del matrimonio; por el otro, las y los jóvenes con quienes labora aparecen como "malas compañías",[29] porque dedican su tiempo libre a andar por las calles de la Ciudad de México y las jóvenes son propensas a experimentar los peligros morales de la gran urbe. Si se piensa en los espacios públicos urbanos como símbolos de libertad y diversión, entonces considero que la cinta refleja el temor de que las mujeres jóvenes de clase media se apropiaran y transitaran con una mayor autonomía y de manera cotidiana por ellos; en mi opinión, se está haciendo un llamado a que los padres vigilen los espa-

[29] El concepto "malas compañías" en el México posrevolucionario fue de uso común en el Consejo Tutelar de Menores Infractores del Distrito Federal. Se empleó para designar a las amistades o personas que ejercían una influencia nociva o corruptora para la niñez o la juventud de los sectores populares urbanos remitidos a dicha institución. Según Héctor Solís (1936: 52), Luis Garrido y José Ceniceros (1936: 66), las malas compañías cumplían un papel determinante para inclinar al delito y convertir a los menores en sujetos de "perversidad", generando conductas consideradas desvergonzadas, atrevidas, desordenadas o licenciosas. Lo interesante de la película *Con quién andan nuestras hijas* radica en que se cambió la percepción, es decir, la preocupación por las malas influencias tuvo como protagonistas en dicho filme a las y los jóvenes de los sectores medios, a quienes se consideró propensos a las corrupciones de la vida urbana. Sin embargo, mientras que el personaje de Cristina Lozano (amiga de Alicia), una joven burguesa que busca el "amor paternal" y el "calor de hogar" del que carece, y quien, según la cinta, se vuelve presa fácil para ser prostituida por una madame con "instinto maternal", en los varones el riesgo se vincula con el tráfico de drogas y a la posibilidad de morir asesinado por realizar esta actividad ilícita (es el caso del personaje de Jesús, amigo de Isabel).

cios-tiempos de ocio de las hijas, con la finalidad de evitar los riesgos morales y sexuales que estaba generando la urbanización de la ciudad.

De ahí que el mensaje sea: vigile a sus hijas, pregúnteles adónde van y "con quién andan", así como a qué hora regresan. Por lo tanto, este melodrama se enuncia desde la preocupación del varón burgués adulto católico, a quien le aterra que las muchachas de clase media sean inducidas a dar malos pasos, dado que en la película se enfatiza la relajación moral del ambiente laboral y el pánico de que las jóvenes se apropien de los "espacios públicos". En ese sentido, salir del hogar para trabajar, estudiar y divertirse sin supervisión adulta resulta "moralmente peligroso" para una mujer joven de clase media. Esto coincide con el mensaje del cartel con que se anunció el estreno de la película: "Proteja a sus hijas de estos peligros: deseo, calumnia, tentación, vagancia, amor, seducción". E incluso se puede apreciar en la imagen que la joven aparece sin rostro, es decir, no se la puede identificar; así se transmite la idea de que cualquier mujer joven puede experimentar estos "males", por lo que los padres deben vigilar su honor.

De hecho, el personaje de Lucía (amiga de Isabel) simboliza la idea de que las actividades laborales fuera del hogar no sólo corrompen a las mujeres jóvenes de clase media, sino que provocan el relajamiento de "la autoridad paterna" con la hija, además de que la masculinidad del "jefe del hogar" se percibe como mermada porque deja de ser el sostén económico principal. Dentro del melodrama, hay una escena en donde Lucia llega "muy noche" a casa, su mamá intenta regañarla y advertirle que "no ande en malos pasos". En un breve movimiento de cámara se registra la deslucida figura paterna: la imagen de un hombre enfermo y cansado que convalece en la cama. Cabe notar que la representación no es neutral; está vinculada a la pérdida de sus cualidades viriles frente a la hija, pero no con la esposa. Es necesario resaltar aquí que la domesticidad establece una diferenciación sexual dentro de la familia, la cual conecta con lo social: el hombre es situado como responsable y proveedor de la familia; es el padre cuyo poderío indiscutido debía guiar tanto a la esposa como a las y los hijos (Pollock, 2015; Cosse, 2006). Este ideal normativo-nuclear familiar lograba un orden social estable y respetable.

El padre señala, en un primer momento, que Lucía necesita divertirse y que "le gusta su libertad". Pero luego el "exceso de independencia-autonomía" para una mujer joven se vislumbra como un problema cuando la joven es acusada de robo; entonces el padre se sentirá culpable de no haberla aconsejado y por no haberse informado de sus amistades. La hija le pide perdón, y él, a su vez, se lo pide a ella por haber sido un mal padre, y juntos van a la comisaria.

Es significativo, por otra parte, dar cuenta de los encuadres de esta película. Éstos, al ser espacios enmarcados, tienen una intención: se está eli-

giendo qué y quién va a ser incluido en ellos. El encuadre no sólo delimita la visión, sino también la superficie de la imagen proyectada (Siety, 2004: 33-37). Supongo que a eso se debe que en la película aparezcan encuadres abiertos cuya finalidad consiste en glorificar los espacios de la floreciente modernización de la ciudad; la cámara proyecta visiones panorámicas de grandes edificios y departamentos, avenidas principales y la glorieta Colón; también un modernísimo supermercado al lado de un templo católico, y el novedoso multifamiliar Juárez, que aparece como metáfora de una arquitectura moderna que simultáneamente refiere a "la protección, la familia y la preservación del orden" (Karam, 2014: 16). Todos estos espacios refieren a una construcción sinecdóquica de la modernidad, y se convierten en símbolos privilegiados de lo urbano-moderno, los cuales se entretejen con lo tradicional de los "valores familiares católicos".

Finalmente, esas imágenes aluden a las fronteras de clase social dentro la ciudad moderna, cuyo signo refiere a la trasformación acelerada del paisaje urbano en el contexto de los años cincuenta; éste mostró modos de habitarlo, transitarlo y consumirlo, principalmente —pero no exclusivamente— para la juventud de clase media y la élite. Sin embargo, sitios de ocio como el hipódromo, el lago de Chapultepec, las trajineras de Xochimilco, los centros nocturnos y el salón de baile "La Terrazza", son considerados lugares de riesgo que amenazan el orden; son lugares a donde las jóvenes pueden acudir y manifestar su deseo sexual.

## PALABRAS FINALES

Lo que he escrito hasta aquí fue un intento de reflexionar sobre el *contextualismo radical;* es decir: fue un *viaje personal con compañeras (ros) de viaje* a través de las lecturas-experiencias que me permiten vagabundear sin "establecer un lugar propio" (Morris, 2017), al igual que un nómada. Y señalo a quienes piensan a mi lado (Oyěwùmí, 2017) porque siempre escribo-cavilo-imagino en conjunto (el *yo* de *ustedes*/el *ustedes* de *mí*). Ahora parafraseo a Deleuze y Guattari (2016), cito lo que de otro modo no hubiera percibido por mí mismo.

Debo añadir que el *contextualismo radical* aplicado a un caso específico, me permitió desplazar la cámara viajera por todas las posibles dimensiones sociales de una densa cartografía para mapear la relevancia y la conectividad de las articulaciones que operan en un contexto concreto; pero reconociendo siempre que el "privilegio de la mirada" es una cuestión de *poder mirar*. De ahí que esto haya implicado pensar en la responsabilidad de "mis propias prácticas", pues mi discurso puede convertirse fácilmente en "una

sanación para el Robinson Crusoe de nuestros días", o adoptar la forma artificial de una muñeca *Barbie* (Morris, 2017) a quien el "teórico" o "universitario" cree entender o, peor aún, imitar. Ambas posiciones refirieren al mismo problema. Por eso desconfié de un discurso "redencionista" que cree comprender las opresiones de género, clase y raza, cuando en realidad lo que hace es inmolar al "otro" o adoptar una posición que imite la visión de "las mujeres", "la juventud", "los niños" o "el pueblo" bajo la máscara de la autoridad académica masculina. Ante esto, para mí fue importante situarme cuestionando mis propios ejercicios de poder.

A propósito de esto, el *contextualismo radical* posibilita pensar teorías situadas y políticamente creativas; para decirlo en otras palabras: los estudios culturales radicalizados contextualmente se interesan menos por el producto cultural que por el estudio y la "consecución de los efectos políticos" (Morris, 2017: 211). Por esa razón, mi análisis se alejó de las estéticas clásicas del cine o de la crítica cinematográfica, porque lo que me interesó fue aprender a entretejer la trama sociohistórica con la cultural —a partir de múltiples registros visuales, sonoros y escritos— de manera complejizada, y posicionándome desde donde miro.

En ese sentido, lo concreto y lo político bajo esta lente significa entender la interconexión de los sistemas estructurales y las especificidades históricas, las imbricaciones entre lo viejo y lo nuevo, las coyunturas como un campo de disputa. Pero sobre todo significa intervenir, en mi caso particular, el "sentido común" que han naturalizado las jerarquías por género, juventud y clase social, las cuales evidentemente tienen efectos concretos tanto en la subjetividad como en las experiencias vividas. Pero pensando que las categorías sociales (género, juventud, clase, raza) no son "veredictos universales" (Oyěwùmí, 2017), ya que teorizarlas desde lo concreto no tiene como finalidad "emitir decretos".

Por último, la asociación del feminismo con los estudios culturales me hizo comprender el discurso académico no como un lugar de alta especialización sino como una práctica política, la cual está cruzada por la experiencia corporal y subjetiva; desde ello no sólo se puede construir un conocimiento que se conecte con las realidades de las mujeres sino también erigir un lugar donde se interpele y rete a los discursos dominantes. Aludo aquí a un campo de batalla donde los cuerpos danzantes puedan deslizarse sigilosamente al compás de la música.

## BIBLIOGRAFÍA

Adamovsky, Ezequiel (2014), "Clase media: problemas de aplicabilidad historiográfica de una categoría", en *Clases medias: nuevos enfoques desde la sociología, la historia y la antropología*, Ariel, Buenos Aires, pp. 114-138.

Adichie, Chimamanda (2009), "El peligro de una sola historia", en *UBA Sociales*, Facultad de Ciencias Sociales-Univesidad de Buenos Aires, pp. 1-6, recuperado el 16 de agosto de 2018, de <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/reale/chimamanda_adichie.pdf>.

Aguilar Carrasco, Pilar (2015), "Desmontar relatos patriarcales y crear relatos innovadores: dos tareas imprescindibles", en *Transversalidad de género en el audiovisual andaluz*, Universidad de Andalucía, Sevilla, pp. 137-152, recuperado el 10 de febrero de 2018, de <http://almeria.fape.es/wp-content/uploads/2015/12/>.

Ballesteros Usano, Antonio (1960 [1952]), *La adolescencia. Ensayo de una caracterización de esa edad*, Federación de Trabajadores de la Enseñanza, México.

Barrios, Nuria (2002), "Tejamos, tejamos, mano enloquecida", en *Cuentos de mujeres solas*, Alfaguara, Buenos Aires, pp. 95-108.

Barthes, Roland (2010), "El mito hoy", en *Mitologías*, Siglo XXI, México, pp. 199-250.

Bermúdez Castro, Salvador, y Porfirio Muñoz Ledo (1953), "Delincuencia juvenil", en *Medio Siglo*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, pp. 48-55.

Bordwell, David (1998), "Los estudios contemporáneos sobre cine y las vicisitudes de la Gran Teoría", en *Estudios Cinematográficos*, núm. 11, pp. 4-23.

Burton-Carvajal, Julianne (1994), "La ley del más padre: melodrama paternal, melodrama patriarcal, y la especificidad del ejemplo mexicano", en *Archivos de la Filmoteca. Revista de Estudios Históricos sobre la Imagen*, núm. 16, pp. 51-63.

Castellanos, Rosario (2010), *Mujer que sabe latín…*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

Ceniceros, José Ángel, y Luis Garrido (1936), *La delincuencia infantil en México*, Botas, México.

Chow, Rey (1990), "Autómatas posmodernos", en Giulia Colaizzi (ed.), *Feminismo y teoría del discurso. Razones para un debate*, Cátedra, Valencia, pp. 67-85.

Cosse, Isabella (2006), "La moral familiar en cuestión: el ideal de la domesticidad y sus márgenes", en *Estigmas de nacimiento: peronismo y orden*

*familiar 1946-1955*, fce / Universidad de San Andrés, Buenos Aires, pp. 23-67.

Critcher, Chas (2017), "Moral panics", en *Oxford Research Encyclopedia of Criminology*, pp. 1-28, recuperado el 25 de octubre de 2018, de <https://oxfordre.com/criminology/view/10.1093/acrefore/9780190264079.001.0001/acrefore-9780190264079-e-155?print=pdf>.

De la Peza, María del Carmen (1998), *Cine, melodrama y cultura de masas: estética de la antiestética*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), México.

De Lauretis, Teresa (1992), *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine*, Cátedra, Madrid.

Deleuze, Gilles, y Felix Guattari (2016), *Rizoma*, Fontamara, México.

*Diario Oficial de la Federación* (1954), "Reformas al Código Civil para el Distrito y Territorio Federales", en *Diario Oficial de la Federación*, 9 de enero, t. ccii, núm. 7, p. 4.

Díaz Guerrero, Rogelio (1974), "La mujer y las premisas histórico-socioculturales de la familia mexicana", en *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 6, núm. 1, pp. 7-16.

Díaz Vázquez, María del Carmen, e Hilda Margarita Sánchez Santoyo (2018), "Introducción", en *Entre siglo, jóvenes en la Ciudad de México: representaciones e identidades*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México (uacm), México, pp. 7-18.

Donapetry, María (2006), "Imaginación. Aproximaciones teóricas a la feminización de la nación", en *Imaginación: la feminización de la nación en el cine español y latinoamericano*, Fundamentos, Madrid, pp. 25-40.

Elizalde, Silvia (2015), *Tiempo de chicas: identidad, cultura y poder*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

*Excélsior* (1956a), en *Excélsior*, 29 de marzo, p. 4b, México.

_____ (1956b), "Los films más taquilleros del año 1956", en *Excélsior*, 21 de diciembre, p. 26a, México.

Feixa, Carles (2012), "Unidos por el *flog*: ciberculturas juveniles", en Javier Callejo Gallego y Jesús Gutiérrez Brito (coords.), *Adolescencia entre pantallas. Identidades juveniles en el sistema de comunicación*, Gedisa, Barcelona, pp. 69-87.

Felitti, Karina (2018), "De la 'mujer moderna' a la 'mujer liberada'. Un análisis de la revista Claudia de México", en *Historia de México*, vol. 67, núm. 3, Colegio de México (Colmex), pp. 1345-1393.

García Riera, Emilio (1993), *Historia documental del cine mexicano,* t. viii, Instituto Mexicano de Cinematografía, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Gobierno de Jalisco / Universidad de Guadalajara, México.

Garzón Martínez, María Teresa (2017a), "El maestro y las lentejuelas. Pensar la intervención feminista desde las agencias culturales", en *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XV, núm. 2, pp. 60-80.

_____ (2017b), *Sólo las amantes serán inmortales. Ensayos y escritos en estudios culturales y feminismo*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

_____ (2018), "Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en el Abya Yala", en *Descentrada*, vol. 2, núm. 2, pp. 1-10, recuperado el 23 de enero de 2019, de <https://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe050/9754>.

Grossberg, Lawrence (2009), "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 13-48.

_____ (2017), "Stuart Hall, diez lecciones para los Estudios Culturales", en *Intervenciones en Estudios Culturales,* vol. 3, núm. 4, Pontificia Universidad Javeriana, enero-junio, pp. 25-37.

Hall, Stuart, y Miguel Mellino (2011), *La cultura y el poder. Conversaciones sobre los estudios culturales*, Amorrortu, Buenos Aires.

Hernández Garrido, Raúl (2005), "El pudor", en *Trama y Fondo. Revista de Cultura*, núm. 19, pp. 89-98.

Hunt Edgar, Robert, John Marland, y Steven Rawle (2011), *El lenguaje cinematográfico*, Parramón, Barcelona.

Karam Cárdenas, Tanius (2014), "La ciudad adolescente en el cine", en *Ciudades*, núm. 102, pp. 10-17.

Lispector, Clarice (2013), *La hora de la estrella*, Siruela, Madrid.

Loyo Brambila, Aurora (2015), "Entre la celebración del pasado y la exigencia del futuro: La acción educativa del gobierno de Adolfo López Mateos", en *Adolfo López Mateos: una vida dedicada a la política*, Colmex, México.

Luna Elizarraras, Sara Minerva (2017), "Modernización, género, ciudadanía y clase media en la Ciudad de México: debates sobre la moralización y la decencia, 1952-1966", tesis de doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México.

Mercader, Yolanda (2008), "Dinámicas de intervención feminista en el marco del cine mexicano", en *Anuario de Investigación*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Xochimilco, México, pp. 719-749.

Molina Roldán, Ahtziri Eréndira (2009), "Juventudes y estudios culturales. Dos plurales con múltiples relaciones", en *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*, núm. 1, pp. 81-100.

Morris, Meaghan (2017), "La banalidad en los estudios culturales", en *Revista Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XV, núm. 2, pp. 181-212.

Mulvey, Laura (2007 [1975]), "El placer visual y el cine narrativo", en Karen Cordero Reiman e Inda Sáenz (comps.), *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*, Universidad Iberoamericana (UIA), UNAM / Conaculta / Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Munguía Zatarain, Martha Elena (2016), "La imagen de la mujer caída en algunas obras de la literatura mexicana", en *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 25, núm. 49, pp. 180-203.

Muñiz, Elsa (2002), *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*, UAM-Azcapotzalco / Miguel Ángel Porrúa, México.

Nájera, Indiana (1967 [1952]), *Escuela práctica para novias*, Costa-Amic, México.

Oyěwùmí, Oyèrónké (2017), *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*, Frontera, Bogotá.

Pazos, María Alicia (2008), "Paradigma", en *Cosecha de palabras*, UACM, México, pp. 29-41.

Pérez Rosales, Laura (2011), "Censura y control. La campaña nacional de moralización en los años cincuenta", en *Historia y Grafía*, núm. 37, UIA, pp. 79-113.

Pollock, Griselda (2015), *Visión y diferencia. Feminismo, feminidad e historias del arte*, Fiordo, Buenos Aires.

Preciado, Beatriz (2010), *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en* Playboy *durante la guerra fría*, Anagrama, col. Argumentos, Barcelona.

Pulido Llano, Gabriela (2013), "El espectáculo 'sicalíptico' en la Ciudad de México, 1940-1950", en *Rumberas, boxeadores y mártires. El ocio en el siglo XX*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), col. Claves para la historia del siglo XX mexicano, México, pp. 45-68.

Richard, Nelly (2009), "La crítica feminista como modelo de crítica cultural", en *Debate Feminista*, año 20, vol. 40, pp. 75-85.

Rivera Garza, Cristina (2010), *La Castañeda. Narrativas dolientes desde el Manicomio General. México, 1910-1930*, Tusquets, México.

Rocha, Martha Eva (1995-1996), "Los comportamientos amorosos en el noviazgo, 1870-1968. Historia de un proceso secular", en *Historias*, núm. 35, INAH, México, pp. 119-139.

Romo Medrano, *et al.* (2011), *La Escuela Nacional Preparatoria en el centenario de la Universidad*, UNAM, México.

Sánchez Santoyo, Hilda, y María del Carmen Díaz Vázquez (2018), "Introducción", en *Entre siglos, jóvenes en la Ciudad de México: representaciones e identidades*, UACM, México, pp. 7-18.

Sánchez, Tania (2019), "Mujeres que no quieren ser madres: los caminos hacia otras formas de vida", tesis de maestría en Estudios de la Mujer, UAM-Xochimilco, México.

Santillán, Martha (2008), "Discursos de redomesticación femenina durante los procesos modernizadores en México, 1946-1958", en *Historia y Grafía*, núm. 31, UIA, pp. 103-132.

Siety, Emmanuel (2004), *El plano: en el origen del cine*, Paidós, Barcelona.

Solís Hernández, Oliva (2016), *Vestir y desvestir: mujeres, moda, sexualidad en Querétaro (1940-1960)*, Fontamara / Universidad Autónoma de Querétaro, México.

Solís Quiroga, Héctor (1936), *Los menores inadaptados*, Secretaría de Educación Pública, México.

Sosenski, Susana (2010), *Niños en acción. El trabajo infantil en la ciudad de México* (1920-1934), Colmex, México.

_____ , y Ricardo López León (2015), "La construcción visual de la felicidad y la convivencia familiar en México: anuncios publicitarios en la prensa gráfica (1930-1970)", en *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 92, México, pp. 193-225.

Souto Kustrín, Sandra (2018), "Jóvenes y pánicos morales en el periodo de entre guerras: el caso español en el contexto europeo", en *Pasado Abierto. Revista del Centro de Estudios Históricos*, vol. 4, núm. 7, pp. 11-32, recuperado el 15 de marzo de 2019, de <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/pasadoabierto/article/view/2682/2742>.

Tello, Luis Gilberto (2016), *Representaciones sociales de las y los jóvenes de las clases media y alta en la Ciudad de México durante el Porfiriato, 1880-1910*, Instituto Mexicano de la Juventud, México.

Torres, Elena (2012), "La juventud. Una historia para contarse. Jóvenes de clase media en la Ciudad de México, 1940-1960", tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Torres Septién, Valentina (1997), "Cuerpos velados, cuerpos femeninos. La educación moral en la construcción de la identidad católica femenina", en *Historia y Grafía*, núm. 9, UIA, México, pp. 167-190.

_____ (2007), "'Bendita sea tu pureza': relaciones amorosas de los jóvenes católicos en México (1940-1960)", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Mílada Bazant (coords.), *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, Centro de Estudios Históricos Zinacantepec-Colmex, México, pp. 385-413.

Tuñón, Julia (1998), *Mujeres de luz y sombra en el cine mexicano. La construcción de una imagen 1939-1952*, Colmex, Instituto Mexicano de Cinematografía, México.

Urteaga, Maritza (2011), *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, UAM / Juan Pablos, México.
Vasconcelos Aguilar, Mario (1966), *México y su juventud*, Luz, México.
Viollet, Jean (1963), *La pureza y el sentimiento en las jóvenes*, Stvdivm, Madrid.
Zecchi, Barbara (2014), *La pantalla sexuada*, Universidad de Valencia / Cátedra, Madrid.

## Filmografía

Cortés, Fernando (dir.) (1961), *Muchachas que trabajan*, México.
Gómez Muriel, Emilio (dir.) (1950), *Nosotras taquígrafas*, México.
_____ (1956), *Con quién andan nuestras hijas*, México.
Nicholas, Raymond (dir.) (1955), *Rebelde sin causa*, México.

## Documento de Archivo

Consejo Tutelar de Menores Infractores del Distrito Federal (1964), Archivo.
General de la Nación, Secretaría de Gobernación siglo XX, Caja 997, Expediente 96426/91954.

# CARTOGRAFIAR DESDE EL ACTIVISMO VISUAL Y ARTÍSTICO EN EL SUR GLOBAL: ZANELE MUHOLI Y MUJERES PÚBLICAS

*Mónica Inés Cejas*[*]

> Nos da un orgullo enorme vernos registradas en un mapa como un punto de referencia y como un punto de lucha, eso nos da mucho orgullo. Caminar por la calle y recuperar la calle es… tiene que ver con el ADN nuestro, con cómo nos constituimos y nos hicimos.
>
> Mónica Santino, DT del equipo de fútbol femenino Las Aliadas de la Villa 31, Retiro, Buenos Aires en Mujeres Públicas (2013).

> If there are no images in the newspapers that speak to you, or that have images of people that you love, you have to produce them.
>
> Zanele Muholi (2015).

El contexto, y el contextualismo radical como estrategia para abordar al primero —como una posible salida al acertijo del contexto en cuanto adorno del que hablé en la introducción de este libro, en el intento de aprehender "la naturaleza constitutiva y política de la representación misma, sus complejidades, los efectos del lenguaje, la textualidad como sitio de vida y muerte" (Hall, 2010: 61), y también "de la representación misma, como sitio de poder y de regulación; de lo simbólico como fuente de identidad" (2010: 63)— son mi apuesta para poner sobre la mesa dos formas posibles de cartografiar: por mujeres y desde el activismo artístico, politizando las nociones de espacio, mapa y memoria en la producción de subjetividades. Por eso me propongo analizar las estrategias de estas mujeres para poner en tela de juicio sus contextos como supuestas realidades vividas y congnoscibles estructuradas

[*] Profesora-investigadora del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, maestra en Estudios de la Mujer y doctorado en Estudios Feministas, integrante del área de investigación "Mujer, identidad y poder". Doctora en Estudios Internacionales y Culturales por la Universidad Tsuda (Tokio, Japón). Página: <https://xoc-uam.academia.edu/MonicaCejas>.

como unidades naturales cuyas contradicciones son inevitables e irremediables en cuanto estructuras de poder y dominación (Grossberg, 2012).

Es éste además un modesto intento para producir un diálogo —a través del Atlántico y desde el Sur— que trascienda las diferencias e interrelacione dos contextos y a sus protagonistas en el ejercicio de desentrañar las relaciones entre cultura y poder, relaciones manifestadas en prácticas culturales que buscan transformar realidades. Se trata también de la cartografía de un deseo personal: conectar no sólo dos espacios que constituyen parte de mi propia experiencia de vida, sino encontrarme en esa conexión con sus tensiones y vislumbrar prácticas políticas, en apariencia fugaces, que no sólo retan sino que transforman el orden heteropatriarcal.

Así pues, pretendo analizar lo que la fotógrafa sudafricana Zanele Muholi[1] y las artistas gráficas argentinas Magdalena Pagano, Fernanda Carrizo y Lorena Bossi, de la colectiva Mujeres Públicas,[2] definen como activismo (visual en el caso de Muholi, y artístico para Mujeres Públicas), considerándolo como una puerta de ingreso "al contexto material de las desiguales relaciones de fuerza y poder" (Grossberg, 2009: 32) que caracterizan a la cultura. En este sentido, entiendo por activismo las prácticas culturales[3] constituidas por un entramado de relaciones de poder, donde sus agentes ponen en acción una praxis feminista (McFadden, 2002) que expone y deconstruye, mediante estrategias discursivas, un orden simbólico hegemónico, heteronormativo y patriarcal (que suele ser además racista y clasista). Orden instituido sobre la base de negar la posibilidad de constituir un sujeto femenino, y mucho menos una pluralidad de sujetos femeninos en relación de reconocimiento y reciprocidad; es decir: autónomo(s) en cuanto sujeto(s) de enunciación (Gargallo, 2011). Además, lo hacen desestabilizando los mismos soportes institucionales de lo que se entiende por arte y sus modos, agentes y lugares de expresión. Retan también el estatismo de la contemplación que se espera ante la obra de arte. Evidencian así otros modos de hacer política —de intervención en procesos de subjetivación social— cuyas características me interesa explorar, sin olvidar su especificidad poética. Considerando la limitada extensión de un texto como éste, sólo me voy a referir a un proyecto artístico para cada una de estas activistas: *Mapping*

[1] Véase el sitio web de la artista en la galería Stevenson de Ciudad del Cabo, Sudáfrica <https://www.stevenson.info/artist/zanele-muholi/biography>; el documental que ella misma dirigió en 2005, *Enraged by a picture* <https://www.youtube.com/watch?v=JLSMCBWDKSU>y la entrevista que le realizó en 2012 Diane Frankel <https://www.youtube.com/watch?v=ywSWHmAOHQY>.

[2] Sitio web de la colectiva <http://www.mujerespublicas.com.ar/info.html>.

[3] Prácticas de intervención social con dimensión "artística" (Expósito, Vidal y Vindel, 2012).

*Our Histories* (iniciado en 2004), de Muholi,[4] y *Ensayo para una cartografía feminista (2012-2013)*,[5] de Mujeres Públicas.

La hipótesis-intuición de esta propuesta es que en los proyectos de Muholi y de Mujeres Públicas la acción de cartografiar se constituye en —parafraseando a Tere Garzón— un marco de inteligibilidad otro que habilita paradigmas de pensamiento y acción, los que —a su manera y en, desde y para su contexto— llevan implícito el compromiso de transformación social; de ahí que su activismo, expresado en la acción de cartografiar, pueda explorarse mejor mediante su ejercicio creativo e imaginativo que recurriendo a fantasía —en el sentido que le da Tere Garzón (2018) en consonancia con Judith Butler (2006)—; un ejercicio creativo e imaginativo de articulación de lo posible, que "no es lo opuesto de la realidad; es lo que la realidad impide realizarse y, como resultado, es lo que define los límites de la realidad, constituyendo así su exterior constitutivo" (Butler, 2006: 51); una fantasía que "reta los límites contingentes de lo que será y no será designado como realidad" (*idem*). Mediante fantasía, estas activistas hacen posible no sólo otro mapa; también sus componentes y la manera de hacerlo, y con esto sus significados, su política.

En ambos proyectos, el espacio público en su visualidad —como condición de identidad para Muholi, y materializado en "instantes radicales" para Mujeres Públicas en su cartografía feminista— es el contexto constituyente de la acción y la experiencia, y a la vez es "el medio donde suceden las articulaciones y las relaciones de poder mismas" (Grossberg, 2017: 28), el medio donde se da la lucha incesante por la condición humana de existencia y reconocimiento. Situado en las coordenadas geográficas que corresponden a la ciudad de Buenos Aires y a los *townships* sudafricanos —que constituyen el cordón de pobreza racializada heredada del *apartheid* y que rodea a sus ciudades—, lo público como lugar político es interrogado-desafiado por estas activistas en cuanto régimen de representación, por su carácter limitado y excluyente. ¿Por qué la idea de mapear lo público, cosa en que coinciden estas artistas en ambos proyectos? Se trata de realizar una cartografía otra no sólo para señalar y hacer visibles lugares "otros" que develen mecanismos de exclusión en los relatos hegemónicos del orden social; también porque la praxis que la produce desafía la idea misma del trazo acaba-

[4] Sobre el que ya he escrito (Cejas, 2016), por lo que para este texto voy a concentrarme en reflexionar en general sobre su activismo visual como una propuesta para producir un contexto desde coordenadas que van más allá de hacer evidente un determinado régimen de representación, de resistirlo. Elaboro al respecto a lo largo del texto.

[5] El nombre completo del proyecto es *En la Plaza. En la Casa. En la Cama. Ensayo para una cartografía feminista. Acción gráfica, visita guiada, performance colectiva.*

do, de la marca individual, de la línea cerrada. Se trata de una cartografía compuesta de lo que Mujeres Públicas define como "instantes radicales", marcas espacio-temporales, "instantes radicales y pequeños gestos de luchadoras insurrectas que se atrevieron a interrumpir y cambiar recorridos esperados, tomando la ciudad como terreno concreto donde transformar la vida" (Mujeres Públicas, en Rosa y Maradei, 2013).

Y también porque la cultura, como señala Laurence Grossberg, atañe a las formas de vida y a los "mapas" que la organizan (2017: 28). Y lo político (*hacer mediante fantasía*) de ambas propuestas radica en (re)hacer el mapa, en trazar uno nuevo donde las mujeres (en sus diversidades y texturas posibles e imaginadas) sean las sujetos de enunciación; es decir: donde sean no sólo visibles sino protagonistas que definan, produzcan y ocupen ese espacio-territorio-cuerpo —reclamándolo como seguro—, a fin de adquirir condición de humanidad en los términos —limitados— del discurso nacional-ciudadano de pertenencia. Y todo ello para cuestionar y redifinir la idea misma de pertenencia en clave personal y comunitaria, porque se trata de reclamar el derecho a la identidad, a la vida. Y también para crear, como señala Gabeba Baderoon, "nuevas formas de ser y posibilidades de afiliación en el espacio público" (2014: 327). Y para definir, agregaría yo siguiendo a Expósito, Vidal y Vindel, "un territorio y una cartografía de intervención propias" (2012: 43).[6] Proponen entonces otras maneras de comprender y relacionarse con el territorio, otros vínculos posibles entre percepción y representación del mismo (Cimbaro, 2014: 192); y al hacerlo ponen desde luego al descubierto las relaciones y prácticas de poder, las preferencias y prioridades culturales (Harley citado en Cimbaro, *idem*) del orden hegemónico, de sus cartografías "oficiales" que devienen entonces en textos culturales (Harley, 2005).

En ambos casos se trata de producciones colectivas que reconocen su contingencia, entendiendo ésta no como una limitación sino como una invitación necesaria a seguir trazando derroteros acordes con las urgencias del presente. Muholi, fotógrafa de extracción popular[7] nacida en pleno *apartheid* (1972) en un barrio marginal de las afueras de Durban en Sudáfri-

[6] "Las decisiones sobre dónde intervenir, desde qué lugar plantear la interpelación social, etcétera, se toman de acuerdo con criterios que no dependen de la normatividad de la institución artística, y que se derivan, en cambio, de los objetivos sociales-políticos que cada práctica se propone" (Expósito, Vidal y Vindel, 2012: 43).

[7] "Hija de madre zulú y de un padre migrante de Malawi, una empresaria infantil, graduada de una escuela bantú [las escuelas exclusivas para población negra durante el *apartheid*, caracterizadas por su bajo nivel destinado sólo a formar mano de obra barata], obrera de fábrica en Durban, peluquera, secretaria" (Neidhardt, 2006: 94). A esto hay que agregar: fotoperiodista y reportera.

ca, propone en *Mapping Our Histories* —proyecto que inicia en 2004 y que aún continúa— trazar una cartografía de (y con esto preservar) la memoria visual radical, negra y lésbica durante el *post-apartheid*. Memoria que además es la propia: "En cada fotografía que tomo, hay un anhelo y una búsqueda de 'mi misma'. Estoy capturando el hermoso y negro retrato de mí misma cuando era joven" (Muholi, citada en Smith, 2014: 6). Y también: "Éstos [señalando a quienes aparecen fotografiados por su lente] no son sujetos, son mi gente, [estas fotos] describen quién soy" (Muholi, citada en Smith, 2004).[8]

Para las feministas gráficas de Mujeres Públicas se trata de intervenir el espacio público, la calle, mediante la acción gráfica del *antiafiche,*[9] el cual rompe las reglas de la publicidad tradicional apelando a la ironía, el humor, el juego, a las preguntas en una encuesta callejera como mecanismos de diálogo (para evidenciar por ejemplo el absurdo, el prejuicio, malestares, deseos de justicia, etcétera); intervenir el espacio público cuestionando el significado de lo público mediante un artefacto cultural que potencialmente se puede reutilizar produciendo a su vez otras acciones políticas a modo de reacción en cadena; politizando de otro modo y posicionándose como "Mujeres Públicas" también de otro modo.

Comenzaré con la propuesta de Muholi para luego volver a este lado del Atlántico sur con Mujeres Públicas, y finalmente procuraré establecer conexiones entre los dos proyectos.

## Cartografiar mediante la lente: el activismo visual de Zanele Muholi

La fotógrafa sudafricana Muholi propone "crear un espacio visual para nuestras historias" (Muholi, 2004: 6) respondiendo, mediante la fotografía, a las exclusiones de un orden social *post-apartheid* aparentemente incluyente para todxs lxs sudafricanxs —si nos basamos, por ejemplo, en el texto de su Constitución y en su aparato legal (Cejas, 2016)— pero que produce crímenes —asaltos, intentos de violación y violaciones— y otras expresiones de odio —como el abuso verbal— contra su población lésbico-gay-bisexual-transgénero-intersexual (LGBTI), y especialmente contra mujeres negras lesbianas y de clase popular (Cejas, 2018). De ahí que dirija la lente de

[8] Zanele Muholi refiriéndose a la exposición *Only half the picture*. Véase la serie de dicha exposición en <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/muholi.htm> (2006).

[9] "Afiche" es un galicismo que se utiliza en Argentina como sinónimo de cartel o póster.

su cámara a captar el rico y diverso paisaje de las "vidas, visiones, estética y política de la comunidad de lesbianas, gays, bisexuales, transgénero e intersexuales, focalizándose de modo específico en mujeres (lesbianas) negras" (Ngcobo, 2006: 4).[10] Fantasía, es decir, "los sueños, ilusiones, deseos, creatividades, esperanzas humanas y, sobre todo, la posibilidad de romper los límites de nuestras existencias, luchar por lo 'posible' y apostar por lugares del hacer, el pensar y el vivir" (Garzón, 2018: 81), se traduce discursivamente en un lenguaje fotográfico propio donde lo posible lo es porque existe, porque es real, sólo que no ha sido reconocido. En efecto, su cámara deviene en instrumento para trazar esa cartografía creando mapas que documentan vidas; pero no se queda ahí; hay en su propuesta la invitación a mirar de otro modo los escenarios habitados y a las mujeres que los habitan sin victimizarlas, sin caer en la canónica imagen fotográfica de "la" mujer negra africana (hipersexualizada y/o victimizada desde una mirada colonial blanca y masculina).[11] En esto es cuidadosa al retratar rostros que reflejan sujetos que piensan y sienten. Su conceptualización de activismo visual también incluye la sugerencia de pensar las corporalidades de mujeres negras lesbianas y de clase popular como cartografías por explorar sin caer en la pornografía. Esta última propuesta —"lo personal es político"— se expresa literalmente "a flor de piel" mediante una cámara que juega con las posibilidades de la piel expuesta a la luz;[12] produce entonces paisajes diversos, curvilíneos, algunas veces en erótica, fluida y sugerente

[10] Expresada en la serie fotográfica inacabada *Faces & Phases* (Baderoon, 2014), que forma parte de *Mapping Our Histories,* constituido hasta 2014 por 258 retratos producidos desde 2006. Sobre el concepto de la serie, explica Muholi: "*Faces* expresa la persona y *Phases* significa la transición de una etapa de la sexualidad o de la expresión y experiencia de género a otra. *Faces* refiere también a la confrontación cara a cara entre mí misma como fotógrafa/activista y las diversas lesbianas, mujeres y hombres trans con los que he interactuado desde diferentes lugares… *Phases* articula el dolor colectivo que experimentamos como comunidad por la pérdida de amigas y conocidas por enfermedad o crímenes de odio… Se invita a la audiencia a formular preguntas como: ¿Cómo se ve una lesbiana africana? ¿Existe una estética lesbiana auténtica o más bien expresamos nuestra identidad de género, racializada y de clase de ricas y diversas maneras? ¿Es esta lesbiana 'más auténtica' que ésa porque usa corbata y la otra no? ¿Es un hombre o una mujer? ¿Es un hombre trans? ¿Puede usted identificar a una sobreviviente de violación por la ropa que lleva puesta?" (Muholi, 2010). La serie puede verse en <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/facesphases.htm> (2010), <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/basel_faces2011.html> (2011), <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/carnegie2014.html> (2014) y <https://www.stevenson.info/exhibition/1312> (2016).

[11] Véase Gqola (2005) y Lewis (2005).

[12] En, por ejemplo: "Damsel's planet", en <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/damsel.htm> (2005).

interacción,[13] y otras veces simplemente (y a la vez de manera compleja) invitando a pensar de otro modo la belleza, interrogando nuestros modos de ver. Reta también al color negro como significante que estigmatiza recurriendo a veces a la fotografía en blanco y negro para ciertos temas, o a los colores en otras ocasiones, siendo entonces la elección deliberada de la técnica fotográfica parte del mensaje a transmitir. Desestabiliza así el vocabulario visual "disponible", hegemónico, el que nos construye en un ejercicio constante, generalmente como objetos de consumo, pasivos. También obliga a reconocer el entrenamiento de la mirada que entrañan los mecanismos de socialización, a deshacer dicho condicionamiento y, por ende, al sistema valorativo que lo sustenta; obliga pues a mirar y a apre(he)nder de otro modo. Su apuesta radical y la metodología que ha venido desplegando a lo largo de los años, es sugerirnos cómo sería vernos y significarnos como mujeres diversas; cómo sería leernos-reconocernos sin objetivar, sin producir los mecanismos de poder del orden heteropatriarcal. Aquí su activismo deviene en pedagogía lesbofeminista: "Éstas no son otras bellas fotografías, sino lo que llamo fotografías educativas" (Muholi, 2004).

Muholi coincide con Joan E. Biren (1981) en que sin identidad visual no hay comunidad, no hay redes de apoyo ni movimiento. Ésta es la coyuntura (Hall, 2010) en términos de los estudios culturales; la coyuntura que define su contexto durante el postapartheid. Es desde esa coyuntura específica que se redefine la condición *post* como de exclusión, borramiento, y por lo tanto abierta a la violencia y a la impunidad y negación de la justicia para los sectores de población fuera del nuevo pacto ciudadano que se dice incluyente. La identidad visual deviene en punta de lanza para producir redes de apoyo que puedan responder a las múltiples violencias, que generen movimiento y, sobre todo, comunidad en su diversidad. El método para producirla es el mapeo de sus historias como mujeres. Tarea que es colectiva por cuanto entraña un proceso de mutuo reconocimiento y de acompañamiento entre la artista y quienes retrata, de lugares y experiencias comunes: "Alguien me preguntó qué tanto influyo en los retratos que tomo. Y le digo que sólo quiero que se vean bien; en realidad quiero que se vean como son […] yo llamo a las personas que están en mis fotografías "participantes" porque participan en un proyecto que informará a un público diverso" (Muholi, 2013).

Insiste una y otra vez en que las personas que fotografía no son objetos sino participantes: seres humanos que participan en su proyecto (Muholi, en entrevista con Frankel, 2012).

[13] Como "Being", en <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/being20.htm> (2007)..

Las fotografías son productos de un diálogo en el que apela, por ejemplo, a sus conocimientos de peluquería (uno de los tantos oficios que desempeñó) para peinar ella misma a quienes va a retratar; o a los estilos de vida y los lenguajes en los *townships,* porque nació y creció en uno de ellos;[14] o también a sus experiencias acompañando en el dolor y en la denuncia a las sobrevivientes y víctimas de crímenes de odio y a sus familiares y amigas;[15] o a los momentos de celebración, como las bodas entre mujeres o las marchas del orgullo.[16] En este sentido, este proyecto se acompaña y articula con otros que crean comunidad, como la puesta en marcha de un equipo de futbol soccer de mujeres en 2008 en Umlazi, el *township* donde nació; un proyecto comunitario de fotografía con mujeres negras *Experiencias fotográficas Photo XP* en los *townships* donde Zanele imparte cursos básicos de fotografía cada año desde 2004; y un foro virtual para el activismo visual y *queer*: el blog *Inkanyiso* (iluminación o luz en isiZulu) (Sicka, 2019) que funciona también como archivo virtual lésbico (y complementa las historias y contextos de sus series fotográficas porque en él se narran —por ellas mismas— las historias de vida de gran parte de las mujeres retratadas).[17] Un ejemplo de lo anterior fue el proyecto *Indawo Yami* (*Mi lugar*), el cual se llevó a cabo entre octubre y noviembre de 2008 en Gugulethu, Nyanga y New Crossroads *(townships* de Ciudad del Cabo), para dar "voz visual" a siete mujeres lesbianas desempleadas y socialmente marginadas. Muholi las entrenó no sólo en las técnicas sino en los significados políticos de tomar

[14] Series fotográficas: *Only Half the Picture* (2003-2005); *Being series* (2007), y *Faces & Phases* (2006-2014).

[15] Como en la serie fotográfica *Isibonelo/Evidence* (2015). *Isibonelo* es una palabra en isiZulu que significa "muestra" y que junto a "evidencia" refiere a testimonios de los asesinatos de lesbianas. También la serie *Mo(u)rning* (2012), donde profundiza en el duelo que provoca la pérdida de sus vidas. Véase <https://www.brooklynmuseum.org/exhibitions/zanele_muholi/> (2015) y <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/index2012.html> (2012).

[16] Por ejemplo en la serie *Of Love & Loss* (2014), donde presenta su documentación de funerales y bodas en la comunidad LGBTI sudafricana desde 2013. Véase la serie en <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/index2014.html>.

[17] Esta colectiva también ha producido documentales como *Zanele Muholi: visual activist* (dirigido por Katherine Fairfax Wright, Malika Zouhali-Worrall y la misma Muholi en 2013), recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=9aiufq04dp0>.

Otro emprendimiento pionero de Muholi fue la organización que ideó en 2002 junto con la jamaiquina Donna Smith: el Foro para el Empoderamiento de las Mujeres (Forum for the Empowerment of Women, FEW), la primera iniciativa de mujeres lesbianas negras en defensa de sus derechos constitucionales de igualdad, y para documentar los ataques homofóbicos. Uno de sus proyectos —*The Speak Project*— consistió en entrenar a 30 mujeres para que promovieran campañas en los medios sobre crímenes de odio homofóbicos.

una fotografía: "Ellas deben entender que tomar fotos es registrar la historia" (Zanele Muholi, en Muzane, 2009).[18]

Entonces sus fotografías son acompañadas por otras formas de expresión artística (poesía, prosa, crónica) donde las retratadas reflexionan sobre su comunidad, construyéndola, haciendo memoria, volviéndola un relato que para ellas existe; un relato que es real y, a un tiempo, que puede ser posible en el relato comunitario nacional. Las fotografías dejan de ser "instantes" para convertirse en procesos creativos que desbordan esa práctica artística especializada, que se exhiben no sólo en galerías de arte —interviniendo así un espacio de exclusión racializado durante el *apartheid*— sino en el espacio público de las calles en las ciudades sudafricanas. Como proceso creativo, *Mapping Our Histories* multiplica los espacios de intervención y de complicidades para acceder a recursos materiales y simbólicos que habiliten la posibilidad de desestabilizar el orden hegemónico heteropatriarcal.

Muholi, en el "mapeo de sus historias", muestra las limitaciones del discurso cronológico lineal hegemónico, su incapacidad de capturar la diversidad, y devela también la utilidad de este tipo de historia para la producción de un orden jerárquico, de un solo relato posible. La activista visual lo desafía construyendo un "relato mapeado" que permite capturar detalles y construir lo diverso, en específico la complejidad de la subjetividad de estas mujeres materializándola en fotografías:

> En primer lugar porque nosotras aún no tenemos una historia visual en forma de representación, y en segundo lugar porque lo mismo que al trazar un mapa de ruta lleno de calles, ríos, ciudades, cadenas de montañas y valles, nuestra historia de lesbianas negras no es lineal, sino entrecruzada e intersectada por raza, género, sexualidad, clase e historias coloniales (Muholi, 2004: 5).

> Éste es un tiempo para un estado de emergencia visual. La preservación y mapeo de nuestras historias como mujeres (*herstories*) es el único modo de hacernos visibles para nosotras, lesbianas negras. La textualización de nuestras culturas no es suficiente, historizar no es un obstáculo infranqueable. Es por esta razón que estoy embarcada en lo que llamo activismo visual (Muholi, en Ngcobo, 2006).

Ese relato fotográfico otorga significado a su propuesta de activismo. Permite leer el contexto sudafricano posterior al *apartheid* —un contexto que es fundamental a la hora de entender cómo el lenguaje crea significado— desde esas mujeres fotografiadas habitando sus espacios, devolviendo la mirada, mostrando y mostrándose en su cotidianidad. Ellas nos hablan

[18] Las fotografías de esta serie pueden verse en <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/index2010.htm>.

de la pervivencia de un contexto de violencia estructural —de precariedad, carencias y diferencia racializada— semejante al que describen Iliana, Susana y Kenia para México; un contexto en cuyo seno se es y se ha sido porque también retrata la muerte y el duelo —entendido este último como el derecho al reconocimiento público de la pérdida de una vida humana—, pero también el gozo, el deseo, la pasión, la ternura y el dolor expresados no sólo en rostros sino en fluidos, secreciones y excreciones corporales,[19] en la piel —en sus diversas texturas y en su capacidad de mostrar emociones. Y no olvidemos que se trata de carne y cabellos racializados y con una historicidad que lleva la marca del *apartheid*.[20] Rompe entonces con cualquier estigma de extrañeza, de hipervisibilidad (como indeseables), de sensacionalismo aplicado al cuerpo lesbiano negro en sus variadas expresiones, tanto en la pose para un retrato como para la toma en acción en escenarios y paisajes cotidianos para la fotografía documental. Cuerpos habitados por sudafricanas que encuentran difícil apropiarse de ellos, vivirlos como propios reconociéndose en ellos. De ahí que su fotografía, más que para "otros", para retar su manera de representarlas o de borrarlas, sea una fotografía para un "nosotras", una fotografía que reta a reconocerse en ella, a "verse a sí mismas" más que a "ser vistas por otrxs" (Ngcobo, 2006: 5). "Poner el cuerpo" como acción individual y colectiva tiene entonces el fin de mostrar modos de subjetivación negados, rechazados, silenciados por el orden dominante. Su lente se desplaza fluida entre el microcontexto corporal y el contexto del espacio habitado, aproximando la lente a un territorio que es el propio. Desde la propia experiencia y la de su comunidad, Muholi produce un contrarrelato que exorciza la extrañeza, que memoriza.

Respecto al proyecto *Being* exhibido por primera vez en Ciudad del Cabo en junio-julio de 2007, Muholi explica que

> este trabajo tiene por objetivo borrar la estigmatización de nuestras sexualidades como "no africanas" (*unAfrican).* Hasta nuestra existencia disturba las (hetero) sexualidades dominantes y los patriarcados y opresiones que nosotras no creamos. Desde la esclavitud y el colonialismo, imágenes de nosotras, mujeres africanas, han sido utilizadas para reproducir la heterosexualidad y el patriarcado blanco, y esos sistemas de poder han organizado de tal manera nuestra vida

[19] Como en la serie de fotografías alusivas a la experiencia de menstruación de cuerpos de mujeres lesbianas negras incluidas en *Only half the picture* (2003-2005). Véase en <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/muholi.htm>.

Véanse también los análisis de estas fotografías, en particular los de Charlen Smith (2005) y Pumla Dineo Gqola (2006).

[20] Como en la fotografía "Beloved II" (2005). Véase en <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/beloved4.htm>.

> cotidiana que es difícil visualizarnos a nosotras mismas como somos ahora en nuestras respectivas comunidades. Además, las imágenes que vemos se basan en binarismos que fueron largamente prescritos para nosotras (hetero/homo, hombre/mujer, africano/no africano). Desde nuestro nacimiento se nos enseña a internalizar sus existencias, olvidando a veces que, si los cuerpos están conectados, conectando, la sensualidad va más allá de ideas simplistas sobre género y sexualidad (Muholi, 2007, traducción mía).

No se trata pues de visibilizar, porque esas mujeres siempre han estado ahí. Muholi, la fotógrafa, reflexiona sobre las consecuencias actuales de la construcción de la raza como una categoría sexualizada y generizada, y de la sexualidad y el género como categorías racializadas durante la colonia y el *apartheid*. De ahí la importancia de las fotografías íntimas que exhiben el amor entre mujeres, produciendo lo que Gabeba Baderoon define como "una forma radical de privacidad pública" (Baderoon, 2014: 327). Y su decisión al respecto es la siguiente:

> Tengo la posibilidad de retratar a mi comunidad de un modo que la haga una vez más objeto de consumo del mundo exterior, o de crear un cuerpo de significado que es bienvenido por nosotras como una comunidad de mujeres negras *queer*. Yo elegí el segundo camino porque es capturando los placeres visuales y la erótica de mi comunidad que nuestro ser se vuelve un foco de atención, *en conciencia comunitaria y nacional*. Y es mediante vernos a nosotras mismas que encontramos amor, risa, alegría que puedan sustentar nuestra fuerza y recobrar nuestra salud mental en tanto nos movemos hacia un futuro que desafortunadamente está cargado de amenazas, de inseguridades —VIH/sida, crímenes de odio, violencia contra las mujeres, pobreza, desempleo— (Muholi, 2007, traducción mía).

Para esta artista, la condición primera de existencia de la comunidad, es decir, de lo político, es contar con una identidad visual, y que el proyecto sea colectivo. "Hacerse visible" deviene así en un *continuum*, en un proceso que supera el carácter estático de la fotografía, que es necesariamente acción y praxis y produce un diálogo mediante la visualidad superando las limitaciones del analfabetismo aún prevaleciente en los *townships*. Visibilidad que va más allá de mostrar una realidad, para —mediante una operación que resignifica los sentidos de lo visible— hacerla voz, "voces visuales" como gusta definirlas la misma Muholi. La cámara, ella misma como creadora o las mujeres a quienes les enseña a utilizarla, son entonces un medio que transmite esas voces, son parte de una acción que convierte en sonido la imagen: la voz que deviene en producto colectivo.

## MUJERES PÚBLICAS: POR UNA CARTOGRAFÍA SIN CENTRO NI PERIFERIAS

> La calle es la inmediatez, algo que no se logra en las galerías de arte y los museos, un lugar posible y no tan mediatizado y no tan agenciado y agendado y coordinado, sino que es un lugar más libre.
>
> (Magdalena Pagano, de Mujeres Públicas en Alonso, 2014)

Desde el otro lado del Atlántico sur, la colectiva argentina Mujeres Públicas[21] —formada por tres mujeres: Magdalena, Lorena y Fernanda— viene trabajando desde el 8 de marzo de 2003[22] en una forma de activismo caracterizada por acciones gráficas e intervenciones en el espacio público. Comparten con otras colectivas feministas, como Mujeres Creando (Bolivia), Mujeres Artistas en Movimiento (Uruguay) y La Perrera (Perú), un activismo artístico de intervención urbana.

En su declaración de principios afirman:

> Nuestra propuesta es el *abordaje de lo político a partir de la creatividad* como alternativa a formas más tradicionales de militancia. Uno de nuestros objetivos es *denunciar y hacer visibles situaciones y lugares de opresión que vivimos las mujeres* como sujetos sociales a través de la producción y puesta en circulación de herramientas simbólicas. Intentamos, a través de nuestras acciones, *denunciar y desnaturalizar prácticas y discursos sexistas que encontramos profundamente arraigados en nuestra cultura.* Desde un principio pensamos el *espacio público* como el lugar más apropiado para desplegar y poner en diálogo lo que producimos. Con la intención de *alentar a la reapropiación*, elegimos utilizar materiales de bajo costo para hacer afiches, objetos y acciones que pegamos en la calle, repartimos y dejamos en diferentes contextos y creamos una página web (mujerespublicas.com.ar) a través de la cual se puede acceder y bajar la mayor parte de nuestro trabajo. De este modo *intentamos producir, también, recepciones dispersas y abiertas, en contraposición con la tradicional contemplación artística, así como posibilitar múltiples interpretaciones eludiendo el discurso lineal del panfleto político* (las cursivas son mías, en Civale, 2013).

[21] Véase <www.mujerespublicas.com.ar>.

[22] Ese día Mujeres Públicas participaron en la marcha del Día de la Mujer con el afiche "Todo con la misma aguja. Escarpines-abortos", donde podía verse un ovillo de lana atravesado por una aguja de tejer, esto en clara alusión al aborto clandestino y a sus consecuencias.

En otras palabras, apuestan por una fórmula de producción y circulación de herramientas simbólicas reapropiables[23] —esto explica en parte su renuencia a firmar sus creaciones—[24] que permitan la denuncia para visibilizar y desnaturalizar un orden heteropatriarcal dominante. Y lo hacen en el espacio público, porque éste permite recepciones "dispersas y abiertas" y a la vez múltiples, lo que potencia sus posibilidades políticas tanto de desestabilización como de respuestas alternativas —de cambio de miradas y transformación— al orden androcéntrico hegemónico. De ahí que elijan materiales de bajo costo, que repartan sus creaciones gratuitamente y que las pongan a disposición desde su portal en la web.

Reflexionado sobre el origen de la colectiva como intersección entre activismo político y feminismo, Magdalena Pagano afirma que

> antes de formar Mujeres, participábamos en grupos que hacían arte callejero e intervención urbana desde una perspectiva política. Cada una, en su camino, fue interiorizándose en las ideas del feminismo y se fue dando cuenta de que los grupos a los que pertenecíamos no abordaban problemáticas de género o lo integraban en temáticas donde quedaba perdido. Al mismo tiempo, *nos fuimos dando cuenta de lo cerrado del discurso feminista, que tenía muy poco contacto con las mujeres no militantes, digamos. Y que, además, no había una relación fluida entre el arte y el feminismo.* Ahí vimos el agujero que comenzamos a trabajar: *aportar al feminismo estas nuevas maneras de expresión que tienen que ver con "ganar las calles" con un discurso mucho más directo.* Así nacimos, con una forma *de pensar y de actuar en la militancia despojada de la mirada del varón* y con una iniciativa completamente distinta al diálogo con la sociedad… *Somos activistas del feminis-*

[23] Lorena Bossi explica con un ejemplo cómo conciben la idea de "reapropiación": "El último afiche que hicimos, que dice ¨ni grandes ni pensadores, frases idiotas¨, donde con la firma de Sócrates, Juan Pablo II u Oscar Wilde desfilan una serie de frases misóginas, da que hablar. Por ejemplo, yo me enteré que la madre de una amiga mía había pegado el afiche en la cocina para una reunión familiar. La ocasión fue el primer cumpleaños de la hermanita y la madre lo puso ahí para que lo vieran los parientes —que son medio machistas, uno es golpeador—. Y eso resultó todo un gesto. Le dijo a su hija —que es mi amiga— 'ahora entiendo porqué vos pensás como pensás'. A esta mujer este afiche le hizo un quiebre. Le cayó una ficha. Cómo la hija entendía las cosas, por qué ella misma tenía que reivindicar esto y poder decirle algo a su familia. Y le hizo pensar en por qué no se lo estaba diciendo ella personalmente, sino que era algo que hizo otra gente que ella lo ponía en la cocina y que venían todos los demás y lo miraban despavoridos. Ella estaba diciendo algo a través de un títere que era nuestro afiche. Eso me parece que es súper importante… Por ahí yo no me puedo enfrentar con el primo de mi marido que es golpeador. Pero te puedo poner eso ahí y en ese acto lo que estoy diciendo es 'a mí no me tocás'" (Mujeres Públicas, en Lavaca, 2005).

[24] "Criticamos la propiedad intelectual, nuestro trabajo lo pueden reproducir todos los hombres y mujeres que quieran, por eso el anonimato" (Fernanda Carrizo, en Lavaca, 2005). Véase también Bullentini (2008).

*mo*. Sin el elemento político no podríamos hacer lo que hacemos, porque *nuestra esencia proviene de preguntas políticas acerca de las situaciones cotidianas que atravesamos las mujeres* (citado en Bullentini, 2008, las cursivas son mías).

Conjugan entonces activismo, arte, creatividad y comunicación para ganar las calles. Y es que precisamente es el espacio público el que las define como activistas y como colectiva:

> El espacio público es el espacio común. Es lo que nos hace mujeres públicas en este juego de palabras que elegimos para nombrarnos. Es donde convive todo para ser intervenido: los discursos sexistas, la homofobia, los mandatos estereotipados, los roles predestinados, la violencia machista [Lorena Bossi]. En todos ellos interpelamos al patriarcado. Por eso creemos en la importancia de ganar el espacio público para transformar nuestra vida cotidiana [Fernanda Carrizo] (Rosso, 2014).

Así pues, desde su mismo nombre como colectiva de mujeres, desafían una conceptualización de ser-hacer en el espacio público que expulsa, niega, inhibe, borra y, con esto, no sólo impide que lo habiten determinados sectores de la sociedad sino que habilita además discursos y acciones de odio a quienes desafían sus mandatos. Ellas denuncian este orden y lo hacen con una fórmula que combina densidad conceptual y efectividad semántica (Proa, 2014), como puede constatarse en acciones (mediante afiches u objetos) como *Todo con la misma aguja* (2003), *Proyecto Heteronorma* (2003), *Estampita* (2003), *Las ventajas de ser lesbiana* (2003), *Cajitas de fósforos* (2005) *y Tétaz* (2006), que ponen en el espacio público temas como el aborto y la sexualidad.[25] Sus inicios coinciden con "un momento de ebullición de lo colectivo, que surge como contestación y supervivencia frente a la crisis social y económica de esos años. Nosotras salimos vitalizadas de esas experiencias a hablar desde un lugar que cuestiona todos los planos de nuestra existencia, ese lugar es el feminismo, un lugar que sentíamos no interpelaba a las militancias en ese momento. De ahí en más, se generó un trabajo intenso que entendemos como un proceso, que va de lo grupal a lo social y viceversa" (Lorena Bossi, en Rosso, 2014)[26] (véase imagen 1).

[25] Se puede acceder a imágenes de los proyectos de Mujeres Públicas en su sitio web <www.mujerespublicas.com.ar>.

[26] Se refieren a la crisis social que se desencadenó en Argentina a finales de 2001 y se extendió durante los siguientes años.

Imagen 1. "Todo con la misma aguja".

Su herramienta de trabajo privilegiada, aunque no la única, es el *antiafiche*, que se rehúsa a estar simplemente (aunque lo pueda estar) "pegado" o "fijado" (como lo sugiere el origen latino —*affictum*— del vocablo francés *afiche,* del que se deriva este galicismo), tanto en el sentido de fijarse a un muro o a un poste (el *antiafiche* circula de mano en mano) como en el semántico; se espera que se reconfigure de acuerdo con los contextos y los agentes que lo (re)utilicen): "Deben ser de fácil lectura, coloridos, atractivos al primer golpe de ojo y debe quedarte toda la información a través de un eslogan, justamente esto es lo que hace que vos te detengas, que digas primero ¿esto qué es? Que busques primero qué es y que luego hagas las lecturas de eso" (Laura Bossi, en Alonso, 2014).[27] El *antiafiche* se hace además coleccionable y de simple acceso. ¿Pero cómo se lo elabora? Su metodología de trabajo es el taller semanal, la producción en serie y salir a la calle a pegarlo, a repartirlo o a generar a partir del mismo una acción comunicativa. Durante el taller reflexionan entre ellas sobre una idea —se documentan sobre el tema y se reúnen generalmente los domingos, aunque suelen ser más días en la semana (Pagano, en Lavaca*,* 2005; Bossi, en Alonso, 2014)— y sintetizan sus conclusiones en un objeto-artefacto artístico (véase imagen 2).

[27] Véase la entrevista videograbada que Marcelo Expósito realizó a Mujeres Públicas en 2009 en el siguiente video, producción de ellas mismas (realización y edición de Lorena Bossi), <https://www.youtube.com/watch?v=i-Mdz5DTRjQ&feature=youtu.be>.

Imagen 2. "Mujer colonizada".

Según la historiadora del arte María Laura Rosa, desde 2006 Mujeres Públicas combinan sus afiches con "obras más conceptuales" (2014: 39). El proyecto de aplicar el *antiafiche* a una cartografía feminista es un ejemplo que, según esta misma autora, ya está presente en las mentes creadoras de Mujeres Públicas desde 2011:

> Queremos dibujar la ciudad de Buenos Aires como un *mapa imaginario e indefinido, carente de un centro y una periferia*, donde el trazado de calles sea sustituido por una construcción espacial subjetiva, *donde exaltemos la experiencia discontinua de la lucha colectiva de las mujeres por su libertad*, reafirmando la singularidad de la experiencia y la acción, entendida desde abajo, desde sus borrosos y mínimos rastros (Mujeres Públicas, en Rosa, 2014: 39-40, las cursivas son mías).

María Laura Rosa afirma que la idea comenzó a gestarse a partir de dos encuentros: el que tuvieron con la historiadora del arte feminista de la Universidad de Barcelona, Assumpa Bassa, en 2008 (ella "las alienta a pensar en los logros y libertad en la historia de las mujeres argentinas" [Rosa, 2014: 40]), y el que tuvieron con el mapa, ideado por feministas suecas, que las movió a tomar conciencia de las posibilidades de la estética cartográfica. Sin embargo, el trabajo intenso para dar forma al mapa se dio durante los años 2012 y 2013, cuando investigaron y elaboraron una propuesta con su sello creativo. Su propia clave conceptual —su *hacer mediante fantasía*— para dotar de movimiento en tiempo y espacio a un artefacto de dos dimensiones, fue el "instante radical", para el cual recurren a la estrategia comunicativa del *antiafiche*: conciso sin dejar de ser preciso, atractivo a la mirada porque recurre a la ironía, al humor y a la mordacidad (Rosa, 2010), aunque se trate de un discurso que pretende acentuar el malestar:

> Las mujeres se identifican con lo que hacemos. Muchas cosas son terribles, pero llevan a la reflexión. Hemos intentado evitar el discurso victimista, por eso hemos apelado al humor, a la ironía, que si bien denuncia situaciones malas permite mostrar a las mujeres su existencia, que no las nieguen y que las asuman como colectivo. Creemos que acentuar el malestar permite cambiar (Entrevista a Mujeres Públicas, 2008, en Rosa, 2010).

> Lo que hacemos tiene un componente del absurdo muy importante, está atravesado por el humor. Ahí hacemos pie, en eso de romper códigos permanentemente. Es una decisión política: hay un momento en donde sólo queda la risa (Entrevista a Mujeres Públicas, en Bullentini, 2008).

Así pues, sobre el trazado de la ciudad en tonos de color rosa-naranja "sustituimos el trazado de calles por una construcción espacial subjetiva para reafirmar la singularidad de las acciones, entendidas *desde abajo, desde sus borrosos y mínimos rastros*" (Mujeres Públicas, en Rosa, 2013). Urbe "sin centros ni periferias", que podría ser cualquier otro trazado urbano a no ser por algunas de las calles y espacios verdes y edificios públicos que se nombran —y que "importan" a un mensaje de memoria y afecto— y los trazos del ferrocarril que identifican a la capital argentina. Sobre esa superficie se instalan 39 "instantes radicales" en blanco y negro y tonos de gris. Éstos se componen generalmente de una imagen (dibujo, fotografía o *collage*), un texto central que describe el "instante radical" en cuestión y un pie de nota que identifica a las/los agentes protagonistas, sus nombres o el de sus agrupaciones, también a instituciones y la fecha y lugar de sus acciones. El texto central puede adquirir un estilo impersonal descriptivo y enunciarse en primera persona, dando vida al personaje en cuestión al explicar el suceso del que fue protagonista.

El mapa fue sólo un elemento del proyecto que concretaron en diferentes espacios y tiempos. Cronológicamente, el primero de todos correspondió a la creación del mapa, y el último se concretó en la muestra *Recuperar la memoria: experiencias feministas desde el arte. España-Argentina,*[28] que se realizó el 2 de agosto de 2013 en el Centro Cultural de España en Buenos Aires (Cceba). Ahí presentaron la videoinstalación: *En la plaza, en la cama, en la casa: ensayo para una cartografía feminista*, una creación en tres artefactos-tiempos. Se trata entonces de un proyecto-mapa-recorrido que desborda temporal y espacialmente a la muestra en sí para incorporar sus otras expresiones espaciotemporales y constituirse así en lo que ellas mis-

[28] Compartieron la muestra con la artista española Ana Navarrete, quedando la curaduría a cargo del español Juan Vicente Aliaga y de la argentina María Laura Rosa.

mas definen como una "cartografía del afecto y de la memoria" materializada en el mapa, en el recorrido propuesto, pero también en su caracterización como celebración, como acto de enunciación colectiva que procura situarse y producir una genealogía, hacerla visible, identificable y posible de transitar, y dotar de significado a un sendero "otro" que "interrumpe los recorridos esperados, tomando la ciudad como terreno concreto donde transformar la vida", como indican en su convocatoria (véase imagen 3).

Imagen 3. Convocatoria.

Un documento desplegable para repartir en la muestra —con la intención de que quienes asistan se hagan parte de la acción, llevándoselo y "viralizándolo"—. Se trataba de un mapa de 1.20 x 1.20 metros que si bien corresponde al trazado de la Ciudad de Buenos Aires, habilita a otro mapa, uno hecho de "instantes radicales" protagonizados por mujeres creadoras de acciones o espacios de acción para "ganar las calles". Como Muholi, invocan así una identidad colectiva que les permite a su vez situarse ellas mismas como sujetas y parte de una genealogía: se trata de hacer visibles a mujeres con las que se identifican las Públicas, ya que dichas mujeres también hicieron del espacio público el lugar para transmitir un mensaje que reclamaba, denunciaba y nombraba lo innombrable en su época. El espacio público es así redimensionado espacial y temporalmente. Esto último evitando el tiempo lineal e invocando más bien un tiempo de la memoria, esa oralidad tan cara a las mujeres, a sus relatos.

Así, en este documento desplegable y de gran tamaño —similar a un mapa turístico de la ciudad intervenido mediante dibujos, fotografías, flechas y globos de diálogo con información histórica— encontramos señalados diferentes acontecimientos, desde la lucha del grupo Amazonas en el barrio popular de Bajo Flores en 1992 contra la violencia íntima,[29] hasta la presencia del periódico anarco-comunista *La voz de la mujer* (1896-1897), que se distribuía clandestinamente, o la Lesbianbanda (cuerda de tambores tocada por lesbianas desde marzo de 2004),[30] o las intervenciones de la agrupación Furia Travesti, de principios de este siglo. Descubrimos también a

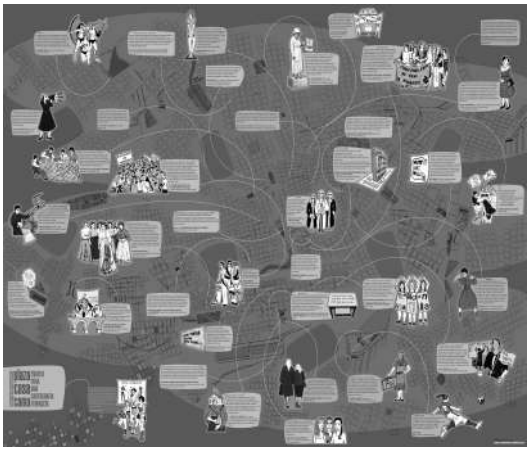


Imagen 4. "En la plaza, en la casa, en la cama. Ensayo para una cartografía feminista".

[29] Las Amazonas fueron un grupo de mujeres del Bajo Flores en Buenos Aires. Su consigna era acudir ante la menor sospecha de violencia en contra de alguna de las mujeres del barrio. Nos dice María Laura Rosa: "Golpeando las finas paredes de las casas humildes —como si de una contraseña se tratara— las Amazonas se avisaban para acudir a tomar mate y acompañar a la amiga o vecina en problemas. De esa manera amable —o sea basada en el amor— las Amazonas impedían que la violencia continuara." (Rosa, 2014: 43).

[30] "Como grupo estamos trabajando: Por la visibilidad y existencia lesbiana a través de la expresión artística. Promovemos y difundimos ideas y acciones que tiendan a la construcción de una sociedad libre de opresiones hacia las mujeres y hacia cualquier ser humano. Incentivamos el empoderamiento de las mujeres lesbianas a través de los tambores u otras expresiones artísticas. Queremos difundir imágenes positivas, alegres, dinámicas, con energía y fortaleza, como esas que surgen de nuestros encuentros grupales. Así es nuestro deseo aportar a la transformación del imaginario social estereotipado en relación a las lesbianas y otras subjetividades diversas. Estamos comprometidas en la construcción de una dinámica grupal basada en la horizontalidad, la comunicación, la confianza y la producción de formas artísticas. Somos un grupo de mujeres lesbianas que tocamos tambores (percusión urbana dividida en tres cuerdas: surdos, redoblantes y repiques) y cantamos. Hacemos ritmos afro-

Eva Perón con su maleta llegando desde el interior del país a la estación de Retiro; las acciones de Raquel Liberman en 1930 denunciando la red de trata Zwi Migdal, a Madres de Plaza de Mayo en su primera ronda del 30 de abril de 1977, entre otras (véase imagen 4).

En una segunda instancia, la obra muestra una instalación *collage* donde en una pared blanca Mujeres Públicas pegó objetos que aluden a sus otras acciones, trazando así una cartografía de su propia existencia.[31] En frente y en otra pared blanca se traza una línea recta desde donde se desprenden flechas que marcan año tras año distintas acciones emprendidas por mujeres y que vienen a repetir lo colocado en el desplegable a modo de instalación. Finalmente, presentaron un video que es el registro de un recorrido por la ciudad que se llevó a cabo el 4 de mayo de 2013.

Para ese día se convocó a mujeres y hombres, a "feministas históricas, feministas más jóvenes, activistas, artistas, críticos y teóricas del arte, amigas y amigos" (Rosa, 2013), a una acción urbana a las 3 de la tarde. Se trataba de una visita guiada a pie que basándose en el mapa saldría de Plaza Libertad y recorrería siete de los 39 "instantes radicales". Esta acción produciría en cierto modo otro mapa a partir de El Mapa. Y es que por tratarse de un recorrido a pie se tuvieron que seleccionar algunos de los "instantes radicales" para visitarlos y rememorarlos. Para poder incluir a alguno más distante, se optó por "invocarlo" cuando el recorrido podía incluir a algún sitio vinculado con la trayectoria de vida del personaje en cuestión (su domicilio, por ejemplo, aunque la acción en sí se ubicase en otro extremo de la ciudad). Aquí haré referencia a "lo que el mapa nos dice" para luego analizar la visita guiada que se hizo utilizando el mapa como hoja de ruta.

El primer sitio del recorrido ubicado en la calle Libertad al 1100, "domicilio de Parker", corresponde a una mujer llamada Amelia nacida en 1890, y remite temporalmente al 24 de agosto de 1921 y a la condición del trabajo femenino. La imagen que acompaña al texto es la de una mujer portando un cuchillo con vestido de época; se la representa mediante un dibujo intervenido por una foto de su rostro. En el texto central Amelia cobra vida y nos relata:

> Telefonista humillada apuñala a su jefe, dijeron los diarios cuando ataqué al señor Parker aquí, en la puerta de su casa. Estaba furiosa… ¡despedida por tener marido! Agarré la cuchilla y vine a esperarlo. ¿Era delito haberme casado?, ¿no

latinos adaptados para la formación, algunos fusionados y otros de creación colectiva. Los cantos, coplas y canciones nuestras y de otras autoras completan la propuesta de arte político de la Lesbianbanda" (Rubiolo, 2014).

[31] Para un análisis pormenorizado de la videoinstalación de este componente, véase Rosa (2014).

> valían nada los catorce años de empleada ejemplar? Lo lastimé y pagué por eso, pero no fue en vano: al poco tiempo para trabajar en la Unión Telefónica ya no fue necesario ser soltera. ¿Feminista yo? ¿Porque estoy en este mapa? ¡Qué decís!

Se reconoce aquí la importancia de la acción individual en una lucha colectiva, y se denuncia el discurso amarillista con que la presentó la prensa en su época: un discurso mediático donde era impensable un sujeto de enunciación femenino. En esta reescritura de lo acontecido, el acto aparentemente criminal cometido por una mujer deviene en acto de justicia. Mujeres Públicas aprovecha también para ironizar la condición de feminista de Amelia, reconociéndola como tal.

El siguiente hito en el recorrido propuesto tiene por protagonista a Alicia Moreau (1885-1986) y corresponde a su consultorio ginecológico en Esmeralda 983. La imagen se compone de dos fotografías de periódicos intervenidas por dibujos. En una de ellas se ve a una joven mujer sonriente, vestida al estilo de principios del siglo pasado, pegando carteles del Partido Socialista donde se convoca a una reunión; esta foto se completa con el dibujo de una cubeta de pegamento. La otra corresponde a la doctora Alicia Moreau y está intervenida por el dibujo que la hace portadora de la bandera de la Unión Feminista Nacional en su mano derecha y en la izquierda un ejemplar de la revista *Nuestra Causa*. De este modo se conjuga su doble militancia socialista y feminista. El texto central resume su programa de lucha y de vida:

> *Alicia* sueña un país *maravilloso* donde las mujeres gozan de iguales derechos que los hombres. Allí se les respeta una jornada de trabajo de ocho horas, tienen licencia para amamantar, guardería y pueden embarazarse sin temor a perder el empleo. En ese país ellas participan en política y eligen a sus representantes. La doctora Moreau sueña sueños de muchas, sueños más grandes que una avenida propia en un barrio para pocos.

Jugando con el nombre de Moreau, el texto invoca al personaje de Lewis Carroll para presentar el programa de lucha de una vida política que se extendió incansablemente a lo largo del siglo pasado. Finalmente, se ironiza la circunstancia de que en lugar de reconocer a Moreau por los derechos de este programa, se "honra su memoria" desde el poder —un poder masculino— colocando su nombre a una importante avenida de la ciudad, justamente en una zona privilegiada. Este texto condensa críticamente la historia de lucha de mujeres como Alicia Moreau y las respuestas desde el poder plasmadas en las mismas arterias de la ciudad.

Pasaron luego por el domicilio de Julieta Lanteri (1873-1932) en Suipacha y Córdoba. Cabe señalar que si bien no está señalado en el mapa, pasar por este lugar permitió "invocar" el "instante radical" protagonizado por Lanteri en la Plaza Flores y que corresponde al "primer simulacro de voto,

mesa de Plaza Flores, 7 de marzo de 1920". Y aquí es un *collage* formado por la imagen de la propia Julieta en traje formal de época y mirándonos a los ojos, y la foto de un cajón de manzanas sobre el que aparece sosteniendo en su mano el dibujo de una hoja de papel con la palabra "voto" y el símbolo de mujer:

> Será real si actuamos. *Mujeres todas, concurrid al ensayo de votación… porque todas tienen intereses que defender,* agita la *performer.* Tiene la idea fija del sufragio femenino. Julieta se la cree. Harta de la discriminación, convencida del derecho a la igualdad jurídica, ella invita a jugar… y unas cuatro mil simuladoras aceptan. Juegan en serio al cuarto oscuro y a las urnas. Este acto verdadero es el principio. ¡Creer es Poder, chicas!

Julieta Lanteri[32] es reconocida aquí como pionera del *performance*, imitando, junto con las mujeres que respondieron a su convocatoria, el ejercicio cívico del voto. Así demostraron que era posible, que debía hacerse realidad. Es éste un acto público "verdadero"; éste es el principio de una historia pensada desde las mujeres, aunque hubo que esperar hasta el 23 de septiembre de 1947 para que fuera legalmente reconocido como derecho.

Luego se detuvieron en Lavalle 800, donde se expresaban públicamente el Grupo Feminista de Denuncia (1986-1987) y las autoras de los *Cuadernos de existencia lesbiana* (1987-1992). En este caso se trata del dibujo de tres mujeres con los brazos alzados y entrelazados haciendo el *gesto feminista* con sus manos (es decir en forma de triángulo),[33] las cuales "llevan puestos"

[32] "Julieta Lanteri (1873-1932), inmigrante italiana que llega a los seis años a Argentina. Logra estudiar medicina en la Universidad de Buenos Aires y es una figura central en la lucha por el sufragio femenino. Un breve matrimonio, con un empleado más joven, le permite pedir la autorización, firmada por su marido, de trámite de la ciudadanía argentina. Una vez obtenida la ciudadanía, Julieta cumplía con todos los requisitos para empadronarse en las elecciones municipales: ser ciudadano mayor, residente en la ciudad, tener un comercio o industria, ejercer una profesión liberal, pagar los impuestos. En ningún lado se aclaraba que las mujeres no podían empadronarse. Luego de esta votación se eleva una ordenanza municipal que pone como requisito que para votar en las elecciones nacionales es necesario tener libreta de enrolamiento. En esta época el servicio militar era sólo para los hombres, dejando a Lanteri sin posibilidad de ejercer el voto. Pero realiza una segunda artimaña, este requisito la excluía de la votación, pero no le prohibía ser candidata. Este vacío legal le permite fundar en 1920 el Partido Feminista Nacional desde el que se organizó, ese mismo año, un simulacro de votación femenina; pusieron urnas, mesas y sufragaron más de 4000 mujeres, con el fin de crear conciencia en la opinión pública, pero también demostrar y combatir el argumento que sostenía que las mujeres no estaban capacitadas para votar" (Zuleta, 2018).

[33] Gesto que consiste en unir las manos y juntar los dedos pulgar e índice para simbolizar la forma de la vagina. Según Amparo Zacarés (2018) "fue un gesto que nació espontáneamente en un congreso que se realizó en la Mutualité de París en 1971, en el que participaron Simone de Beauvoir y otras figuras de la intelectualidad de la izquierda política. En aquella

sendos carteles a modo de chaleco en cuyo conjunto puede leerse un texto *collage:* "Violación es Tortura":

> A la hora justa comienzan una historia. Celebran su existencia en fascículos por entregas nombrando lo que palpita: apremia conocer, pensarse y divulgar. Son feminismo descarado de sábado por la noche que denuncia al patriarcado en acción callejera. Se las conoce como apologistas del amor entre mujeres, *apasionadamente lesbianas.*

El quinto "instante radical" del recorrido sería la confluencia de las calles Uruguay y Corrientes, esquina donde comenzaron a repartir volantes las integrantes de la agrupación feminista "Tribunal de Violencia contra la Mujer" y corresponde a las coordenadas temporales del 2 de noviembre de 1983.[34] Tres mujeres de rostro severo y vestidas de toga y peluca —emulando a los jueces de la Inglaterra victoriana—; una de ellas porta un martillo en la mano izquierda y un cartel con los nombres de Mabel Montoya y Alicia Muñiz. Ésta es las representación a la que corresponde el siguiente texto: "Las aquí constituidas, jueces y parte de esta audiencia urgente, denunciamos la violencia de ellos y su colección de víctimas. Para que se sepa y se condene, la calle dicta sentencia: Al culpable ¡escrache!"

Ante la falta de justicia por los medios legales instituidos, las mujeres la ejercen desde la calle. La violencia íntima es una cuestión que urge de-

---

ocasión, del grupo feminista de Roma, intervino Giovanna Pala que fue quien de manera impulsiva realizó por primera vez el gesto triangular como mensaje feminista."

[34] Los casos que detonaron e impulsaron las acciones del grupo fueron los ataques que les costaron la vida a dos mujeres: Mabel Adriana Montoya, joven de 17 años, promotora de una casa de electrodomésticos que, engañada por un cliente, sufrió un intento de violación, del que intentó escapar arrojándose por el balcón de un cuarto piso. Las graves heridas que sufrió culminaron en su dolorosa muerte días después (el suceso ocurrió en septiembre de 1983). El otro caso corresponde al asesinato de Alicia Muñiz en febrero de 1988, a manos de su pareja sentimental, el excampeón de box, Carlos Monzón (Laudano, 2010; López Oliva, 2006). En noviembre de 1983, las integrantes de esta agrupación publicaron una gacetilla en la que ya hablan de *feminicidio*, declaraban: "Consternadas por el reciente caso de ataque sexual y posterior fallecimiento de M. A. Montoya hemos constituido una entidad que se ocupará de recibir y formular denuncias, aclarar e investigar toda agresión que se perpetúa en la persona de las mujeres, así como dar a conocer y concientizar a la opinión pública sobre dichos actos [...] *Los feminicidios* y vejaciones que las mujeres sufrimos ordinariamente, quedan como hechos privados y libres de toda sanción. Nosotras declaramos que [...] *La violencia contra las mujeres es una cuestión política. Es un proceso consciente de terrorismo sexual, que acompaña al ejercicio del poder patriarcal*" (las cursivas son mías) (Chejter, 1992, citado en López Oliva, 2006: 25).

nunciar, las mujeres son jueces y parte. La sentencia posible es entonces el escrache,[35] el escarnio público.

La penúltima parada corresponde al lugar (Cuyo 1356, hoy calle Sarmiento) donde sesionó el I Congreso Femenino Internacional de la República Argentina, del 18 al 23 de mayo de 1910. La imagen muestra un edificio de principios del siglo pasado "posado" sobre una superficie en blanco con los nombres de las protagonistas: Julieta Lanteri, Petrona Eyle, Sara Justo, Alicia Moreau, Cecilia Grierson, Fenia Cherkoff, María Abella Ramírez y Carolina Muzzilli.

> Pieza arqueológica: Primer Congreso Femenino Internacional
> Cronología: hacia 1910 d.C.
> Materiales: sectores medios y universitarios
> Cultura: Colectivismo de género entusiasta con base materialista
> Características: denuncia la inferioridad jurídica de la mujer; reclama derechos sociales, defiende la salud de la madre y el niño; condena la educación confesional; discute el derecho al voto y el divorcio vincular.

El texto condensa, como si se tratase de una fotografía, las luchas de la época y alude a las protagonistas de este primer congreso internacional "femenino", en el que también participaron europeas, estadounidenses y uruguayas.

El recorrido culminó en el Centro Cultural San Martín, en Sarmiento 1551, lugar donde se llevó a cabo el Primer Encuentro Nacional de Mujeres del 23 al 25 de mayo de 1986. La imagen que representa este instante radical corresponde a un grupo de mujeres marchando y portando una manta en la que puede leerse: "Paso, paso, paso. ¡Se viene el mujerazo!"

> La ginecocracia es horizontal: nadie por arriba, nadie por abajo. Miles codo a codo o a los codazos, todas distintas, *autoconvocadas*. Viajan desde lejos para tratar asuntos de mujeres. Traen ambiciones político-turísticas, ideas, problemas y ganas. Tres días locos para conocer/se, discutir y emprender nuevos proyectos. *Revolucionadas*, con nuevas amigas halladas, enemigas íntimas y, quién te dice, novia; se despiden para volver a reunirse *multiplicadas* al año siguiente, en otra ciudad y a la misma hora.

[35] "Manifestación popular de denuncia contra una persona pública a la que se acusa de haber cometido delitos graves o actos de corrupción y que, en general, se realiza frente a su domicilio o en algún otro lugar público al que deba concurrir la persona denunciada". Esta palabra es utilizada en la Argentina y Uruguay (Diccionario de Americanismos de la Asociación de Academias de la Lengua Española, 2010). En estos países comenzó a utilizarse con esta connotación a partir de la década del noventa y se dirigía a denunciar la impunidad ante los delitos cometidos durante las dictaduras.

Este final del recorrido después del primer congreso internacional de 1910, permite conectar en tiempo y espacio a dos maneras diferentes de manifestarse públicamente las mujeres para transmitir sus denuncias, para reclamar sus derechos, para "tratar asuntos de mujeres": del congreso al encuentro, éste último nacional, anual e itinerante. En 2018 se llevó a cabo su edición XXXIII en el sur de Argentina, en la ciudad de Trelew (Chubut) y contó con la participación de aproximadamente 50 000 mujeres (reunidas en torno a 73 talleres de trabajo, lo que contrasta con las mil asistentes y 21 talleres del primer encuentro) (*Perfil,* 2018).

El video parte de *Ensayo para una cartografía* feminista, es una puesta en escena del mapa de un "tour militante y en vivo sobre cómo y dónde sucedió la acción feminista" (Civale, 2013), una "visita guiada como acción callejera, patrulla perdida que va por la ciudad visitando lugares que nadie recuerda" (Fernanda Carrizo, en Rosso, 2014), se extendió por tres horas la tarde de ese 4 de mayo. La guía del recorrido fue la historiadora feminista Andrea Andújar, quien megáfono en mano y siguiendo el mapa de Mujeres Públicas, lleva a un público diverso y nutrido de varias generaciones, diferentes espacios y trayectorias vinculado a los activismos feministas, las desobediencias sexuales, el activismo artístico, la historia del arte y la curaduría, por las calles de la ciudad ante la mirada curiosa, interesada y atónita de sus lugareños (gestos que la cámara se encarga de registrar). El sonido constante de un tambor acompaña a la caravana, que —alentada por las integrantes de Mujeres Públicas y vestidas con camisetas color naranja— entona cánticos[36] entre una parada y otra del recorrido en un clima festivo.

[36] Rimas con consignas feministas que expresan también la memoria de sus luchas: "Alerta, alerta, alerta al que camina; mujeres feministas por las calles argentinas" (tomar la calle, hacerse *pública*); "dos por cuatro, dos por cuatro, dos por cuatro; que se dejen de joder con ir a lavar los platos" (división sexual del trabajo); "somos tortas, podemos ser pasteles" (reivindicación de la identidad lesbiana); "paso, paso, paso se viene el clitorazo" (cuerpo y sexualidad femenina); "Manolo, Manolo, hacete la cena solo"; "se va a acabar, se va a acabar esa costumbre de matar; se va a acabar, se va a acabar, esa costumbre de golpear" (violencia íntima); "somos malas, podemos ser peores" (frente a representaciones de docilidad femenina); "mujer que lucha no vuelve a la cucha" (instando a permanecer en la lucha, a no volver al encierro); "mujer que se organiza no plancha más camisa"; "anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir"; "aborto legal, en el hospital" (derechos sexuales y reproductivos); "a la Iglesia católica romana que pretende meterse en nuestras camas, le decimos que se nos da la gana de ser putas, travestis y lesbianas" (reclamo por identidades prohibidas y condenadas desde la moral cristiana); "qué momento, qué momento, a pesar de todo defendimos el encuentro" (en referencia a los encuentros nacionales de mujeres con sus alegrías y también confrontaciones).

El redoble del tambor cambia para atraer la atención en cada parada, y lo hizo también al inicio, cuando Magdalena Pagano dio la bienvenida a las y los presentes:

> Bienvenidas y bienvenidos, gracias por estar aquí acompañándonos en este *paseo discontinuo*, en este *recorrido colectivo*, lo que van a experimentar hoy es el *resultado parcial de una pregunta que nos hicimos hace tiempo:* ¿Cuántas somos? ¿Dónde estamos? ¿Cuántas fuimos, y dónde estuvimos? Esto es una *celebración*, las invitamos a caminar, a *viajar en el tiempo*, a recordar, los invitamos a *revisar momentos cargados de significado político*, volver sobre *sitios donde se transformaron nuestras vidas*, las reunimos para *pensar juntas una posible genealogía o para inventarla*, los convocamos aquí para darle cuerpo a este *homenaje*, para girar por una *cartografía que es puro afecto y memoria*, no se cansen, no se agobien, no se atrasen ni claudiquen, demos comienzo a la *aventura*…

En el video, el mapa de dos dimensiones que conduce a una mirada "desde arriba", adquiere una tercera dimensión al posicionarlo "a ras del suelo" y con el efecto en movimiento de elevar la representación correspondiente a cada parada y a que una voz en *off* lea el texto correspondiente. El mapa se torna entonces en "desplegable y retrospectivo, donde la representación unitaria de la ciudad se fragmenta en un artefacto gráfico y textual, que narra la experiencia discontinua de las luchas de las mujeres por su libertad" (Rosa y Maradei, 2013).

Luego de esta imagen, donde el mapa es protagonista, la cámara vuelve a quienes marchan y a sus relatos. Andújar, en consonancia con el estilo de Mujeres Públicas, introduce cada "instante radical" eludiendo el discurso histórico solemne; lo hace desde un "nosotras", desde la plática cotidiana entre mujeres, la cual incluye el humor y la ironía y habilita a reconocerse en el relato. Su intervención completa la información en el mapa, amplía las posibilidades de comunicación. Así nos enteramos, por ejemplo, que Amelia (protagonista de la primera parada) era cubana; que el escrache era parte de la acción política del Tribunal de Violencia contra la Mujer: consistía en colocar carteles señalándolo como tal en la casa del culpable de feminicidio que resultase sobreseído por la justicia; que las mujeres protagonistas de las acciones del Grupo Feminista de Denuncia fueron tres —la artista plástica, fotógrafa y periodista Ilse Foskova;[37] la filósofa Adriana Carrasco,

[37] La voz en *off* nos sorprende: es la voz que de ella misma leyendo el texto correspondiente a las acciones de que fue protagonista en Lavalle al 800, completando el relato con su propia versión. Así sabemos que ellas sólo portaban los carteles que los transeúntes leían y sobre los que solía armase un acalorado debate en el que ellas no intervenían. Uno de los carteles que

y Josefina Quesada, otra artista plástica— y que sus acciones se llevaban a cabo —con el gesto que las representa en la imagen del mapa— todos los sábados de 9 a 11 de la noche en esa concurrida arteria de la capital argentina "para generar irritación, exaltar y discutir ante las muchas personas que pasaban" (Andrea Andújar, en Mujeres Públicas, 2013).

Por momentos el sonido de la videograbación da lugar a las voces de las caminantes, a sus comentarios sobre el mapa, al recorrido mismo o sobre sus vidas en un susurro que es parte de la acción. Y es que se trata de registrar las múltiples y posibles acciones, como la de recoger propaganda de servicios sexuales y arrojarlas en un basurero, lo que es capturado con una cámara que pone en primer plano rostros diversos de mujeres (también niñas) y registra el sonido del papel al despegarse con fuerza de las superficies donde estaban adheridos los volantes con figuras femeninas erotizadas.

En el video se aprovechó igualmente la presencia de algunas de las protagonistas de esos "instantes radicales" para que hicieran referencia a los mismos en su propia voz, aunque no estuvieran incluidos en el recorrido del 4 de mayo. Tal es el caso de Monique Altschul, fundadora de *Mitominas 1*, el grupo que cuestionaba los mitos sobre las mujeres, el cual organizó en el Centro Cultural Recoleta, del 7 al 30 de noviembre de 1986, una muestra y talleres sobre las representaciones de las mujeres en la sociedad patriarcal; de Mónica Santino, entrenadora del equipo de fútbol femenino *Las Aliadas* del barrio popular Villa 31 de Retiro; de la emblemática Lohana Berkins (1965-2016), fundadora de *Furia Travesti* e incansable luchadora por el derecho a la identidad de travestis y transexuales.

El video también incluye a Mujeres Públicas hablando sobre ellas mismas y acerca de su activismo de intervención en la calle, el cual desemboca en el proyecto del mapa debido al perceptible agotamiento de las acciones basadas en afiches y objetos. Decidieron entonces no recurrir directamente a la denuncia y se propusieron "rescatar instantes, momentos del feminismo" (Lorena Bossi, en Mujeres Públicas, 2013) importantes para ellas y que no aparecían reconocidos en ningún espacio; la denuncia cambia así su sentido. Se hace memoria y reconoce a "mujeres que nos abrieron camino a muchas mujeres y a nosotras mismas" (Fernanda Carrizo, en Mujeres Públicas, 2013).

> Este mapa habla en muchos niveles de posibles lecturas de lo colectivo porque por un lado a nivel de la gráfica es un colectivo lo que está presentado ahí, es un

provocó más ira fue, según Ilse, el que decía: "La mujer es la única dueña de su fertilidad" (Mujeres Públicas, 2013). Véase <https://www.youtube.com/watch?v=afokJOxGMrg>.

> grupo de gente, al mismo tiempo está creado por un colectivo que somos nosotras tres, y sale a la calle por primera vez también de una manera colectiva. Si hay un rasgo que consciente o inconscientemente se fue dando en este proceso de trabajo, que todavía continúa, es la presencia fuerte de lo grupal y de lo colectivo (Lorena Bossi, en Mujeres Públicas, 2013).

## REFLEXIONES FINALES: A MODO DE TEJIDO...

> La finalidad del activismo artístico, por tanto, no es la práctica en sí, ni las imágenes u objetos mismos que puedan ser creados. La finalidad es literalmente sociopolítica: producir mecanismos de subjetivación alternativos en una sociedad que "se crea" a sí misma como una sociedad política.
>
> Expósito, Vidal y Vindel (2012: 49).

En ambos lados del Atlántico sur, estas activistas ponen en marcha *fantasía* mediante acciones que retan los límites contingentes de lo que se designa como real y verdadero, los límites de una supuestamente única historia posible; acciones de quienes son o pueden ser agentes en esos relatos. Mediante la provocación y el desconcierto, dichas agentes hacen evidente la inestabilidad inherente a determinados sistemas normativos, abriendo así las puertas a la resignificación. Apelando a lo irreal "que requiere realidad o que entra en su dominio" (Butler, 2006: 49) responden creativamente a las urgencias de sus contextos, los cuales son parte a su vez de una historia de violencias materiales y simbólicas. Ellas politizan dichas acciones expresándolas en procesos creativos donde arte y vida se fusionan; ellas "reinventan el discurso y los dispositivos de enunciación, representación y rememoración histórica sin reponer la facticidad ni la legitimidad de lo "cierto" apelando a la construcción obsesiva de una verdad documentada, sino más bien desde la explicitación de la artificialidad de esos modos de instituir la historia" (Cuello, 2014). Ellas los retan convocando, en algunas de sus manifestaciones creativas, a la distancia obra-sujeto; buscan que el resultado sea colectivo, porque el mismo proceso se quiere colaborativo. En ellas, como afirma Tere Garzón en su contribución a este libro, la genealogía deviene en mirada crítica, "nexo con el presente para dar cuenta de modos de ser, prácticas concretas del hacer y del sentir" (p. 36). Y mediante este hacer político de intervención social y cultural, ellas develan las configuraciones de poder de sus contextos, las "posibilidades de sobrevivencia, lucha, resistencia y cambio" (Grossberg, 2009: 17).

La identidad visual que resulta del ejercicio fotográfico produce y a la vez contesta al contexto retando a regímenes de representación que esencializan y naturalizan (Hall, 1997: 257-258). Dicho ejercicio va más allá de hacer visible el contexto: invita a pensarlo de otro modo, desde sujetos diversos y complejos. El contexto producido desde el activismo visual de Muholi deviene en una estética radical —así definida por ella misma al explicar el concepto de la serie fotográfica *Only Half the Picture (2003-2005)* (en Smith, 2005)— que "hace reales" otras formas de expresión posibles para las sudafricanas, dotándolas de inteligibilidad; una estética que humaniza sobre todo a aquellas mujeres cuyas vidas no se consideran como vividas, a tal punto que son sometidas a la violencia extrema. Es un contexto donde las dimensiones subjetivas y la economía política *post-apartheid* son un todo inseparable al que se reta desde imágenes que desafían las normas culturales desde los márgenes que la misma fotógrafa habita y que expresa mediante un lenguaje visual que interpela tanto en el plano afectivo como en el de la conciencia sociopolítica. La fotografía es desbordada como forma de representación que alude a un recorte temporal; es más bien parte de un lenguaje que busca hablar de otro modo sobre la vida vivida en relación con la propia comunidad. Se inscribe entonces en proyectos —procesos creativos— que a través de series de imágenes le dan continuidad al instante, lo dotan de movimiento porque las fotos refieren a la vida (y a la muerte) como procesos, también como praxis comunitaria; refieren a vidas vividas que producen memoria y se inscriben a su vez en un proyecto más grande de cambio social, político e identitario.

De la memoria, de eso se trata en ambos casos: el objetivo es hacer posible —real— la voz, el reconocimiento, la capacidad de nombrar lo innombrable:

> Por ahí vos ya sabes algo, pero te crees que no lo podes ni hablar con una amiga… por ejemplo que abortaste. Pero de repente tu cuadra se llenó de afiches que no te condenan, que están diciendo yo también aborté. Deja de ser un silencio porque está empapelada [con el antiafiche] toda la ciudad o al menos las tres cuadras de la ciudad que vos caminás (Lorena Bossi, en Lavaca, 2005).

En Mujeres Públicas, el *antiafiche* transformado en mapa deviene en síntesis práctica de una multiplicidad de expresiones, de su confluencia y articulación —el *antiafiche* que emerge marcando hitos de un recorrido que interviene un mapa que a su vez deviene en *afiche*; el recorrido mismo hecho experiencia y su relato videograbado; su exposición en un espacio museístico, etcétera—; expresiones que retan al contexto instituido, a los relatos hegemónicos. Y es que se trata de posicionarse como sujetos de enunciación para proponer y poner en acción otros modos de "contar" que superen los relatos hegemónicos y pedagógicos (en sentido autoritario) no sólo en conte-

nido sino en la manera de narrarlos. Entonces la historia del feminismo en la ciudad puede contarse de otro modo: mediante un recorrido turístico que fue a un tiempo una especie de marcha, una "congregación feminista en reclamo de algo" (Pagano, en Mujeres Públicas, 2013); mediante una muestra en un museo y, finalmente, a través de un mapa en cuanto instrumento de orientación y memoria para las acciones en colectivo —caminando juntas como práctica política—. Así ha sido posible recrearse de múltiples maneras, potenciándose y "proyectando la intuición en otras personas" (Pagano, citada en Mujeres Públicas, 2013), es decir, multiplicando las posibilidades de *fantasía.* El espacio público puede ser habitado de otro modo; y además, ¿cómo podría ser ese espacio si lo pensamos-habitamos desde nosotras? ¿Cómo lo han imaginado quienes nos precedieron?

La propuesta de Mujeres Públicas también es expresión de un activismo disruptivo que "desublima, desidealiza de manera tan evidente la práctica del arte, evidencia de una forma tan obvia su mecánica, que su mensaje es siempre que cualquier persona tiene la capacidad de hacerlo" (Expósito, Vidal y Vindel, 2012: 49).

En Mujeres Públicas y en Muholi, el afecto —entendido como la capacidad política de sentirse y dejarse afectar e interpelar por la intensidad crítica de los acontecimientos (Cuello, 2014)— y el ejercicio de la memoria son las claves feministas para una cartografía desde las mujeres, recuperando precisamente a aquellas que "pusieron el cuerpo" para reivindicar su lugar en la *res publica*. El afecto permite acercar subjetivamente a esas mujeres, (re)conocer/se/nos en ellas, en sus condiciones de vida y desafíos, también en su decisión de hacer de la ciudad un lugar de las mujeres en su diversidad. En cuanto a Mujeres Públicas, el arte gráfico plasmado en imágenes y textos a modo de juego y recurriendo al humor, la ironía y la mordacidad, es la estrategia para evitar el victimismo, a pesar de que en muchos casos se trata de "instantes radicales" trágicos. Es un ejercicio que a la vez radicaliza el propio contexto: el de la ciudad —"fondo y soporte" (Mujeres Públicas, citado en Rosa, 2014: 43)— que habitan ellas como activistas, como mujeres en el ejercicio de situarse en una larga lucha, "*nuestras* luchas":

> El mapa es nuestra manera de pensar la ciudad en imágenes y es producto de un enfoque discontinuo y subjetivo de nuestra propia historia. [...] *La representación espacial de nuestras luchas*, pues en el mapa marcamos los discretos inicios de algunos de los movimientos que cambiaron para siempre las condiciones de vida real y subjetiva de las mujeres (Mujeres Públicas, citado en Rosa, 2014: 43).

El ejercicio propuesto sólo puede ser un "ensayo", de acuerdo con la filosofía de acción de Mujeres Públicas:

> Ensayo porque no hay un definitivo, es para una posible, incluso ese "para" nos habla de que esto es esto, que hay *otra-una* cosa que vamos a hacer que no sabemos cuál es, ese "para" nos está hablando que de última este proyecto es un gran boceto para alguna cosa potencial que en todo caso lo harán otras (Magdalena Pagano, en Alonso, 2014).

Por último, cabe apuntar que en ambas propuestas de activismo se apuesta políticamente por la posibilidad de "imaginarnos a nosotras mismas y a otras de manera diferente; es lo que establece lo posible excediendo lo real; la fantasía apunta a otro lugar y, cuando lo incorpora, convierte en familiar a ese otro lugar" (Butler, 2006: 51). Y no sólo esto. Mujeres Públicas también propone una genealogía que es la propia, la de quienes defendieron fantasía porque creyeron en su capacidad de desbordar y ocupar-hacer lo real. Estas acciones también nos hablan de geopolíticas de transformación, porque ese "otro lugar" puede ser un *township* como Umlazi o la Villa 31…

## Bibliografía


Baderoon, Gabeba (2014), "Composing Selves: Zanele Muholi's Faces and Phases as an Archive of Collective Being", en Zanele Muholi, *Faces & Phases 2006-14*, Steidl, Göttingen, pp. 327-338.

Biren, Joan E. (1981), "Lesbian Photography-Seeing through Our Eyes", en Ruth Mountaingrove *et al.* (eds.), *The Blatant Image: A Magazine of Feminist Photography*, núm. 1.

Bullentini, Ailín (2008), "Mujeres Públicas: 'hacemos arte feminista político, urbano, callejero y público'", en *Nan. Periodismo sobre arte & sociedad,* 13 de junio, <http://lanan.com.ar/mujeres-publicas-hacemos-arte-feminista-politico-urbano-callejero-y-publico/>, última visita el 18 de febrero de 2019.

Butler, Judith (2006), *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona / Buenos Aires / México.

Cejas, Mónica (2016), "Cultura, poder y representación en la disputa por la inclusión. Sexualidades en Sudáfrica *post-apartheid*", en Mónica Cejas (coord.), *Feminismo, cultura y política. Prácticas irreverentes*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco / Itaca, México, pp. 127-166.

_____ (2018), "Protagonistas de las luchas por la inclusión desde la diferencia en África: Khwezi-Fezeka y Funeka Soldaat", en María Teresa Garzón Martínez (ed.), *En tiempos de furia. Ser, hacer, sentir feminismo*, vol. I, San Cristóbal de las Casas, Universiad de Ciencias y Artes de

Chiapas-Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, pp. 31-67.

Cimbaro, Beatriz (2014), "Modos de empoderamiento y producción de sentido en la cartografía nacional. Una cuestión política", en *Avatares filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires*, núm. 1, pp. 191-198.

Civale, Cristina (2013), "El mapa de nuestros pasos", en *Página/12*, 9 de agosto, recuperado el 18 de febrero de 2019, de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-8229-2013-08-09.html>.

Cuello, Nicolás (2014), "Imaginación cartográfica: herramienta colectiva para una desobediencia poético-política del silencio", en *Aletheia. Revista Electrónica de la Maestría en Historia y Memoria*, Universidad Nacional de La Plata (UNLP), vol. 5, núm. 9, octubre, recuperado el 10 de marzo de 2019, de <http://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/numero-9/arte-cult-mem/imaginacion-cartografica-herramienta-colectiva-para-una-desobediencia-poetico-politica-del-silencio>.

*Diccionario de Americanismos* (2010), "Escrache", en *Diccionario de Americanismos*, Asociación de Academias de la Lengua Española, recuperado el 2 de marzo de 2019, de <http://lema.rae.es/damer/srv/search?key=escrache>.

Expósito, Marcelo, Ana Vidal, y Jaime Vindel (2012), "Activismo artístico", en Fernanda Carvajal, André Mesquita y Jaime Vindel (eds.), *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina,* Departamento de Actividades Editoriales del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, pp. 43-50.

Gargallo, Francesca (2011), "La justicia, las demandas de la ciudadanía y las frustraciones ante los derechos humanos de las mujeres", en Irma Saucedo y Lucía Melgar (eds.), *¿Y usted cree tener derechos? Acceso a la justicia de las mujeres mexicanas*, Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 25-40.

Garzón Martínez, María Teresa (2018), "Defender Fantasía: hacia un modelo de crítica cultural feminista", en *Revista Itsmica,* núm. 22, julio-diciembre, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Costa Rica, pp. 79-99.

Gqola, Pumla Dineo (2005), "Yindaba kaban' u'ba ndilahl' umlenze? Sexuality and Body Image", en *Agenda. Empowering Women for Gender Equity*, núm. 63, pp. 3-9.

_____ (2006), "Though Zanele Muholi's Eyes: Re/Imagining ways of Seeing Black Lesbians", en Zanele Muholi, *Only Half the Picture*, Michael Stevenson / STE, Ciudad del Cabo / Johannesburgo, pp. 82-89.

Grossberg, Lawrence (2009), "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 13-48.

_____ (2012), *Estudios culturales en tiempo futuro*, Siglo XXI, Buenos Aires / México.

_____ (2017), "Stuart Hall, diez lecciones para los estudios culturales", en *Intervenciones en Estudios Culturales,* vol. 3, núm. 4, Pontificia Universidad Javeriana, enero-junio, pp. 25-37.

Hall, Stuart (1997), "The Spectacle of the Other", en Stuart Hall (ed.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage, Londres, pp. 223-290.

_____ (2010), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales,* Envión / Instituto Pensar / Universidad Andina Simón Bolívar / Instituto de Estudios Peruanos, Bogotá / Quito / Lima.

Harley, John Brian (2005), "Hacia una deconstrucción del mapa", en John Brian Harley, *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 185-207.

Laudano, Claudia N. (2010), "Visibilidad mediática de la violencia hacia las mujeres: continuidades y cambios en Argentina (1983-2009)", en *Derecho y Ciencias Sociales*, UNLP, octubre, núm. 3, pp. 88-110, recuperado el 1 de mayo de 2019, de <http://www.larevuelta.com.ar/pdf/Visibilidad-mediatica-de-la-violencia.pdf>.

Lavaca (2005), "Mujeres públicas: arte y parte", en *Lavaca,* 21 de noviembre, recuperado el 1 de mayo de 2019, de <https://www.lavaca.org/notas/mujeres-publicas-arte-y-parte/>.

Lewis, Desiree (2005), "Against the Grain: Black Women and Sexuality", en *Agenda. Empowering Women for Gender Equity*, núm. 63, pp. 11-24.

López Oliva, Mabel (2006), "Violencia familiar en la Ciudad de Buenos Aires: un estudio sobre la dinámica de relación entre organizaciones no gubernamentales, poder judicial y otros servicios estatales frente a las denuncias judiciales", en *Cuadernos de Claspo Argentina*, núm. 5, marzo, Centro de Política Social Latinoamericana, recuperado el 1 de mayo de 2019, de <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/claspo/cca/cca0005.pdf>.

McFadden, Patricia (2002), "Intellectual Politics and Feminist Radical Praxis", en *Feminist Africa*, núm. 1, recuperado el 10 de abril de 2019, de <http://www.agi.ac.za/sites/default/files/image_tool/images/429/feminist_africa_journals/archive/01/fa_1_standpoint_4.pdf>.

Muholi, Zaneli (2004), *Mapping Our Histories: A Visual History of Black Lesbian in Post-Apartheid South Africa*, recuperado de <https://es.scribd.com/document/166745768/A-Visual-History-of-Black-Lesbians-in-Post-Apartheid-South-Africa>.

_____ (2006), *Only Half the Picture*, Michael Stevenson / STE, Ciudad del Cabo / Johannesburgo.

_____ (2007), "Being", en *Stevenson*, Michael Stevenson / STE, Johannesburgo, recuperado el 15 de abril de 2019, de <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/being.htm>.

_____ (2010), "Faces & Phases", en *Stevenson*, Michael Stevenson / STE, Johannesburgo, recuperado el 23 de abril de 2019, de <https://www.stevenson.info/exhibition/4090>.

_____ (2014), *Zanele Muholi Faces + Phases 2006-14*, The Walther Collection-Steidl, Nueva York.

_____ (2019), "Zanele Muholi", en *Stevenson*, Archivo Stevenson, recuperado el 10 de abril de 2019, de <https://www.stevenson.info/artist/zanele-muholi/biography>.

Neidhardt, Sabine (2006), "Biography", en Zanele Muholi, *Only Half the Picture*, Michael Stevenson / STE, Ciudad del Cabo / Johannesburgo, p. 94.

Ngcobo, Gabi (2006), "Zanele Muholi", en *Artthrob. Contemporary Art in South Africa*, núm. 112, diciembre, recuperado el 25 de febrero de 2019, de <http://www.artthrob.co.za/06dec/artbio.html>.

Nonkululeko "Sicka" Mthunzi (2019), "Activism has Turned into Politics", en *Inkanyiso*, 19 de octubre, recuperado el 19 de octubre de 2019, de <https://inkanyiso.org/2019/10/19/activism-has-turned-into-politics/>.

*Perfil* (2018), "Así se vivió el 33º Encuentro Nacional de Mujeres", en *Perfil*, 14 de octubre, recuperado el 12 de abril de 2019, de <https://www.perfil.com/noticias/sociedad/asi-se-vivio-el-33-encuentro-nacional-de-mujeres.phtml>.

Proa (2014), "Arte y feminismo: Mujeres Públicas y María Laura Rosa en el ciclo Artísticas y Críticos", en *Fundación Proa*, 29 de julio, recuperado el 10 de mayo de 2019, de <http://proa.org/eng/news-nota.php?id=715>.

Rosa, María Laura (2010), "'Nos fundó el malestar y nos sostuvo el placer'. Mujeres Públicas, ¿cuestiones privadas?", en Tania Navarro Swain *et al.* (eds.), *Labrys. Estudos feministas*, núm. 17, cap. 11, enero-marzo, pp. 38-42.

_____ (2014), "La sonoridad de los caminos recorridos", en *DUODA Estudis de la Diferència Sexual / Estudios de la Diferencia Sexual*, núm. 46, Universidad de Barcelona, pp. 38-52.

_____ , y Guadalupe Maradei (2013), "Deriva de Mujeres Públicas", en *Ramona*, 7 de mayo, recuperado el 3 de mayo de 2019, de <http://www.ramona.org.ar/node/47817>.

Rosso, Laura (2014), "Placer y malestar", en *Página/12*, 25 de julio, recuperado el 23 de abril de 2019, de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9005-2014-07-25.html>.

Rubiolo, Ana (2004), "Lesbianbanda", en *Potencia Tortillera*, 8 de marzo, recuperado el 23 de abril de 2019, <http://potenciatortillera.blogspot.com/2004/03/la-lesbianbanda.html>.

Smith, Charlene (2005), "Anti-Gay Venom becomes a Part of the Art", en *TheSunday Independent*, 27 de marzo.

Smith, Gail (2004), "Outlaw Culture", en *Mail & Guardian*, 3-9 septiembre.

Zacarés, Amparo (2018), "El gesto feminista", en *Levante emv,* 10 de enero, recuperado el 4 de marzo de 2019, de <http://amparozacares.com/el-gesto-feminista>.

Zuleta, Virginia (2018), "A 71 años del voto femenino. Una conquista con una larga historia", en *Bordes. Revista de Política, Derecho y Sociedad*, Universidad Nacional de José Clemente Paz, recuperado el 2 de marzo de 2019, de <http://revistabordes.com.ar/una-conquista-con-una-larga-historia/>.

## Entrevistas y documentales

Alonso, Rodrigo (2014), "Entrevistas. Mujeres Públicas (Buenos Aires). Exhibición: Acción Urgente, 5 de julio al 24 de agosto de 2014", en *Proatv* [canal en *You Tube*], Fundación Proa, 31 de julio, Buenos Aires, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=NgR0i1fdVdw&feature=-youtu.be>, última visita el 16 de enero de 2019.

Andújar, Andrea (2013), en Mujeres Públicas, "En la plaza. En la casa. En la cama. Ensayo para una cartografía feminista", Fernando Lospice (dir.).

Bossi, Lorena (2005), en *Lavaca*, "Mujeres públicas: arte y parte".

_____ (2014), en Rodrigo Alonso, "Entrevistas. Mujeres Públicas (Buenos Aires). Exhibición *Acción Urgente*, 5 de julio al 24 de agosto de 2014".

Carrizo, Fernanda (2005) [realizada el 21 de noviembre de 2005], en "Mujeres Públicas: arte y parte", en *Lavaca,* 21 de noviembre, <https://www.lavaca.org/notas/mujeres-publicas-arte-y-parte/>

_____ (2013), en Mujeres Públicas, "En la plaza. En la casa. En la cama. Ensayo para una cartografía feminista", Fernando Lospice (dir.).

_____ (2014), "Placer y malestar", en Laura Rosso, *Página/12*, 25 de julio.

Frankel, Diane (2012), "Zanele Muholi. Potography. Cape Town", en *Diane Frankel* [canal en *You Tube*], 17 de abril, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ywSWHmAOHQY>, última visita el 24 de marzo de 2019.

_____ (2005), "Enraged by a picture", Africa's Filmmaker Workshops, en *Frameline* [canal en *You Tube*], recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=JLSMCBWDKSU>, última visita el 24 de marzo de 2019.

_____ (2013), en Mujeres Públicas, "En la plaza. En la casa. En la cama. Ensayo para una cartografía feminista", Fernando Lospice (dir.).

Muholi, Zanele (2013), "Zanele Muholi: Visual Activist" [documental], Katherine Fairfax Wright, Malika Zouhali-Worrall y Zanele Muholi (dir.), en *Human Right Watch* [canal en *You Tube*], recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=9aiufq04dp0>, última visita el 24 de marzo de 2019.

Muzane (2009 [2008]), "Indawo Yami thru Camera Lenses (Stories from Cape Town)", en *Muzane's Weblog*, 12 de enero (8 de noviembre), recuperado el 11 de febrero de 2019, recuperado de <https://muzane.wordpress.com/2009/01/12/indawo-yami-thru-camera-lenses-stories-from-cape-town/>.

*Mujeres Públicas* (2005) [realizada el 21 de noviembre de 2005], en "Mujeres Públicas: arte y parte", en *Lavaca,* 21 de noviembre, recuperado de <https://www.lavaca.org/notas/mujeres-publicas-arte-y-parte/>.

_____ (2008), en "Mujeres Públicas: 'hacemos arte feminista político, urbano, callejero y público'", en Ailín Bullentini, *Nan. Periodismo sobre arte & sociedad*, 13 de junio, recuperado de <http://lanan.com.ar/mujeres-publicas-hacemos-arte-feminista-politico-urbano-callejero-y-publico/>.

_____ (2009), "Entrevista a Mujeres Públicas", Lorena Bossi (dir.), en *Magdalena Lorena Fernanda MMPP* [canal en *You Tube*], Buenos Aires, julio, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=i-Mdz5DTRjQ&feature=youtu.be>, última visita el 26 de marzo de 2019.

_____ (2010) [realizada el 1 de noviembre de 2008], en María Luisa Rosa, "'Nos fundó el malestar y nos sostuvo el placer'. Mujeres Públicas, ¿cuestiones privadas?", en Tania Navarro Swain, Francine Descarries, Ma. France Dépêche y Luzia Margareth Rago (eds.), *Labrys. Estudos feministas*, núm. 17, cap. 11, enero-marzo, pp. 38-42.

_____ (2013a), en María Laura Rosa y Guadalupe Maradei (2013), "Deriva de Mujeres Públicas", en *Ramona*, 7 de mayo, recuperado de <http://www.ramona.org.ar/node/47817>.

_____ (2013b), "En la plaza. En la casa. En la cama. Ensayo para una cartografía feminista", Fernando Lospice (dir.), 4 de mayo, Buenos Aires, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=afokJOxGMrg>, última visita el 26 de marzo de 2019.

Pagano, Magdalena (2005), "Mujeres Públicas: arte y parte", en *Lavaca,* 21 de noviembre, recuperado de <https://www.lavaca.org/notas/mujeres-publicas-arte-y-parte/>.

_____ (2013), en Mujeres Públicas, "En la plaza. En la casa. En la cama. Ensayo para una cartografía feminista", Fernando Lospice (dir.).

_____ (2014), en Rodrigo Alonso, "Entrevistas. Mujeres Públicas (Buenos Aires), Exhibición *Acción Urgente*, 5 de julio al 24 de agosto de 2014".
Zanele Muholi, por Martha Qumba (2009 [2008]), "Indawo Yami thru camera lenses (stories from Cape Town)", en *Muzane's Weblog,* 12 de enero (8 de noviembre), recuperado de <https://muzane.wordpress.com/2009/01/12/indawo-yami-thru-camera-lenses-stories-from-cape-town/>.

## Fotografías

Muholi, Zanele (2005), "Damsel's Planet" [fotografía], en *Stevenson*, Archivo Stevenson, recuperado de <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/damsel.htm>, última visita el 26 de febrero de 2019.
_____ (2006 [2003-2005]), *Only Half the Picture* [serie fotográfica], Archivo Stevenson, 29 de marzo-29 de abril, recuperado de <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/muholi.htm>, última visita el 26 de febrero de 2019.
_____ (2007), "Being" [fotografía], en *Stevenson*, Archivo Stevenson, recuperado de <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/being20.htm>, última visita el 26 de febrero de 2019.
_____ (2011), *Faces & Phases* [serie fotográfica], en *Stevenson*, Archivo Stevenson, 15-19 de junio, recuperado de <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/basel_faces2011.html>, última visita el 27 de febrero de 2019.
_____ (2012), *Mo(u)rning* [serie fotográfica], en *Stevenson*, Archivo Stevenson, 26 de julio-1 de septiembre, recuperado de <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/index2012.html>, última visita el 29 de febrero de 2019.
_____ (2013-2014), *Faces & Phases* [serie fotográfica], en *Stevenson*, Archivo Stevenson, 5 de octubre-16 de marzo, recuperado de <http://archive.stevenson.info/exhibitions/muholi/carnegie2014.html>, última visita el 29 de febrero de 2019.
_____ (2015), *Isibonelo/Evidence* [serie fotográfica], en *Brooklyn Museum*, 1 de mayo-8 de noviembre, recuperado de <https://www.brooklynmuseum.org/exhibitions/zanele_muholi/>, última visita el 26 de febrero de 2019.
_____ (2016), *Faces & Phases 10* [serie fotográfica], en *Stevenson*, Archivo Stevenson, 15 de septiembre-14 de octubre, recuperado de <https://www.stevenson.info/exhibition/1312>, última visita el 27 de febrero de 2019.

## Sitios web

Mujeres Públicas (s/f), recuperado el 20 de enero de 2019, de <http://www.mujerespublicas.com.ar/>.

# FEMINICIDIO EN CONTEXTO: CULTURA Y PODER EN LA LENTE DE LA PRENSA DEL ESTADO DE MÉXICO

*Kenia Salas*[*]

> La mayoría de las personas vivimos mucho tiempo en un área restringida, llevamos una vida geográficamente limitada en una casa, una vecindad, una ciudad y un puesto de trabajo, y todo ello dentro de un Estado-nación. Naturalmente, todos estos lugares son un conjunto complejo de relaciones sociales que se entrecruzan y operan a muchos niveles, en función de unas ideas y unos comportamientos, unas imágenes y unos símbolos que son, ellos mismos, cada vez más variables y complejos.
>
> Linda McDowell (1990).

En el contexto de la vida cotidiana del Estado de México, sobre todo en las zonas urbanas, se observan puestos de periódicos en cada esquina. Entre las más variadas noticias, algunos de los ejemplares ahí expuestos presentan información sobre los recurrentes feminicidios que suceden en dicha entidad. Los titulares con grandes letras dan una idea central de las noticias que contienen, mientras que las imágenes, con el uso de diferentes planos y enfoques, refuerzan y matizan los contenidos. En este artículo, me propongo analizar lo que las imágenes fotográficas[1] que utiliza la prensa —en específico los diarios *El Universal*[2] y *A Fondo Estado de México*— [3] nos dicen sobre los feminicidios cometidos por parejas o exparejas masculinas en el Estado de México.

[*] Es lesbiana feminista de Abya Yala, licenciada en Comunicación Social y maestra en Estudios de la Mujer por la Universidad Autónoma Metropolitana, le interesan los temas que se centran en el estudio del feminicidio, la lesbomisoginia y las genealogías teóricas feministas.

[1] He de aclarar que las fotografías son un tipo de imagen, es decir, textos visuales con una intención comunicativa.

[2] *El Universal* es uno de los periódicos más antiguos de circulación nacional, con una gran presencia en toda la república mexicana. Desde hace tiempo cuenta con una sección dedicada a presentar información exclusiva del Estado de México.

[3] *A Fondo Estado de México* es un diario de origen mexiquense. En él los casos de feminicidio son uno de los temas principales de la agenda periodística. De hecho, cuenta con una sección llamada "Feminicidios" donde éstos se contabilizan. No obstante, puede definirse como sensacionalista, es decir, que hace uso de un lenguaje que se caracteriza por mostrar de forma poco ética la información para provocar el morbo en los lectores (Macassi, 2002).

Para ello parto de la conjunción teórica de diversos campos de investigación: los estudios culturales críticos, la perspectiva feminista materialista francófona, algunos aportes de las estudiosas del feminicidio y, por último, el análisis fotográfico de Susan Sontang. Mi elección de estas corrientes teóricas, como bien lo explica Teresa Garzón al referirse a su propio andar, es resultado de la "autorreflexión, [de] hacer preguntas a las preguntas, [de] retar los hábitos del pensamiento, [de] usar la teoría como herramienta y la sospecha como guía" (Garzón en este libro), pero sobre todo de mi propio compromiso político lesbofeminista.

Aquí resulta importante detenerme en lo que nos convocó a la producción de este libro: la mirada de los estudios culturales aplicada al contexto. Ésta es una corriente teórico-política que dialoga con el contexto y propone pensarlo en forma diferente de como se ha venido estudiando académicamente. De modo que no es una propuesta de conocimiento especializada en la cultura, entendida ésta como un conjunto de expresiones populares o del arte, sino que la aborda como "el medio donde suceden las articulaciones y relaciones de poder mismas" (Grossberg, 2017: 28). En este sentido, su propósito es estudiar las estructuras sociales entramadas en la cultura (Grossberg, 2017), y para ello resulta necesario intervenir desde un posicionamiento interdisciplinario, rompiendo así con la noción académica patriarcal que nos obliga a centrarnos en una sola disciplina; aunque su propósito es analizar la cultura, este análisis no se realiza en términos puramente culturales (Grossberg, 2009).

La exigencia de abordar la cultura en relación dialéctica con el contexto me llevó a analizar las representaciones fotográficas del feminicidio en el Estado de México, ya no en un sentido extremadamente visual/textual o simplemente simbólico. En un primer momento dicha apuesta me descolocó y me movió el piso de concreto en que me hallaba, pero después me abrió camino y enraizó en el presente texto. Los estudios culturales me permitieron apreciar en su amplitud las representaciones en cuanto prácticas discursivas o prácticas culturales (Hall, 2010) edificantes de contextos específicos, es decir, de realidades situadas (Grossberg, 2009). Las representaciones tienen consecuencias ideológicas, pero siempre enmarcadas dentro de un espacio-tiempo: producen y a la vez son producto de un contexto geopolítico que se caracteriza por ser un campo multidimensional de relaciones específicas, lo cual trasforma la manera de abordar el espacio, no como un territorio definido y limitado por coordenadas situadas en un mapa, sino como las prácticas y relaciones sociales que se entrecruzan en un territorio particular (Hall, 2010); el contexto es considerado no como "una entidad fija, estable, geográfica y temporalmente predefinida, ni tampoco como un caos desordenado y aleatorio. En su lugar, tenemos que entender el contex-

to como cambiante y activo, como organizado y organizador" (Grossberg, 2017: 29); como las relaciones de poder que constituyen un tiempo en un lugar concreto, con muchos matices y capas en donde confluyen diferentes factores. A esta forma revolucionaria de pensar el contexto, Stuart Hall la nombró "contextualismo radical".

Ahora bien, la perspectiva feminista que presentamos en este libro es parte de nuestra apuesta política. Particularmente, como lesbofeminista aposté por un análisis de las relaciones estructurales de los sexos —no desde una mirada biológica sino material—, y creyendo en la posibilidad de crear *otro mundo*, aunque "no sabemos qué cara tendrá —ya que será, tendrá que ser, totalmente diferente del que existe—. Tampoco sabemos cómo llegaremos a ello, pero sabemos que el camino, que incluye el arte, la creatividad, la libertad, el juego y el placer, pasa también por la acción, la lucha, el debate y la reflexión teórica" (Curiel y Falquet, 2005: 2). Por esta razón me pareció vital recuperar trazos, genealogías que hemos emprendido las mujeres desde hace ya largo tiempo y ponerlas en el clítoris[4] de mi trabajo. En este análisis me apoyé principalmente en la corriente feminista que se conoce como "feminismo materialista francófono".[5] De clara tradición marxista,[6] pero no convencional ya que es crítica con la misma, el feminismo materialista francés ofrece una forma de entender socio-históricamente las relaciones sociales de opresión hacia las mujeres.[7] Es una perspectiva que permite cuestionar las nociones naturalistas y esencialistas que fomentan la construcción de la otredad, por lo que este enfoque se contrapone a las vertientes que afirman que la raíz de la opresión de las mujeres se encuentra en el sexo biológico: en la naturaleza *per se* (Mathieu, 2005 [1982]), en una condición ahistórica y por ende no social. No obstante, como advierte Colette Guillaumin, tanto el sexo como la raza son verdades y mentiras simultáneamente. Mentira porque son constructos sociales/ideo-

[4] Haciendo alusión al *Post scriptum* de Teresa Garzón en su capítulo para este libro.

[5] Pensamiento que nace en Francia en el año de 1970 alrededor de un grupo de feministas lesbianas cuyas representantes son: Colette Capitan, Christine Delphy, Colette Guillaumin, Emmanuelle de Lesseps, Nicole Claude Mathieu, Monique Plaza, Paola Tabet y Monique Wittig (Curiel y Falquet, 2005), reunidas a través de la revista *Questions Féministes*.

[6] Y del pensamiento lésbico-feminista.

[7] Aunque es necesario reconocer que estas reflexiones corresponden al contexto europeo, es decir, a procesos diferentes a los que vivimos en América Latina, son parte fundamental del movimiento feminista (Falquet y Curiel, 2005); además se debe señalar, en concordancia con Chandra Mohanty, que "hay Sur en el Norte, Norte en el Sur, y que estos términos siempre son relativos" (Mohanty, citada en Falquet y Curiel, 2005: 2). Razón por la cual esta corriente ha sido retomada y desarrollada principalmente en América Latina por algunas feministas descoloniales y lesbofeministas, como Ochy Curiel (2005 y 2013), Karina Vergara (2015) y Nadia Rosso (2016).

lógicos, verdad porque son materialmente eficaces: definen nuestra realidad (Guillaumin, citada en Femenías, 2015). Por ello es una perspectiva que rechaza la mentira de la naturalización de la diferencia sexual sin negar su materialidad.

Por esta razón, tal corriente es pionera en cuestionar la forma en que entendemos la heterosexualidad, dejando de lado las corrientes que afirman que es una condición biológica del ser humano y más bien propone entenderla como un sistema político, social y económico fundado en la diferencia sexual.

Es también desde este marco de pensamiento que la socióloga Jules Falquet plantea analizar las relaciones sociales estructurales de sexo imbricadas con las relaciones estructurales de clase y raza (Falquet, 2011; 2017). Premisa que no supone uniformar ni equiparar estas relaciones, pues cada una tiene sus especificidades, lo que tampoco implica analizarlas desarticuladamente (Falquet, 2017). De ahí que esta autora conciba un estudio de las condiciones de las mujeres, las cuales abarcarían realidades políticas, económicas, culturales y sociales. Por ello esta conjunción teórica potencia mi análisis radical en un sentido contextual, pero también lésbico-feminista.

Una vez dibujada la apuesta teórico-política que presento en este texto, debo mencionar que parte importante de la construcción del mismo es mi historia situada, mi lugar de enunciación. Es preciso destacarlo, ya que tanto los estudios culturales como el pensamiento feminista han impulsado el propio posicionamiento para contrarrestar los hábitos académicos ligados a la objetividad, es decir, a la noción del investigador o investigadora que elimina la articulación de su subjetividad y su contexto en la construcción del conocimiento. Más aún, desde la epistemología feminista mucho se ha cuestionado la objetividad como un "medio patriarcal de control, [donde prevalecen] el desapego emocional y la suposición de que hay un mundo social que puede ser observado de manera externa a la conciencia de las personas" (Blazquez, 2010: 26). Quiero apuntar entonces que la realización de este texto se encuentra estrechamente ligada a mi realidad específica. Soy una mujer urbana de ascendencia indígena; mi madre y mi abuela son originarias del estado de Oaxaca. He vivido en diferentes estados de la república, sobre todo del sur; pasé siete años en Zihuatanejo, Guerrero; posteriormente estudié en un internado rural de mujeres indígenas purépechas en Morelia, Michoacán, y desde los 15 años vivo en la Ciudad de México. Asimismo, estoy comprometida con el movimiento feminista desde mi posicionamiento lesbofeminista, y es también desde ese lugar de enunciación-acción que estoy implicada en la lucha antirracista y anticapitalista.

Por otro lado, quiero apuntar que este texto se desprende de una investigación más amplia[8] en la que analicé 108 notas informativas —64 notas pertenecientes al periódico *A Fondo Estado de México,* y 45 a *El Universal*— sobre feminicidios en el Estado de México cometidos por parejas o exparejas masculinas, publicadas durante el periodo 2010-2017. Con la información de las 108 notas recuperadas elaboré una base de datos[9] que titulé: "Feminicidios en el Estado de México". En el trabajo que aquí presento recupero algunos de los datos que obtuve de dicha base para el análisis de las imágenes que *El Universal* y *A Fondo*… utilizan para ilustrar las notas de feminicidio en la entidad mexiquense. Para ello inicio presentando la genealogía de la conceptualización de feminicidio, esto como resultado de una necesidad propia, la necesidad de aclarar cómo entiendo y desde dónde parto al abordar un tema tan complejo como estos asesinatos; pero además para dar cuenta del trabajo que nos hemos empeñado en realizar algunas investigadoras y activistas desde diversos contextos para erradicar dichos actos, haciendo frente al horror de una forma no destructiva (Caputi y Russell, 2006 [1992]), apostando por la rebeldía y por la vida, "por las posibilidades históricas de transformación" (Grossbeg, 2009: 17).

## Un recorrido por la categoría feminicidio

La historia del concepto de feminicidio para nombrar esta forma de violencia, se vincula al espacio geopolítico mexicano desde 1993 y tiene por escenario Ciudad Juárez, la ciudad fronteriza del estado de Chihuahua, ello debido a la luchas del activismo feminista y de los familiares de las

[8] Este artículo fue tomado de mi tesis de maestría en Estudios de la Mujer, titulada *Feminicidios en el Estado de México: representaciones en las notas de la prensa* (2018).

[9] Para la realización de mi investigación recurrí tanto a métodos cuantitativos como cualitativos. Es necesario señalar que dichos métodos, lejos de ser excluyentes son complementarios y necesarios en los análisis críticos con perspectiva feminista, y específicamente cuando se investigan los casos de feminicidio. La metodología cuantitativa me permitió obtener matices con base en datos numéricos que complejizan el estudio del feminicidio a través de sus representaciones. No obstante, es necesario reconocer que en los estudios sobre feminicidios, así como se hace un buen uso de las estadísticas para complejizar sus alcances y los factores que los caracterizan, también se les utiliza para "normalizar" la violencia contra las mujeres, es decir, como mero apoyo numérico para llamar la atención cuando la cifra de feminicidios aumenta o rebasa el "índice normal" de asesinatos en determinados espacios geopolíticos (Monárrez, 2009). Esto último no anula el valioso aporte de los métodos cuantitativos a la hora de indagar los nexos y patrones de esta problemática, observar el comportamiento geográfico del feminicidio, estudiar las condiciones sociales de las víctimas, y formular nuevas preguntas y respuestas con miras a poner fin a esa violencia (Pedrero, 2010).

víctimas, y al trabajo de feministas en la academia contra estos asesinatos (Monárrez, 2009). Por ello, Ciudad Juárez es considerada un caso paradigmático para el estudio del feminicidio. No obstante, hay que tener en cuenta que la historia de este tipo de asesinatos es tan antigua como la creación y materialización de las diferencias entre mujeres y hombres. Es decir, aunque la lucha contra el feminicidio y el concepto en sí pertenecen al siglo XX, estos asesinatos tienen una historicidad muchas veces complicada de rastrear, ya que las experiencias de las mujeres se encuentran ocultas en la historia (Russell y Radford, 2006 [1992]; Monárrez, 2009). Es por esta razón que resulta difícil indagar en una historia que ha sido negada, omitida, censurada e invisibilizada.

Ahora bien, no se sabe a ciencia cierta cuándo y por qué iniciaron los casos de feminicidio en Ciudad Juárez (Monárrez, 2009) y en general en México; pero resulta importante destacar la introducción de tal categoría. Inicio el recorrido con el nacimiento del concepto en 1976, en el marco del Tribunal Internacional de los Crímenes contra las Mujeres, donde mujeres participantes de 40 países presentaron testimonios de los crímenes a los que seguían expuestas. La categoría empleada para nombrarlos en ese momento fue el vocablo anglosajón *femicide,* impulsado por las feministas radicales Diana Russell, Jill Radford y Jane Caputi, cuyo concepto debe considerarse un aporte del feminismo radical, aunque pocas veces se le haga este reconocimiento. Asimismo, cabe señalar que entre las pioneras en el estudio del *femicide* existen diferencias a la hora de definir la categoría; sin embargo, en un intento por sintetizar su esencia, retomo la conceptualización que hacen Diana Russell y Jane Caputi, quienes sostienen lo siguiente:

> Una gran cantidad de formas de abuso verbal y físico: como violación, tortura, esclavitud sexual (particularmente la prostitución), incesto y abuso sexual infantil extra familiar, maltrato físico y emocional, hostigamiento sexual, mutilación genital, operaciones ginecológicas innecesarias, heterosexualidad forzada, esterilización forzada, maternidad forzada, psicocirugía, negación de alimentos a las mujeres en algunas culturas, cirugía cosmética y otras mutilaciones en nombre de la belleza. Siempre que estas formas de terrorismo resulten en la muerte son femicidios (Caputi y Russell, 2006 [1992]: 57-58).

Si bien hay matices que diferencian la conceptualización de la categoría *femicide* que hace cada una de las autoras pioneras, para ellas este concepto implica que dichos asesinatos son cometidos por varones; por ello, cuando Russell habla de casos en donde las mujeres son las asesinas, los llama "asesinatos de mujeres contra mujeres", sin extender la definición de *femicide* a perpetradoras mujeres (Russell, 2006 [2001]: 77). Así pues, la categoría

*femicide* pone en el centro de sus análisis las violencias que sufren las mujeres por parte de los hombres.

Del concepto *femicide* se han hecho diferentes traducciones al español y han derivado propuestas teóricas desde diversos espacios geográficos. En América Latina se hicieron principalmente dos traducciones: femicidio y feminicidio. Existe una gran discusión con relación a cada término, ya que el uso de esta categoría varía según el activismo feminista, las políticas del Estado en cuestión y la reflexión académica feminista.

La primera traducción se realizó durante la década de los ochenta en Costa Rica por las activistas e investigadoras Ana Carcedo y Montserrat Sagot. Ellas trasladaron el término *femicide* a femicidio para nombrar los asesinatos de mujeres a manos de sus esposos, amantes, padres, novios, pretendientes, conocidos o desconocidos, como producto de un sistema estructural de opresión a las mujeres; además, para estas autoras el femicidio es la manifestación extrema de un *continuum* de violencias que va desde "la violación, el incesto, el abuso físico y emocional, el acoso sexual, el uso de las mujeres en la pornografía, la explotación sexual, la esterilización o la maternidad forzada, etcétera" (Sagot y Carcedo, 2000: 12). Es por eso que esta conceptualización, al igual que la de *femicide*, fija en el centro la violencia contra las mujeres y su posición de vulnerabilidad en la sociedad (Sagot y Carcedo, 2000). También proporciona la posibilidad de estudiar estos asesinatos con o sin las implicaciones del Estado (Fregoso y Bejarano, 2011). Por lo anterior, Ana Carcedo y Montserrat Sagot son las principales teóricas de la categoría femicidio en América Latina.

En 1997, la antropóloga mexicana Marcela Lagarde recuperó el trabajo de Diana Russell, Jane Caputi y Jill Radford para nombrar los asesinatos propiciados por las condiciones históricas contra la vida de mujeres y niñas; aunque Lagarde propuso usar el término "feminicidio":

> En castellano femicidio es una voz homóloga a homicidio y sólo significa homicidio de mujeres. Por eso, para diferenciarlo, preferí la voz feminicidio y denominar así el conjunto de violencias a los derechos de las mujeres que contienen los crímenes y las desapariciones de mujeres y que estos fuesen identificados como crímenes de lesa humanidad (Lagarde, 2008: 232).

Así pues, la autora acuña el término "feminicidio" para referirse principalmente a las violencias contra las mujeres, incluidas sus desapariciones, pero también a las omisiones, negligencias y colusiones de las autoridades (Lagarde, 2008). Es importante señalar que los aportes de Lagarde constituyeron un parteaguas para que el feminicidio pudiera tipificarse en el sistema legal mexicano.

Paralelamente al trabajo de Lagarde se encuentran los estudios pioneros de la socióloga Julia Monárrez, en Ciudad Juárez. La autora decide utilizar el vocablo "feminicidio" a partir de un recorrido etimológico en castellano de dicho concepto. Y define feminicidio como una consecuencia del "desequilibrio de poder entre hombres y mujeres en las esferas económicas, políticas y sociales" (Monárrez, 2009: 37). Por esta razón propone que para el estudio del feminicidio se consideren las condiciones sociales de las víctimas, conjugadas con la justificación y complicidad del Estado y otras instituciones. De igual forma, y no sin una dura crítica a la criminología, plantea argumentos que permiten desmitificar estos asesinatos, los cuales venían siendo caracterizados como consecuencia de una protesta subpolítica, una especie de revancha o desahogo sexual por parte de los hombres, lo que Monárrez desvirtúa como una mera banalización que al mismo tiempo opera como cómplice del feminicidio (Monárrez, 2009). De ahí que para ella los asesinos de mujeres en Ciudad Juárez, no sean asesinos seriales, asesinos solitarios o múltiples —como se les define desde la criminología—, sino asesinos sexuales. Es así como a través de la clasificación del feminicidio que realiza en Ciudad Juárez, Monárrez propone el concepto "feminicidio sexual sistémico" para definir los asesinatos de mujeres y niñas cometidos después de ser abusadas sexualmente por desconocidos, aunque no únicamente, pues para esta autora en esos crímenes siempre existe una erotización en el asesinato, por lo que a las mujeres de una u otra forma se les reduce a objetos eróticos con o sin violación de por medio (Monárrez, 2009). Fue gracias al análisis de Monárrez que se pusieron de relieve las falsas nociones que interpretan los asesinatos de mujeres sólo como consecuencia de un problema individual/personal, ya que ella hizo visible su carácter sistémico: el entramado de poder que subyace tras el feminicidio, entramado que incluye a diferentes instituciones y actores.

De los acontecimientos de Ciudad Juárez se han derivado distintos análisis sobre los feminicidios desde diferentes posicionamientos teórico-feministas. Presento a continuación los más relevantes. En primer lugar, las feministas Rosa-Linda Fregoso y Cynthia Bejarano (las cuales se definen así mismas como chicanas por su relación familiar con América Latina y que residen en la frontera con México —Fregoso en California, y Bejarano en Arizona—) proponen, debido a una preocupación compartida por los asesinatos de mujeres en el espacio fronterizo de Ciudad Juárez, utilizar el concepto de feminicidio como un posicionamiento político ante la visión colonial de las teorías del Norte global, las cuales siempre han considerado a América Latina como un espacio geográfico sobre el que desde Occidente se va a hacer producción teórica. Es por ello que su propuesta toma en cuenta la imbricación de género, raza y clase, así como las implicaciones del

Estado. Es una propuesta de análisis estructural del feminicidio (Fregoso y Bejarano, 2011).

En segundo lugar, la antropóloga Rita Laura Segato desarrolla la categoría "femi-geno-cidio" para nombrar la acción de crímenes sistemáticos e impersonales que buscan la destrucción de las mujeres y "hombres feminizados" en América Latina; con ella busca nombrarlos desde los cuerpos jurídicos. Señala que ambas características —sistémica e impersonal— constituyen un cambio de la escena tradicional del feminicidio para esta región; por ejemplo, en El Salvador entre 2000 y 2006 se ha registrado un aumento de 111 % en asesinatos de mujeres; en Guatemala, entre 1995 y 2004, aumentaron 114 %; en Honduras de 2003 a 2007 se incrementaron 116 %. Por esta razón su análisis sugiere que en América Latina existe una baja en los asesinatos de mujeres cometidos por algún conocido, familiar, pareja o expareja, reafirmando que no hay una relación directa entre asesinos y víctimas. De esta manera argumenta que femicidio y feminicidio ya no son categorías útiles en el plano jurídico, dado que sólo incluyen los casos que ocurren en la escena íntima, es decir, hacen una "privatización de la violencia de género" (Segato, 2011: 268).

No obstante, aunque es verdad que existe una variedad de motivaciones en los casos de feminicidio y que opera contextualmente, la afirmación de que la mayoría de los feminicidios en América Latina son impersonales es falsa, ya que en el índice más alto de estos casos se encuentran los cometidos por personas cercanas a las víctimas, como lo muestran los datos presentados en el Estudio Mundial sobre Homicidio (2013), y en el informe de La Violencia Feminicida en México. Aproximaciones y Tendencias 1985-2016 (2016), al igual que mi propia investigación, por lo que no se puede afirmar que exista tal disminución; por el contrario, estos permanecen punteros y latentes. Asimismo, es importante mencionar, como lo muestra la socióloga Julia Monárrez, que los crímenes impersonales también son englobados dentro de la misma categoría feminicidio.

Por otra parte, al expandir la autora la categoría feminicidio para dar cabida a "hombres feminizados", es posible que sus cifras en casos impersonales sean ascendentes a causa de esto, pues la mayoría de los asesinatos a hombres son impersonales (Rodríguez, 2016); de esta manera omite así la realidad socio-histórica de un grupo que es explotado y apropiado a partir de su presunta capacidad reproductora. Es necesario precisar entonces que si bien muchas categorías de hombres se encuentran oprimidas, sus causas son por otros sistemas de opresión, como el racismo, el clasismo y el colonialismo; en tanto que el feminicidio en sí es una categoría que busca analizar y visibilizar el asesinato de mujeres dentro de diferentes contextos con sus

particularidades culturales, políticas y económicas. Y como argumenta la feminista nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie:

> Si has vivido en el mundo como hombre con los privilegios que el mundo concede a los hombres, es difícil para mí aceptar que entonces podamos equiparar su experiencia con la experiencia de una mujer que ha vivido desde el principio como una mujer y que no ha recibido los privilegios que los hombres tienen (Adichie, en *Afrofeminas*, 2017).

De hecho, poder caracterizar y entender a fondo el funcionamiento de estos crímenes hacia mujeres resulta ya todo un reto. Por ello, considero que para el análisis del feminicidio es necesario tomar en cuenta que "las experiencias son distintas para los sujetos según sean mujeres o varones porque sus lugares sociales son otros además de ser diferentemente valorados" (Bach, 2010: 10). Mientras que feminicidio es una propuesta posicionada desde el Sur global (Monárrez, 2009; Fregoso y Bejarano, 2011), la cual analiza las condiciones sociales, económicas y culturales en que suceden estos asesinatos, además de tomar en cuenta ampliamente el papel del Estado.

Siguiendo estas ideas, decidí utilizar la categoría feminicidio, ya que para mí es un posicionamiento político feminista que promueve la creación teórica desde contextos subalternos. Aunado a esto, parto de la perspectiva de los estudios culturales para analizar las representaciones de estos asesinatos, y en concordancia con esta perspectiva procuro centrarme en las relaciones de poder dentro de un contexto específico, que en este caso corresponde al Estado de México, por lo que resulta necesaria la imbricación de la opresión de las mujeres con las condiciones culturales, políticas y económicas en las que sucede el feminicidio.

## SALVAJISMO PARA CONSTRUIR LA OTREDAD EN LA IMAGEN DEL FEMINICIDIO

En principio, debe entenderse que la fotografía en la prensa es un lenguaje particular que se caracteriza por su valor documental: "puede ser 'descriptiva'" si muestra los detalles de una escena, de un suceso o del protagonista de un hecho; o bien puede constituirse en una "prueba", un "medio de autenticación" (Canga Larequi, citado en Minervini y Pedrazzini, 2004: 2). Por tanto, la fotografía en este medio de comunicación proporciona información que se yuxtapone a lo escrito; estos dos lenguajes se articulan y se sustentan uno a otro; de ahí que un periódico no sólo sea confeccionado para ser leído sino también para ser visto (Minervini y Pedrazzini, 2004). La imagen

fotográfica en la prensa proporciona un gran poder de evocación, pues "interrumpe, detiene, fija, inmoviliza, separa, despega la duración captando un solo instante […]. La foto aparece así, en el sentido fuerte, como una tajada única y singular de espacio-tiempo" (Dubois, 2005: 141). Por esta razón tiene la capacidad de ser una especie de "gancho de lectura" (Minervini y Pedrazzini, 2004) que atrapa a la espectadora o espectador para que continúe con la tarea inicial de leer el diario.

La imagen en la prensa dota de autenticidad y es un testimonio de la información; apoya el discurso que se narra y funciona como una especie de prueba fehaciente, cualidad que connota objetividad —condición canónica para este medio de comunicación—. Sin embargo, la mimesis no es absoluta, pues "las fotografías son una interpretación del mundo tanto como las pinturas y los dibujos" (Sontag, 2006: 20). De ahí que las imágenes tengan la posibilidad de manipular la realidad o fragmentarla, de modo que son una extensión de algún tema, un medio para adquirirlo y ejercer dominio sobre él (Sontag, 2006). La capacidad testimonial de la imagen tiene determinados matices, lo que no quiere decir que sea completamente una ficción, al menos en la fotografía de prensa. En este sentido, considero que en las fotografías presentadas en los periódicos *El Universal* y *A Fondo Estado de México* existe una referencia directa de los hechos que se ilustran, pero tal referencia es siempre una interpretación del suceso documentado, es decir, "una fotografía no puede ser nunca una simple copia de la realidad. Es una visión elegida subjetivamente entre la naturaleza exterior al objetivo de la cámara por el fotógrafo, compuesta según sus criterios estéticos y manipulada según sus estrategias informativas" (Rodríguez, 1992: 359). *El Universal* y *A Fondo*… realizan una selección de las imágenes que simbolizan el feminicidio cometido por parejas y exparejas masculinas, las cuales muchas veces narran las condiciones sociales, económicas, culturales y de espacialidad en las que ocurren estos casos. De esa manera hablan del contexto de las mujeres en el Estado de México, lo delimitan mediante flashazos que dan pie a un determinado discurso sobre el mismo. Pero ¿a qué espacio geopolítico me refiero?

El Estado de México se encuentra en el centro-sur de la república mexicana. Representa 1.4% del total del territorio y rodea en forma de "u" invertida a la Ciudad de México. A nivel administrativo está compuesto por 125 municipios, los cuales se distribuyen en zonas urbanas y rurales. Las áreas urbanas están conformadas, según el Consejo Estatal de Población del Estado de México (CEPEM), por la zona metropolitana Cuautitlán-Tex-

coco,[10] la zona metropolitana del Valle de Toluca[11] y la zona metropolitana Santiago Tianguistenco.[12] Estos municipios se caracterizan por contener la mayor producción manufacturera del Estado de México; de hecho, al entrar a esta entidad por el norte de la Ciudad —específicamente por la carretera México-Pachuca— es posible apreciar un gran número de fábricas asentadas en dicha zona, lo que podría ser la razón de que los municipios urbanos tengan la mayor circulación económica de toda la entidad, así como de que en algunos de ellos la población sea mayor a los 50 000 habitantes, por lo que poseen funciones y actividades que rebasan el límite original de los municipios (CEPEM, 2014).

A diferencia de las zonas urbanas, las rurales cuentan con una población menor, de aproximadamente dos millones de habitantes, y se caracterizan por la falta de servicios básicos para una vida digna (Contreras, 2012). De hecho, según el *Informe de Pobreza y Evaluación en el Estado de México* (2012), realizado por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, es justo en las zonas rurales donde se registran los municipios con mayor porcentaje de población en pobreza extrema: Sultepec, San José del Rincón, Luvianos, Zumpahuacán (43.8 %) y San Felipe del Progreso. De igual forma, es en las zonas rurales donde están asentados algunos pueblos indígenas como el Mazahua, Otomí, Nahua, Matlatzinca y Tlahuica; muchas de estas poblaciones tienen serias carencias de servicios básicos, como agua potable, vivienda, espacios educativos a nivel medio superior y superior.

Bajo estas condiciones, ya desde hace algunos años organizaciones de la sociedad civil y feministas han tratado de visibilizar las huellas de una violencia estructural hacia las mujeres, violencia que se materializa en diferentes niveles y ámbitos de la vida social en el Estado de México. Aunque

[10] La zona metropolitana Cuautitlán-Texcoco está constituida por los municipios: Acolman, Amecameca, Apaxco, Atenco, Atizapán de Zaragoza, Atlautla, Axapusco, Ayapango, Coacalco de Berriozábal, Cocotitlán, Coyotepec, Cuautitlán, Chalco, Chiautla, Chicoloapan, Chiconcuac, Chimalhuacán, Ecatepec de Morelos, Ecatzingo, Huehuetoca, Hueypoxtla, Huixquilucan, Isidro Fabela, Ixtapaluca, Jaltenco, Jilotzingo, Juchitepec, Melchor Ocampo, Naucalpan de Juárez, Nezahualcóyotl, Nextlalpan, Nicolás Romero, Nopaltepec, Otumba, Ozumba, Papalotla, La Paz, San Martín de las Pirámides, Tecámac, Temamatla, Temascalapa, Tenango del Aire, Teoloyucan, Teotihuacán, Tepetlaoxtoc, Tepetlixpa, Tepotzotlán, Tequixquiac, Texcoco, Tezoyuca, Tlalmanalco, Tlalnepantla de Baz, Tultepec, Tultitlán, Villa del Carbón, Zumpango, Cuautitlán Izcalli, Valle de Chalco Solidaridad y Tonanitla.

[11] La zona metropolitana del Valle de Toluca comprende los municipios: Almoloya de Juárez, Calimaya, Chapultepec, Lerma, Metepec, Mexicaltzingo, Otzolotepec, Rayón, San Antonio la Isla, San Mateo Atenco, Temoaya, Toluca, Xonacatlán y Zinacantepec.

[12] La zona metropolitana Santiago Tianguistenco está compuesta por los municipios: Almoloya del Río, Atizapán, Capulhuac, Xalatlaco, Texcalyacac y Tianguistenco.

son escasos los estudios que nos hablan de las condiciones de las mujeres en esta entidad,[13] podemos encontrar ciertas referencias que revelan dichas experiencias de violencia. Este es el caso del *Informe de Mujeres y Hombres en el Estado de México* (2009) del Inegi, el cual sostiene que 55 de cada 100 mujeres en la entidad mexiquense han sufrido ofensas, abusos, extorsión, hostigamiento, acoso u otras agresiones de carácter sexual en el espacio público. Entre las violencias más frecuentes están las ofensas hacia sus cuerpos y el abuso sexual.

Al mismo tiempo, en el espacio laboral 30 de cada 100 mujeres han experimentado hostigamiento sexual, segregación, discriminación salarial y contractual, relegación a actividades subordinadas y de servicios, entre otras. No obstante, el tipo de violencia que más experimentan las mujeres en el Estado de México, con base en el informe antes citado, sucede dentro de sus propios hogares, pues 54 de cada 100 mujeres sufrió algún tipo de agresión económica, emocional, física o sexual por parte de sus parejas, esposos o cónyuges; violencia que no se limita a ciertas clases económicas, culturales o religiosas, pues 74 de cada 100 mujeres divorciadas padecieron violencia por parte de sus excompañeros o exesposos. Asimismo, la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares de 2006, reveló que en el Estado de México 61 de cada 100 mujeres han sufrido violencia en sus relaciones de pareja con un 54.1%, cifra que es superior al promedio nacional de 47 por cada 100 mujeres, un promedio de 43.9%.

Todo este continuo de violencia se expresa también en los feminicidios que se cometen en dicha entidad; como lo revela el *Informe del Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio (2010),*[14] el Estado de México tiene el

[13] Aquí se vuelve importante mencionar que la mayoría de las producciones académicas sobre los feminicidios en México se concentran en el contexto de Ciudad Juárez, con sus especificidades geográficas, económicas, sociales y culturales.

[14] Instancia que en 2007 inició actividades dedicadas a monitorear la impartición de justicia hacia las mujeres por las instituciones del Estado mexicano. Actualmente está conformada por 49 organizaciones civiles y mujeres de 21 estados de la república: Mujeres Unidas Olympia de Gouges; Observatorio de Violencia Social y de Género; Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales; Grupo de Mujeres de San Cristóbal de las Casas A.C.; Centro de Derechos Humanos de las Mujeres; Mujeres por México en Chihuahua; Nuestras Hijas de Regreso a Casa; Justicia para Nuestras Hijas; Red Mesa de Mujeres de Juárez; Comité de Derechos Humanos de Colima No Gubernamental; Academia Mexicana de Derechos Humanos; Católicas por el Derecho a Decidir; Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos; Red Mujer Siglo XXI; Justicia, Derechos Humanos y Género; Defensoría de los Derechos Humanos; Cátedra Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura de la Universidad Nacional Autónoma de México; Red de Promotoras en Derechos Humanos de Ecatepec; Visión Mundial de México A.C.; Servicios de Inclusión Integral A.C.; Centro de Derechos Humanos "Victoria Diez"; Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer; Academia, Litigio Estratégico e Incidencia en

número más alto de feminicidios en el país. En tal informe, basado en cifras obtenidas por la Procuraduría de Justicia del Estado de México, se puntualiza que de 2005 a 2010 hubo un incremento mayor al 100% en los crímenes de esta naturaleza, con un aproximado de 922 asesinatos de mujeres. De igual forma, los periodistas Humberto Padgett y Eduardo Loza (2014) mostraron que, durante el periodo de 1990 a 2011, en el Estado de México 7000 mujeres fueron asesinadas; por lo que la entidad ocupó, en mujeres, once veces el primer lugar en la tasa de mortalidad por agresiones durante esos 11 años. Ellos afirmaron que en el periodo de 1993 a 2005, mientras la atención nacional e internacional se concentraba en Ciudad Juárez con 422 casos de feminicidio, en el Estado de México hubo un porcentaje 10 veces mayor, con un total de 4379 mujeres asesinadas (Padgett y Loza, 2014).

Ante este panorama de violencia que afecta y condiciona la vida de las mujeres, el gobierno del Estado de México, en lugar de desarrollar estrategias de combate, ha perpetuado el escenario. Pese a que durante la administración de Enrique Peña Nieto[15] (2005-2011) se aprobaron y promulgaron diferentes leyes que pretendían mejorar la situación de las mujeres en el Estado de México, fue esa misma administración la que imposibilitó su adecuada ejecución. Pues aunque en 2011 se tipificó el delito de feminicidio en el Código Penal a nivel estatal, se hizo "sin consultar con las organizaciones de la sociedad civil e incluyó una serie de elementos subjetivos que terminan por imposibilitar que los asesinatos de mujeres puedan acreditarse legalmente como feminicidios" (Contreras, 2012: 55).[16] A su vez, aun cuando en 2008 se promulgó la Ley para la Prevención y Erradicación de la Violencia Familiar del Estado de México,[17] así como la Ley de Acceso de las

---

Derechos Humanos A.C.; ARTHEMISAS por la Equidad, A.C.; Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca; Comisión de Derechos Humanos Mahatma Gandhi; Colectivo Bolivariano; Programa de Género y VIH del Instituto de Derechos Humanos Ignacio Ellacuría, S. J.; Asociación Sinaloense de Universitarias A.C.; Frente Cívico Sinaloense; Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio Sonora; Asociación Ecológica Santo Tomás; Centro Fray Julián Garcés de Derechos Humanos y Desarrollo Local; Colectivo Mujer y Utopía A.C.; Red Nacional de Periodistas; Ciencia Social Alternativa y Red Por sus Derechos Mujeres en Red.

[15] Enrique Peña Nieto llegaría a la presidencia de la nación en el año 2012.

[16] Dos de estos elementos son: comprobar una relación o vínculo con el agresor, y mostrar que hayan existido conductas previas de violencia, lo que deja fuera los feminicidios cometidos por desconocidos.

[17] La cual tiene como objetivo "establecer medidas concretas de protección integral con la finalidad de salvaguardar la vida, la libertad, la integridad física, psicológica, sexual y patrimonial de los miembros de la familia, mediante la prevención, atención y tratamiento de la Violencia Familiar, así como favorecer el establecimiento de medidas de tratamiento y rehabilitación a los generadores de ésta, que permita fomentar una Cultura Estatal de la no violencia" (Ley para la Prevención y Erradicación de la Violencia Familiar del Estado de México, 2008).

Mujeres a una Vida Libre de Violencia del Estado de México —las cuales, al igual que la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LGAMVLV),[18] pretenden "prevenir, atender, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres" (LGAMVLV, 2008)—, los casos de feminicidio no han disminuido.

Aunque en el escenario político del Estado de México parecía que se tomaban medidas ejemplares para contrarrestar la violencia hacia las mujeres, incluyendo el feminicidio, durante la gestión de Enrique Peña Nieto, el 8 de diciembre de 2010, el Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio (OCNF) y la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos se vieron obligados a presentar una solicitud ante el Sistema Nacional para Prevenir, Atender, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (SNPASEVM), con la finalidad de que se procediera a la investigación e implementación de la AVG en el Estado de México. En la solicitud se señalaba que en la entidad mexiquense existía un contexto de violencia sistémica contra las mujeres que terminaba por violar sus derechos humanos. Además se notificaba que la Procuraduría del Estado de México no contaba con ningún elemento para desarrollar investigaciones de agresiones contra mujeres, como equipo y especialistas; a lo que se sumaba la nula existencia de programas efectivos para la prevención de la violencia en el ámbito familiar y se hacía hincapié en la negación de las autoridades a dar seguimiento a las demandas contra los agresores, por lo que la impunidad resultaba exponencial.[19]

Para dictaminar si se ejecutaba la AVG en la entidad mexiquense, el 11 de enero de 2011 se realizó una reunión intergubernamental donde participaron cinco dependencias del gobierno federal y 14 oficinas estatales de la mujer. Como representantes del Estado de México se encontraban la vocal ejecutiva del Consejo Estatal de la Mujer y Bienestar Social, Lorena Cruz Sánchez, acompañada de María del Carmen Hernández Álvarez como asesora jurídica. Es importante destacar que esta última fue subprocuradora de justicia en el gobierno estatal de Enrique Peña Nieto (Padgett y Loza, 2014). El debate estuvo caracterizado por una completa omisión de los datos que presentaba la solicitud, por lo que ésta fue transformada en un asunto

[18] Dentro de esta Ley se establece la declaratoria de Alerta de Violencia de Género (AVG), la cual debe implementarse ante indicios de acciones que atenten contra la vida, la libertad, la integridad y la seguridad de las mujeres en alguna entidad, para así desplegar un conjunto de acciones gubernamentales de emergencia que enfrenten y erradiquen dicha violencia, para lo cual se debe investigar la zona afectada con el fin de garantizar la seguridad de las mujeres (Contreras, 2012).

[19] Se puede acceder a la solicitud completa en <http://cmdpdh.org/wp-content/uploads/2015/08/laura_carrera_lugo.pdf>, consultada el 9 de octubre de 2018.

con el que supuestamente se pretendía difamar y afectar al entonces gobernador y aspirante a la presidencia. Así lo revelan los argumentos —en contra de su aprobación— de la mencionada María del Carmen Hernández Álvarez: "Llamo a la (*sic*) atención si las anomalías expuestas son producto de la casualidad o existe una intención de desprestigiar la labor del gobernador del Estado de México. Más allá de los derechos de las mujeres, de las víctimas y de sus familiares estamos ante […] la malicia política" (Padgett y Loza, 2014: 105).

Así se dejó de lado la discusión central sobre los casos de feminicidio en el Estado de México. Por su parte, Peña Nieto minimizó las cifras presentadas en la solicitud (Contreras, 2012) y entregó un informe de gobierno ante la Cámara de Diputados donde manifestaba que los feminicidios eran consecuencia del consumo de drogas de las mujeres o bien porque tenían muchas parejas (Brito, 2011); es decir: según su informe, las mujeres eran víctimas de feminicidio por razones que no vinculaban a la administración estatal; en cambio se les culpabilizaba de sus propias muertes. Es así como la solicitud para activar la AVG fue negada.

En consecuencia, ya en la administración de Eruviel Ávila Villegas (2011-2017), las instancias solicitantes promovieron un amparo que las llevó a enfrentarse con los constantes obstáculos que les imponía el gobierno mexiquense. No fue sino hasta el 28 de abril de 2014 que el SNPASEVM admitió la solicitud y dio paso a la investigación, aunque hubo que esperar un año más para que procediera la declaratoria de Alerta en once municipios del Estado de México: Chalco, Chimalhuacán, Cuautitlán Izcalli, Ecatepec de Morelos, Ixtapaluca, Naucalpan de Juárez, Nezahualcóyotl, Tlalnepantla de Baz, Toluca, Tultitlán y Valle de Chalco Solidaridad.

Es bajo este campo complejo de relaciones de poder —y de sus posibilidades de cambio—, es decir, de las relaciones que "rodean, interpenetran y configuran" (Grossbeg, 2009: 28) el Estado de México, que concentré mi análisis.

Las fotografías que a continuación se analizan nos narran una historia de precarización en dicha entidad: casas pequeñas, sin puertas, apenas con una cortina para hacerse de un poco de intimidad; techos de lámina, calles sin pavimentar. Por ejemplo, en una de las notas halladas en *A Fondo Estado de México* del 15 de febrero de 2017, con título "FEMINICIDIO #28: Asesinan a mujer y sus dos hijos en Edomex" (véase imagen 1), en una toma abierta se aprecia un conjunto de viviendas que se componen de sólo un cuarto con techo de lámina, a cuya altura es posible distinguir la falta de ladrillos que terminen de sellar el interior de las casas, por lo que sus habitantes estarían expuestos a la entrada de corrientes de aire, lluvia o polvo.

El piso exterior no cuenta con firme ni con cualquier otro acabado, al igual que las paredes, que sólo son líneas de tabique y columnas de concreto.

Imagen 1. Fuente: *A Fondo Estado de México*, 15 de febrero de 2017.

Las imágenes también exhiben los espacios públicos donde fueron encontradas las víctimas: terrenos baldíos, lagos o presas un tanto desolados que en ocasiones funcionan como basureros clandestinos, lo que los convierte en lugares inhóspitos (véase imagen 2). Al respecto, es necesario añadir que es común que las víctimas de feminicidio sean localizadas —arrojadas por sus agresores— en lugares despoblados, ya que usualmente su soledad es aprovechada para que, de manera paradójica, no queden expuestas públicamente (Cervera y Monárrez, 2010).

Imagen 2. Fuente: *A Fondo Estado de México*, 20 de octubre 2017.

Sobre las fotografías que muestran a las víctimas es importante señalar que resulta difícil para mí —desde mi posicionamiento político feminista ante un tema tan delicado— exponer aquí estas imágenes, debido al alto contenido de violencia que presentan; de manera que me limitaré a hacer una descripción de ellas. El caso de la nota de *El Universal:* "Mata a su amante por descubrir el engaño", publicada el 17 de agosto de 2012, presenta una imagen con ángulo en picado en la que se aprecia a la víctima levemente inclinada hacia la izquierda sobre un terreno cubierto de tierra y basura. El encuadre se cierra del pecho a los tobillos, la toma exhibe especialmente la figura contorneada de sus muslos y el vientre descubierto de la mujer, quien viste una blusa azul y pantalón de mezclilla. Como se observa en los tres ejemplos anteriores, la mayoría de las notas presentan un escenario del feminicidio precarizado, en los márgenes, como si se tratara de lugares "fuera del orden social, en un espacio donde no hay leyes, en un lugar aparte de la civilización donde sólo los más aptos sobreviven, en un cementerio donde bárbaramente quedan las mujeres inhabilitadas sin piedad alguna en una lucha entre el bien y el mal ajena al rostro de la comunidad" (Gleibs, citado en Monárrez, 2009: 51).

Es importante mencionar que la mayoría de las notas sobre los feminicidios cometidos por parejas o exparejas masculinas que se sistematizaron en la base de datos "Feminicidio en el Estado de México", se ubican dentro de sus zonas urbanas, sobre todo en el área metropolitana Cuautitlán-Texcoco, como se muestra en el mapa. Véase Mapa.

La zona Cuautitlán-Texcoco, que se aprecia abrazando a la Ciudad de México, es la de mayor cercanía por el norte y el oeste. Los otros puntos que aparecen dentro del mapa pertenecen principalmente a la zona metropolitana del Valle de Toluca y, en mucha menor cantidad, a las zonas rurales. De esta manera, son los municipios urbanos, según los periódicos *El Universal* y *A fondo Estado de México*, los que tienen el mayor índice de estos casos. A primera vista, esto parecería ser consecuencia de la cercanía de la zona con la Ciudad de México, ya que comparten actividades económicas, sociales e infraestructura. No obstante, es importante no simplificar la realidad, pues ello implicaría ignorar que de los 11 municipios con Alerta de Género en el Estado de México,[20] diez se encuentran dentro de la zona metropolitana Cuautitlán-Texcoco, a excepción de Toluca, lo que debiera alertar sobre la grave situación de violencia que se experimenta en esos centros urbanos.

Sumado a lo anterior y como ya se indicó, las zonas rurales del Estado de México son las que tienen los más altos índices de pobreza; pese a ello, los

[20] Ecatepec de Morelos, Nezahualcóyotl, Tlalnepantla de Baz, Chimalhuacán, Naucalpan de Juárez, Tultitlán, Ixtapaluca, Valle de Chalco, Chalco y Cuautitlán Izcalli.

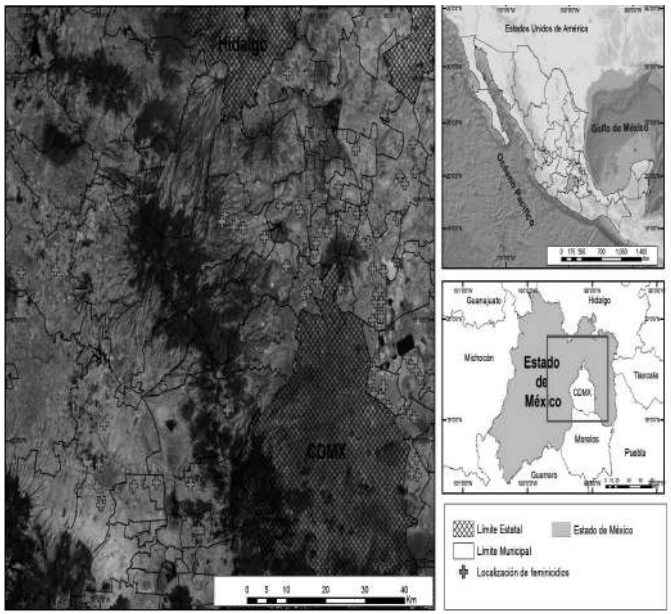
casos que se publican de esas áreas en los diarios que componen el corpus analizado, son mínimos. Por ello hay que tener en cuenta lo que nos dice la investigadora Angélica Lucía Damián Bernal (2012),[21] cuyo trabajo se focaliza en el municipio de Naucalpan,[22] cuando argumenta que los feminicidios no son una problemática exclusiva de las clases sociales en extrema pobreza. En su análisis resalta que "97 % de los casos encontrados fueron en zonas donde el uso del suelo es habitacional" (Damián, 2012: 49). Con lo anterior, Damián subraya que estos asesinatos se cometen tanto en zonas de muy alta marginación como en zonas de clase media y alta; y establece así una idea que "contradice la hipótesis de que las condiciones físicas generan las condiciones de violencia contra las mujeres" (Damián, 2012: 49).

No obstante, "la historia" del relato de estas notas periodísticas, así como la investigación del feminicidio en el Estado de México llevada a cabo por Jana Vasil'eva, Helena Centmayer, Óscar del Valle y Lucía Gabriel (2015)[23] y prestigiosos organismos internacionales, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), muestran ¿imponen? una representación de la realidad en donde las condiciones socioeconómicas de la población mexiquense están caracterizadas por una gran sobrepoblación de migrantes provenientes de zonas rurales de la república mexicana y por habitantes que llegan de la Ciudad de México; estas circunstancias de vida precaria en donde los pobladores de la demarcación no tienen acceso a la educación, al seguro social ni a la canasta básica de alimentos, entre otros bienes y servicios, han ocasionado entre los habitantes desigualdades y conflictos que influyen en un comportamiento violento y destructivo hacia las mujeres (Vasil'eva, 2015). De hecho, ONU-Hábitat afirma que estas conductas son obvias en tales condiciones, pues "el hacinamiento en viviendas no provistas de los servicios básicos (como electricidad, instalaciones sanitarias, y agua potable) aumenta comportamientos sociales destructivos como la violencia doméstica" (Vasil'eva *et al.*, 2015: 44).

[21] Análisis que se desarrolló con base en las estadísticas del Instituto Nacional de Estadística y Geografía; y en datos hemerográficos de 34 casos de feminicidio en el municipio de Naucalpan de 2000 a 2006. Su estudio hace uso de lo que define como una geografía feminista para poder identificar "las relaciones de poder de la cultura patriarcal y misógina manifiesta en todas las escalas geográficas y en los distintos espacios, tanto en lo público como en lo privado" (Damián, 2012: 39).

[22] La investigadora señaló que para su estudio eligió el municipio de Naucalpan porque durante el periodo de su análisis éste ocupó uno de los primeros lugares en casos de feminicidio, junto con los municipios de Toluca y Ecatepec, en el Estado de México. Además de eso, por tener tanto zonas industriales como rurales e indígenas (Damián, 2012).

[23] Estudio con base en los datos del Consejo Nacional de Población y del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.




Mapa. Localización de los feminicidios cometidos por parejas o exparejas masculinas en el Estado de México de acuerdo con las notas de *El Universal* y *A Fondo Estado de México*. Fuente: base de datos "Feminicidios en el Estado de México", con el apoyo de la geógrafa María Irene Pérez Baltazar.

Es cierto que muchos casos de feminicidio suceden en condiciones precarias, pero también es verdad que esta situación no debería ser generalizada. Las imágenes de feminicidios que se presentan en estas notas crean un imaginario que sólo relaciona el feminicidio con las clases bajas; es decir: para *El Universal* y para *A Fondo Estado de México* las condiciones económicas influyen en un comportamiento violento y destructivo hacia las mujeres. Por lo que la relación directa entre pobreza y feminicidio que utilizan estos medios informativos se convierte en un mecanismo de naturalización de la violencia socio-histórica que se ejerce contra las mujeres en esta entidad. Esto es una trampa, una trampa naturalista y esencialista que tiene por cara "la imposición del heteromorfismo de los comportamientos sociales" (Mathieu, 2005 [1982]: 160). Pero "el ser humano es social o no es: éste es el mundo que encontramos al nacer y no hay otro. No hay nada 'por debajo' [de la construcción social] [...] No es que una construcción social [...] tenga efectos sobre una realidad social que existiría antes que ella: es la realidad" (Delphy, citado en Falquet y Curiel, 2005: 2-3).

El marco simbólico de esta trampa puede leerse como la reducción al "salvajismo" de los sectores empobrecidos, y así se construye la idea de la otredad incivilizada por naturaleza (Bartra, 2000-2001), idea que trae consigo las condiciones de coerción, inequidad y racismo que se han utilizado históricamente desde la expansión colonial europea (Pratt, 2010). El feminicidio se presenta como una consecuencia de poblaciones con carencias económicas que —según estos relatos— "por naturaleza" tienden a ser bárbaras, primitivas, monstruosas… Así se constituye una especie de bestiario simbólico relativo a las clases bajas.

Esta trampa también se constata a través de la forma en que son representadas las víctimas; cuando éstas poseían condiciones económicas favorables o mantenían algún vínculo con alguna autoridad del Estado de México, en *El Universal* y *A Fondo*… se hace uso principalmente de fotografías, retratos o autorretratos. En el hacer fotográfico, los retratos o autorretratos normalmente son tomas en planos cerrados, con foco en los rostros. El retrato, por ejemplo, debe entenderse como una imagen en que la persona fotografiada mira directamente a la cámara, por lo que se desprende una relación de la retratada[24] con quien observa la imagen. Da la posibilidad de apreciar las facciones, por lo que son fotografías que comúnmente comunican emociones. Aunque por la clara visibilidad del rostro que se obtiene de estas tomas, también son imágenes que se utilizan para la documentación personal. Por otro lado, los autorretratos son registros que se hacen para sí mismas, imágenes que devienen de una autocontemplación, de una relación con una misma (Dubois, 2015); en el autorretrato se muestra sólo lo que una desea que los demás perciban. En suma: son imágenes que contienen una mirada humana.

Ejemplo de lo anterior se encuentra en la nota "Feminicidio #20, asesinan a esposa del fiscal del Edomex, encuentran cuerpo en un tinaco", publicada el 6 de febrero en el 2017 en *A Fondo Estado de México*. El periódico hace uso de un autorretrato de Lilia. Con un plano medio, se aprecia su rostro con una mirada fija en la cámara: es una mujer blanca y de cabello rubio; su cuerpo se encuentra girado tres cuartos hacia su lado derecho. Se halla sentada, en lo que parece una habitación, en una posición donde sus piernas se alcanzan a observar flexionadas a la altura de su pecho. Se nota seria, sin mucha gesticulación, aunque también se percibe tranquila.

Pero por lo general los periódicos aquí analizados publican imágenes de carácter totalmente diferente cuando las víctimas de feminicidio por parte de sus parejas o exparejas masculinas vivían en condiciones precarizadas.

[24] Hago uso exclusivo del género femenino de algunas palabras debido al tema que se trata en el artículo.

Son fotografías que exhiben crudamente los rastros de la violencia a que estuvieron sujetas, por lo que la precarización se encuentra en estrecha relación con este tipo de representaciones, donde son sus cuerpos, empobrecidos y muchas veces racializados, los que se retratan como figura principal de la imagen: despojados, mutilados, quemados, desfigurados, fragmentados, exhibiendo la sangre, la carne carcomida, la putrefacción… cadáveres sepultados en cemento.

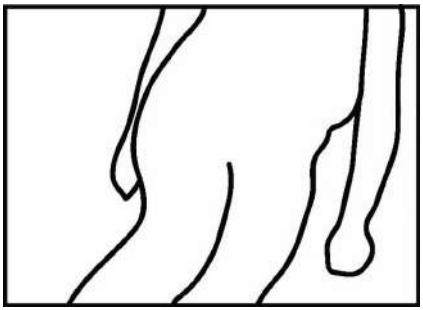
Además, la composición de estas fotografías se caracteriza por no ser de buena calidad; de hecho, son imágenes que bien pudieron ser tomadas con celulares y no precisamente con cámaras profesionales, si se considera su baja resolución; muchas veces resulta difícil distinguir detalles, e incluso llegan a ser en extremo borrosas. Se trata también de tomas cortadas, en planos medios, donde se aprecia a las mujeres fragmentadas. Estas particularidades son poco estéticas para la fotografía informativa reconocida, ya que niegan el equilibrio en las proporciones de las líneas, el encuadre parece más bien un corte arbitrario. Además se hace uso del ángulo picado, por lo que la percepción de la mirada es hacia abajo y la connotación de esta singularidad puede percibirse como una mirada dirigida desde una postura de superioridad frente a la víctima. Estas características, que pudieran entenderse como poco profesionales, corresponden a una estrategia comunicativa que pretende otorgar más veracidad a la imagen. Como reflexiona Sontag,

> las fotos de acontecimientos infernales parecen más auténticas cuando no tienen el aspecto que resulta de una iluminación y composición "adecuadas", bien porque el fotógrafo es un aficionado o bien porque —es igualmente útil— ha adoptado alguno de los diversos estilos antiartísticos consabidos. Al volar bajo, en sentido artístico, se cree que en tales fotos hay menos manipulación —casi todas las imágenes de sufrimiento que alcanzan gran difusión están en la actualidad bajo esa sospecha— y es menos probable que muevan a la compasión fácil o a la identificación (Sontag, 2003: 16).

Éste es precisamente el caso de las fotografías que acompañan las notas sobre feminicidios en los periódicos *El Universal* y *A Fondo*… para representar a mujeres empobrecidas. De modo que estos diarios establecen una estrategia comunicativa sobre el elemento compositivo de la imagen del feminicidio para estos casos, la cual resulta ser antiestética, como se presenta en los bocetos a continuación. Véase imágenes 3 y 4.

Por ejemplo, en el caso de una de las notas halladas en *A Fondo Estado de México*, del 22 de junio de 2017, cuyo título es "Alondra, de 15 años, se fue de pinta con su novio y terminó decapitada". La imagen a color que acompaña el texto retrata un ejido con una vegetación seca y repleto de basura donde se aprecian bolsas, botellas de plástico, envolturas viejas, vasos des-

echables, latas de refresco vacías, llantas inservibles y, en medio de todos esos desperdicios, se encuentra Alondra, de piel morena, mutilada. Aunque la imagen utiliza un cuadro negro para omitir el cuello degollado, la connotación de violencia del escenario prevalece.



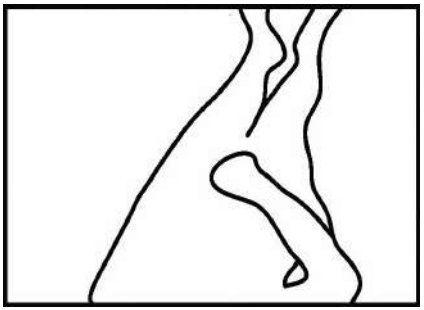


Imagen 3: *El Universal,* 17 de agosto de 2012.
Imagen 4: *A Fondo Estado de México*, 30 de noviembre 2015.

Asimismo, en el diario *El Universal*, en la nota titulada "Asesina a su pareja en la vía pública de Ecatepec", publicada el 30 de julio de 2014, una mujer también morena aparece tendida sobre una calle de concreto. Con un plano cerrado, el foco se centra en parte del cuerpo de la víctima, en una pose que denota que es objeto de las miradas —en su mayoría masculinas—, y pueden observarse las piernas de quienes la rodean en un segundo plano. Ella se halla boca arriba, con los brazos extendidos; su vientre se aprecia semidescubierto, y algunos de los objetos que portaba se ven desperdigados por el suelo. *El Universal* utiliza un efecto para desenfocar su rostro y las heridas causadas por el feminicida; sin embargo, el fuera de foco no elimina las huellas de sangre en su pecho. Los casos aquí descritos son dos ejemplos paradigmáticos del contenido de este tipo de representaciones.

En síntesis, estas imágenes presentan una "mutilación simbólica" de los cuerpos de las mujeres. Si no es por el encuadre, es el uso de la censura lo que termina por fragmentar sus cuerpos; y aunque paradójicamente pueda pensarse que estos periódicos eluden con el "debido respeto" la exposición completa de la víctima, acaban por quebrantar a las mujeres metafóricamente, y como texto principal resaltan la deshumanización y la violencia. Al mismo tiempo, se emplea una mirada erotizada, ya sea por la pose o por la selección que exhibe partes del cuerpo de las mujeres con enfoques que priorizan precisamente un cuerpo desvestido. Así pues, la cámara se entromete, invade, distorsiona, explota, transforma a las mujeres en objetos que

son poseídos (Sontag, 2006) por una lente que da lugar a una mirada voyerista de los lectores de estos diarios. Considero que estamos ante discursos que fabrican una "descripción gráfica, elaborada y pornográfica de los cuerpos de las víctimas" (Monárrez, 2009: 209). Si bien "la pornografía tiende a encasillarse en determinadas representaciones, casi siempre como vulgares, ésta se oculta bajo etiquetas alternativas como literatura médica, literatura de ficción" (Cameron y Frazer, 1987), y también en la prensa, pues como todo discurso pornográfico, estas imágenes en las notas informativas "no sólo enseña[n] la realidad de la dominación masculina. [Son] una manera en la que la realidad es impuesta, así como experimentada. […] una manera de ver y usar a las mujeres" (MacKinnon, 2014: 190) que, en este caso, pertenecen a las clases bajas.

De modo que estas representaciones muestran un encuadre que vincula la precarización con la violencia contra las mujeres víctimas de feminicidio en el Estado de México, develando que para la prensa no todas las mujeres son iguales (Lagos, 2008); su representación se hará en función de las relaciones de prestigio y de las condiciones económicas de la víctima. Al mismo tiempo, esas representaciones expresan cómo operan las relaciones estructurales de clase en el contexto específico del Estado de México, relaciones articuladas con la diferencia sexual; la significación de estas fotografías apunta a que las mujeres son asesinadas por hombres en las mismas condiciones de pobreza y que además eran sus compañeros amorosos y con quienes muchas veces compartían sus viviendas y formaban familias. Sin embargo, "los hombres y las mujeres experimentan de manera diferente los privilegios y la subordinación que les asignan los atributos de género y clase social" (Monárrez, 2009: 74). Es decir, aunque las condiciones de clase económica en el Estado de México colocan tanto a mujeres como a hombres en un lugar subalterno, estas representaciones nos muestran que éstos últimos ejercen un poder sobre sus compañeras; ello pone de manifiesto que las relaciones estructurales de sexo articuladas con las de clase someten a las mujeres a un *continuum* de violencia no sólo económica sino también sexual.

Por esta razón, la trampa que utilizan estos diarios es una reestructuración del mito del salvajismo (Bartra, 2000-2001) en tiempos contemporáneos, casi siempre invisible pues impera bajo la máscara de una "expresión de un orden del mundo ya fijado" (Mathieu, 2005 [1982]: 135), en donde los significados que revela justifican el sentido de carácter excepcional del feminicidio que corresponde a las clases bajas e "incivilizadas".

## Reflexiones finales

No caer en la trampa de las representaciones que conjugan feminicidio y precariedad es difícil, pero podríamos empezar por construir otras historias (Garzón en este libro), las cuales deben tener y enunciar un compromiso político. En ese sentido, mi apuesta aquí fue reconocer y contemplar parte de la genealogía epistémica del feminicidio, estructurada con sobresalientes aportes de algunas feministas, lo que permite visibilizar contribuciones ocultas o sesgadas sobre el tema. Por ejemplo, me pareció importante destacar que el concepto *femicide* es un aporte del feminismo radical anglosajón,[25] fruto del pensamiento y activismo de Diana Russell, Jill Radford y Jane Caputi. Contribución que no se reconoce muchas veces, cuando se habla del feminicidio como categoría. De igual forma, consideré necesario mostrar que la primera forma de aludir a este tipo de asesinatos en América Latina con un término específico (femicidio), se dio en 1988, en Costa Rica, gracias al trabajo de Monserrat Sagot y Ana Carcedo, artífices de un estudio sin precedentes en la región (a cargo del Centro Feminista de Información y Acción). Uno de sus corolarios fue la primera penalización en el mundo de estos crímenes. Además, es importante señalar que la categoría feminicidio es una propuesta posicionada específicamente en el Sur global e implica analizar las condiciones sociales, económicas y culturales donde ocurren estos asesinatos; además toma ampliamente en consideración el papel del Estado como cómplice de estos crímenes endémicos.

Por otro lado, uno de los compromisos políticos del presente texto fue utilizar el feminismo materialista francófono —corriente que forma parte del pensamiento feminista lésbico— para analizar las imágenes del feminicidio de los periódicos *El Universal* y *A Fondo Estado de México*. Dicho pensamiento es una perspectiva —para el campo de las ciencias sociales— que plantea salir de una visión simplista y reduccionista de las relaciones sociales (Curiel, 2013).

Señalo que mi apuesta es modesta, pero traté de problematizar cómo la prensa del Estado de México produce y es producto de un contexto caracterizado por la impunidad e invisibilización del feminicidio, en donde sus representaciones promueven, erotizan, minimizan, naturalizan y mercantilizan estos crímenes. Por ello son mensajes que presentan una única historia del feminicidio: las mujeres empobrecidas están predispuestas por naturaleza a sus asesinatos, para después convertirse en objetos de consumo mediático,

[25] De esta misma corriente anglosajona existen aportaciones como la problematización de lo personal —no como algo alejado de lo social—, que se sintetiza en el lema de toda una generación feminista "lo personal es político".

donde sus cuerpos son exhibidos la mayoría de las veces mutilados, quemados, enterrados, depositados en las vías públicas o en sus hogares, escondidas bajo las coladeras, en tinacos, sepultadas en concreto, con un fondo que exhibe las condiciones precarias en que vivían. En general, el encuadre se centra en la deshumanización de las mujeres, pero de una manera erotizada: en dichas representaciones la mujer no puede ser concebida al margen de lo sexual: "Ellas son sexo, el sexo, y se las ha convertido en sexo en su espíritu, su cuerpo, sus actos, sus gestos, incluso los asesinatos de que son objeto y los golpes que reciben son sexuales" (Wittig, 2006 [1981]: 28). Es así que la noción de salvajismo de estas imágenes es parte del *continuum* de violencia al que están sujetas y que no se detiene en el feminicidio: prevalece en la representación. Es decir, estas notas informativas no están separadas de la realidad como acción; no son neutras, objetivas o simplemente simbólicas, sino que tienen implicaciones materiales (Wittig, 2006 [1981]).

En este sentido, la mirada que ofrecen los estudios culturales brinda la posibilidad de ver cómo estas representaciones constituyen la realidad social de las mujeres en el Estado de México; ellas interactúan con un entorno que no interviene ni atiende estos casos, donde la prensa elabora un yo enunciativo que habla en nombre de las clases medias y altas, pero que también niega el carácter sistémico de los feminicidios (Monárrez, 2009) a través de la construcción de un discurso ideológico sobre la naturaleza de las relaciones sociales, lo que resulta extremadamente conveniente para el gobierno estatal, pues nada puede hacerse ante la realidad natural de los seres "incivilizados", lo que hace imposible cualquier cambio. Esto pone en funcionamiento un círculo vicioso.

Concluyo siguiendo las ideas de Stuart Hall (2010): estas representaciones, con todo y sus complejidades, son un sitio de vida o muerte porque tienen efectos en las relaciones de poder, en donde prevalecen versiones únicas del feminicidio llenas de dolor y crueldad, difíciles de ver. Sin embargo, parte del compromiso de construir otras historias del feminicidio requiere un análisis de la horrible historia que el patriarcado ha construido para nosotras, lo que muchas veces nos paraliza; pero "todas y cada una de nosotras, las mujeres, poseemos en nuestro interior un lugar oscuro donde nuestro auténtico espíritu oculto crece y se alza, 'hermoso/ y sólido como un castaño/puntal contra (v) nuestra pesadilla de debilidad' e impotencia" (Lorde, 2003: 13).

## Bibliografía

Bach, Ana María (2010), *Las voces de la experiencia: el viaje de la filosofía feminista*, Biblos, Buenos Aires.

Bartra, Roger (2000-2001), "El mito del salvaje", en *Ciencias*, núms. 60-61, pp. 88-96.

Blazquez Graf, Norma (2010), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.

Brito, Luis (2011), "Feminicidios en el Estado de México, tarea pendiente", en *Expansión en alianza con CNN*, 1 de febrero, recuperado el 4 de noviembre de 2017, de <http://expansion.mx/nacional/2011/02/01/feminicidios-en-el-estado-de-mexico-la-sombra-de-pena-nieto>.

Cameron, Deborah, y Elizabeth Frazer (1987), *Lust to Kill: A Feminist Investigation of Sexual Murder*, Universidad de Nueva York, Nueva York.

Caputi, Jane, y Diana Russell (2006 [1992]), "Feminicidio: sexismo terrorista contra las mujeres", en Diana Russell y Jill Radford (coords.), *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH)-UNAM, México.

Cervera, Luis, y Julia Monárrez (2010), *Sistema de Información Geográfica de la Violencia en el municipio de Juárez, Chihuahua: geo-referenciación y su comportamiento espacial en el contexto urbano y rural (Sigvida)*, Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres / El Colegio de la Frontera Norte, México.

Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, y Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio (2010), "Solicitud Declaratoria de Alerta de Violencia de Género", en *Anexo 1. Acta Constitutiva de la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos A. C.*, recibido el 8 de diciembre, recuperado el 9 de octubre de 2018, de <http://cmdpdh.org/wp-content/uploads/2015/08/laura_carrera_lugo.pdf>.

Consejo Estatal de la Población del Estado de México (2012), "Zonas metropolitanas del Estado de México", en *Consejo Estatal de Población*, recuperado el 30 de abril de 2018, de <http://coespo.edomex.gob.mx/zonas_metropolitanas>.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2012), Informe de Pobreza y Evaluación en el Estado de México, recuperado el 1 de abril de 2018, de <http://www.coneval.org.mx/Informes/Pobreza/Informe%20de%20Pobreza%20en%20Mexico%202012/Informe%20de%20pobreza%20en%20M%C3%A9xico%202012_131025.pdf>.

Contreras, Juan Carlos (coord.) (2012), *Violencia contra las mujeres en el Estado de México. Informe de impacto psicosocial del feminicidio de Nadia Alejandra Muciño Márquez*, Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, México.

Curiel, Ochy (2013), *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Brecha Lésbica, Bogotá.

_____ , y Jules Falquet (comps.) (2005), *El patriarcado al desnudo. Tres materialistas. Colette Guillaumin-Paola Tabet-Nicole Claude Mathieu*, Brecha Lésbica, Buenos Aires.

Damián Bernal, y Angélica Lucía (2012), "La manifestación de la violencia feminicida en el Estado de México", en Norma Baca Tavira y Graciela Vélez Bautista (coords.), *Violencia, género y la persistencia de la desigualdad en el Estado de México*, Mnemosyne, Buenos Aires.

De la Torre, Rian (2017), "Sobre las controvertidas palabras de Chimamanda Adichie acerca de las mujeres trans", en *Afroféminas*, 19 de marzo, recuperado el 4 de noviembre de 2017, de <https://afrofeminas.com/2017/03/19/sobre-las-controvertidas-palabras-de-chimamanda-adichie-acerca-de-las-mujeres-trans/>.

Delphy, Christine (1985), *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*, La Sal, Barcelona.

Dubois, Philipe (2015), *El acto fotográfico y otros ensayos*, La Marca Editora, Buenos Aires.

Falquet, Jules (2011), *Por las buenas o por las malas: las mujeres en la globalización*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

_____ (2017), *Pax neoliberalia. Perspectivas feministas sobre (la reorganización de) la violencia contra las mujeres*, Madreselva, Buenos Aires.

Femenías, María Luisa (2015), "El feminismo materialista francés en el marco general de las teorías feministas y de género", en *Revista Mora,* núm. 21, Buenos Aires, pp. 149-163.

Fregoso, Rosa-Linda, y Cynthia Bejarano (2011), "Introducción: una cartografía del feminicidio en las Américas", en Rosa-Linda Fregoso (coord.), *Feminicidio en América Latina*, Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)-UNAM, México, pp. 43-92.

Gobierno del Estado de México (2008), Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida libre de Violencia, *Gaceta del Gobierno*, México, publicado el 20 de noviembre, recuperado el 20 de octubre de 2017, de <http://legislacion.edomex.gob.mx/sites/legislacion.edomex.gob.mx/files/files/pdf/ley/vig/leyvig139.pdf>.

_____ (2008), Ley para la Prevención y Erradicación de la Violencia Familiar del Estado de México, *Gaceta del Gobierno*, publicado el 25 de sep-

tiembre, recuperado el 1 de abril de 2018, de <https://docs.mexico.justia.com/estatales/mexico/ley-para-la-prevencion-y-erradicacion-de-la-violencia-familiar-del-estado-de-mexico.pdf>.

Grossberg, Lawrence (2009), "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 13-48.

_____ (2017), "Stuart Hall, diez lecciones para los estudios culturales", en *Intervenciones en Estudios Culturales,* vol. 3, núm. 4, Pontificia Universidad Javeriana, enero-junio, pp. 25-37, recuperado el 13 de febrero de 2017, de <https://intervencioneseecc.files.wordpress.com/2017/07/n4_art02_grossberg.pdf>.

Guillaumin, Colette (2005 [1978]), "Práctica de poder e idea de naturaleza", en Ochy Curiel y Jules Falquet (comps.), *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin-Paola Tabet-Nicole Claude Mathieu*, Brecha Lésbica, Buenos Aires, pp. 19-56.

Hall, Stuart (2010), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envión, Popayán.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2006), Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares, México, recuperado el 13 de febrero de 2017, <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/especiales/endireh/2006/default.html>.

_____ (2009), Informe de Mujeres y Hombres en el Estado de México, México, recuperado el 13 de febrero de 2017, de <http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100976.pdf>.

Lagarde, Marcela (2008), "Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres", ponencia presentada en el XI Congreso de Antropología: Retos Teóricos y Nuevas Prácticas, 10-13 de septiembre, Madrid.

Lagos Lira, Claudia (2008), "El feminicidio según la prensa chilena: otra forma de violencia contra las mujeres", tesis de maestría en Estudios de Género y Cultura, Universidad de Chile, Santiago.

Lorde, Audre (2003), *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, San Cristóbal 17, Madrid.

Macassi Lavander, Sandro (2002), "La prensa amarilla en América Latina", en *Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui*, núm. 77, pp. 14-19.

MacKinnon, Catherine (2014), *Feminismo inmodificado. Discurso sobre la vida y el derecho*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Mathieu, Nicole Claude (2005 [1982]), "¿Identidad sexual/sexuada/de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género", en Ochy Curiel y Jules Falquet (comps.), *El patriarcado al desnudo. Tres*

*feministas materialistas. Colette Guillaumin-Paola Tabet-Nicole Claude Mathieu*, Brecha Lésbica, Buenos Aires, pp. 130-175.

McDowell, Linda (2000), *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Cátedra, Madrid.

Minervini, Mariana, y Ana Pedrazzini (2004), "El protagonismo de la imagen en la prensa", en *Revista Latina de Comunicación Social*, núm. 58, pp. 1-4.

Monárrez, Julia (2009), *Trama de una injusticia. Feminicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*, Miguel Ángel Porrúa, México.

Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio (2010), Informe del Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio. "Una mirada al feminicidio en México 2009-2010", México.

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (2013), Estudio Mundial sobre Homicidio, México, recuperado el 20 de octubre de 2017, de <https://www.unodc.org/documents/gsh/pdfs/GLOBAL_HOMICIDE_Report_ExSum_spanish.pdf>.

Organización de las Naciones Unidas Mujeres, Instituto Nacional de las Mujeres, Secretaría de Gobernación (2016), "La violencia feminicida en México, aproximaciones y tendencias 1985-2016", México, recuperado el 20 de octubre de 2017, de <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/293666/violenciaFeminicidaMx_07dic_web.pdf>.

Padgett, Humberto, y Eduardo Loza (2014), *Las muertas del Estado. Feminicidios durante la administración mexiquense de Enrique Peña Nieto*, Grijalbo, México.

Pratt, Mary Louise (2010), *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Fondo de Cultura Económica, México.

Radford, Jill (2006 [1992]), "Introducción", en Diana Russell y Jill Radford (eds.), *Feminicidio. La política del asesinato de mujeres*, CEIICH-UNAM / Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones sobre los Feminicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada, Cámara de Diputados, México, pp. 33-52.

Rodríguez, Margarita (2016), "Cerca de 95% de los homicidas en todo el mundo son hombres... ¿Por qué las mujeres matan menos?", en *BBC*, 20 de octubre, recuperado el 23 de octubre de 2017, de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-37433790>.

Rodríguez Merchan, Eduardo (1992), "La realidad fragmentada. Una propuesta de estudio sobre la fotografía y la evolución de su uso informativo", tesis de doctorado en Ciencias de la Información, Universidad Complutense, Madrid.

Russell, Diana E. (2006 [2001]), "Definición de feminicidio y conceptos relacionados", en Diana Russell y Roberta Harmes (eds.), *Feminicidio: una perspectiva global*, CEIICH-UNAM, México, pp. 73-100.

_____ , y Jill Radford (eds.) (2006 [1992]), *Feminicidio. La política del asesinato de mujeres*, CEIICH-UNAM / Comisión Especial para Conocer y Dar Seguimiento a las Investigaciones sobre los Feminicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada, Cámara de Diputados, México.

Sagot, Montserrat, y Ana Carcedo (2000), *Femicidio en Costa Rica 1990-1999*, Instituto Nacional de las Mujeres, Costa Rica.

Salas, Kenia (2018), "Feminicidios en el Estado de México: representaciones en las notas de la prensa", tesis de maestría en Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México.

Segato, Rita Laura (2011), "Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho", en Rosa-Linda Fregoso (coord.), *Feminicidio en América Latina*, PUEG-UNAM, pp. 249-277.

Sontag, Susan (2003), *Ante el dolor de los demás*, Santillana, México.

_____ (2006), *Sobre la fotografía*, Santillana, México.

Vasil'eva, Jana, *et al.* (2015), *Violencia de género y feminicidio en el Estado de México: la percepción y las acciones de las organizaciones de la sociedad civil*, Centro de Investigación y Docencia Económicas, México.

Wittig, Monique (2006 [1981]), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Egales, Barcelona.

## Hemerografía

De Jesús, Christian (2015), "Asesinan a rocazos a una mujer; sigue ola de feminicidios en Edomex", en *A Fondo Estado de México*, 30 de noviembre, recuperado el 23 de octubre de 2017, de <https://afondoedomex.com/zona-sur/asesinan-a-rocazos-a-una-mujer-sigue-ola-de-feminicidios-en-edomex/>.

_____ (2017a), "FEMINICIDIO #28. Asesinan a mujer y sus dos hijos en Edomex", en *A Fondo Estado de México*, 15 de febrero, recuperado el 23 de octubre de 2017, de <https://afondoedomex.com/valle-de-toluca/feminicidio-28-asesinan-a-mujer-y-sus-dos-hijos-en-edomex/>.

_____ (2017b), "Elizabeth peleó con su novio y días después aparece muerta en una posa de agua", en *A Fondo Estado de México*, 20 de octubre, recuperado el 23 de octubre de 2017, de <https://afondoedomex.com/valle-de-toluca/elizabeth-peleo-con-su-novio-y-dias-despues-aparece-muerta-en-una-posa-de-agua/>.

*El Universal* (2012), "Mata a su amante por descubrir el engaño", en *El Universal*, 17 de agosto, recuperado el 11 de julio de 2017, <http://www.eluniversaledomex.mx/home/nota31508.html>.

_____ (2014), "Asesina a su pareja en la vía pública de Ecatepec", en *El Universal*, 30 de julio, México.

Mangas, Mariano (2014), "Asesina a su pareja en vía pública de Ecatepec", en *A Fondo Estado de México*, 30 de julio, recuperado el 4 de noviembre de 2017, de <http://www.eluniversaledomex.mx/home/asesina-a-su-pareja-en-via-publica-de-ecatepec.html>.

Ocampo, Octavio (2017), "Feminicidio #20. Asesinan a esposa del fiscal del Edomex, encuentran cuerpo en un tinaco", en *A Fondo Estado de México*, 6 de febrero, recuperado el 15 de abril de 2018, de <https://afondoedomex.com/principal/feminicidio-20-asesinan-a-esposa-del-fiscal-del-edomex-encuentran-cuerpo-en-un-tinaco/>.

Pedrero Nieto, Mercedes (2010), "Metodología cuantitativa para reforzar estudios cualitativos", en Norma Blazquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (comps.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, CEIICH-UNAM, México, pp. 239-267.

Peñaloza, Beda (2017), "Alondra, de 15 años, se fue de pinta con su novio y terminó decapitada", en *A Fondo Estado de México*, 22 de junio, recuperado el 21 de enero de 2018, de <https://afondoedomex.com/zona-oriente/alondra-de-15-anos-se-fue-de-pinta-con-su-novio-y-termino-decapitada-en-un-basurero/>.

Rosso, Nadia (2016), "El continuo de la violencia feminicida: sus raíces profundas", ponencia presentada en el *Diálogo Internacional "Feminicidios en América Latina"*, 24 y 25 de noviembre, recuperado el 13 de abril de 2018, de <https://www.academia.edu/30775344/El_continuo_de_la_violencia_feminicida_sus_ra%C3%ADces_profundas>.

Vergara, Karina (2015), "Sin la heterosexualidad obligatoria no hay capitalismo", en *Ovarimonia*, 4 de septiembre, recuperado el 1 abril de 2018, de <http://ovarimonia.blogspot.com/2015/09/sin-heterosexualidad-obligatoria-no-hay.html>.

# MUJERES *ÑUU SAAVI*, LAS QUE SEGUIMOS VIVIENDO EN EL PUEBLO DE LA LLUVIA EN UN CONTEXTO EXCLUYENTE DEL ACCESO A LA TIERRA COMUNAL

*Elsa Pastor Cordero*[*]

> La tierra que nos vio nacer, que nos da la vida y finalmente descansamos en ella eternamente. Por eso somos los colores que somos, todas las lenguas que hablan nuestros corazones, por eso somos pueblos, somos tribus y somos nación. Somos los y las guardianas y guardianes de estas tierras…
>
> Ejército Zapatista de Liberación Nacional (agosto de 2016)

La historia o,[1] parafraseando a Stuart Hall, *el pensamiento historizante* (Hall, 2010: 10) que presento en este artículo, habla de nosotras las *ñuu saavi,*[2] de San Antonio Zahuatlán,[3] Oaxaca, en donde la mayoría de las mujeres no tenemos acceso a la tierra comunal. Culturalmente se nos enseña que nuestro lugar en el mundo es dar vida, y hacemos política y participación comunitaria desde los "márgenes".

[*] Mujer *ñuu saavi*, abogada feminista, maestra en Estudios de la Mujer, defensora de los derechos humanos de las mujeres y de los pueblos indígenas, integrante y semilla de la organización Cactus A. C., cofundadora del colectivo Arado Mixteco y de la colectiva Feministas Itinerantes y fundadora del equipo de fútbol femenil "Yuu saavi".

[1] Consciente y temerosa de los riegos que implica contar sólo una historia, como advierte la nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2009), asumo la responsabilidad de visibilizar a las *ñuu saavi* de carne y hueso que nos negamos al olvido, con mis propias limitaciones.

[2] La palabra *ñuu saavi* proviene del mixteco, aunque puede variar el significado dependiendo de la comunidad donde nos encontremos; su acepción más común es "pueblo de la lluvia". Además utilizo esta palabra como una forma de reivindicar la lengua de las mujeres y hombres que no la han dejado morir.

[3] Es una comunidad de 567 habitantes, donde 269 son mujeres y 298 son hombres. Existe un alto índice de migración a Estados Unidos y a otros estados del país. El mayor índice de analfabetismo se concentra en las mujeres; esto responde a la permanencia de la cultura de género vigente en la comunidad, donde a las *ñuu saavi* se nos concibe únicamente como hijas, hermanas, madres, abuelas al cuidado de los demás; fuera de eso importa poco lo que deseamos. Por otro lado, la casi total pérdida de la lengua mixteca indica el grado de violencia institucional que ha padecido el pueblo de la lluvia, y que parte de mi historia e identidad haya sido borrada y condenada al olvido, a lo cual nos resistimos.

En este estudio analizaré, desde una mirada feminista, cómo se da la exclusión de las *ñuu saavi* a la tierra comunal; éste es uno de los obstáculos más graves que enfrentamos en la vida cotidiana para acceder al ámbito público y al ejercicio de otros derechos; sobre todo si se considera que en esta comunidad, como en muchas otras comunidades indígenas de México, la tenencia de la tierra tiene un significado especial que la vincula con todos los órdenes de la vida: social, cultural, religioso, económico, político y jurídico.

En este sentido, propongo una lectura de este texto desde el contexto en que vivimos, el cual estará presente en todo el trabajo; la no posesión de la tierra es el resultado de una serie de factores que se tejen de manera compleja en el contexto, por lo que no es un destino sino una imposición cultural, política y jurídica asumida por los diferentes gobiernos tanto del Estado como de la comunidad; gobiernos que van configurando de manera desigual los derechos agrarios bajo su propia ideología de género. En este caso, el análisis del contexto *ñuu saavi* no puede ser visto sólo como un telón de fondo sino más bien como una herramienta privilegiada para dar cuenta del tejido de este problema tan imbricado, tan complejo y tan íntimamente asociado con la cultura de género vigente, la cual se materializa en las prácticas de las instituciones comunales y jurídicas que finalmente organizan la vida cotidiana en el pueblo de la lluvia.

En la mayoría de las investigaciones[4] sobre la tenencia de la tierra para las mujeres indígenas, el contexto es utilizado para situarnos geográficamente; se refiere ahí al entorno poco favorable de la localidad la situación estadística en cuanto a la educación, la economía y la religión, las costumbres jurídicas y culturales, etcétera. Sin embargo, no se logran desmenuzar del todo las relaciones sociales y de poder en cada uno de los elementos que lo constituyen, y cómo éstas tienen efectos materiales en la vida de las mujeres y los hombres. Lo anterior no quiere decir que los estudios realizados sobre el problema carezcan de relevancia; pero me parece que es necesario incorporar nuevos enfoques más críticos al contexto que busquen transcender estas perspectivas, como parte de esa convicción del conocimiento situado feminista que busca cambiar las relaciones de poder (Haraway, 1991); de modo que intentaré combinar esto con el contextualismo radical de los estudios culturales, porque ambos invitan a comenzar reflexionando sobre dónde están las mujeres, "dónde y cómo" viven la vida cotidiana.

[4] Por mencionar sólo algunos estudios: Alfredo Rasgado (2004); Abigail Hernández Núñez y Francisco López (2004); Miguel Vázquez, Marcos Arturo Leyva y José Rentaría (2007); Magdalena León (2008); María Carballo (2011); Verónica Vázquez (2011).

Al contextualismo radical, como sustrato de los estudios culturales,[5] lo retomo de Stuart Hall, que lo considera

> un pensamiento "sin garantías" […], una forma de analizar la realidad social fuera de las estabilizaciones derivadas por los determinismos establecidos y sin las violencias epistémicas hechas en nombre de idealizaciones morales o políticas […] el "contextualismo radical" [es un método] una opción que enfatiza la comprensión de las coyunturas, se trata, en efecto, de un pensamiento historizante que muestra la contingencia del presente, en tanto la realidad pudo siempre haber adquirido otra forma, y porque subraya que siempre puede ser transformada (Hall, 2010: 10).

Propuesta que ligo con la teoría feminista comunitaria e indígena,[6] para entender las relaciones sociales y de poder en un determinado contexto, y además para intentar encontrar "cuáles son las posibilidades de supervivencia, lucha, resistencia y cambio" (Grossberg, 2009: 17) en la comunidad. Al mismo tiempo, desde la antropología jurídica feminista, visibilizaré las relaciones jurídicas agrarias que enfrentan las *ñuu saavi*, haciendo uso de la categoría de interlegalidad; ésta permite analizar estructuralmente los órdenes legales del derecho positivo e indígena, las prácticas jurídicas, los usos del derecho agrario cuando atañen directamente a las mujeres, así como sus representaciones de género. Estas últimas intersectadas a su vez por la etnia, raza, clase, edad, economía y educación.

Para ello examino específicamente el caso de Rosalía Casiana, quien promovió hace cuatro años un juicio agrario para acceder a la tierra. Este hecho permite explorar las siguientes preguntas: ¿cómo se enmarca este caso en la interacción de estos dos órdenes jurídicos? ¿Cómo perciben las autoridades a las *ñuu saavi* que deciden iniciar un juicio agrario para tener acceso la tierra? ¿Qué postura adoptan las autoridades agrarias en un conflicto de tierras protagonizado por las *ñuu saavi*? ¿Cómo viven las *ñuu saavi* un pro-

[5] "Los estudios culturales tratan de construir teorías y descripciones políticas y contextuales sobre cómo se hacen, deshacen y rehacen los contextos […] [y su sello distintivo es] no abandonar el compromiso con la complejidad, la contingencia, la contestación y la multiplicidad" (Grossberg, 2009: 31-45).

[6] Porque han centrado su interés en las luchas y propuestas desde un nosotras en relación con la tierra y la comunidad, visibilizando la permanencia de la agricultura de subsistencia y la protección de los bienes comunes, acción subversiva de las mujeres indígenas, pues como afirma Silvia Federici (2013), para la reconfiguración del capitalismo ha sido indispensable la separación de las y los agricultores, en especial de las mujeres y su relación con la tierra; esta afirmación cobra sentido en las inmensas luchas que la mayoría de las mujeres han llevado a cabo para resistir la mercantilización del territorio, la tierra, la agricultura y el medio ambiente.

ceso legal agrario? ¿De qué manera la educación de las *ñuu saavi* influye al argumentar ante las autoridades? ¿A qué tipos de violencia son expuestas las *ñuu saavi* al ejercer sus derechos agrarios?

El tejido al que invita el contextualismo radical ayudará a encontrar respuestas a qué está posibilitando que las *ñuu saavi* no puedan tener la tierra comunal a su nombre, problema que surge del entrecruzamiento de diversos componentes "del sistema mundo que ha dado lugar al hecho de que ser diferentes significa ser desiguales" (Cumes, 2011: 5). Sistema que a su vez se relaciona con la estructura patriarcal, capitalista y colonial[7] que sustenta el alto índice de pobreza, analfabetismo, migración, marginación, violencia de género y precarización de derechos en el estado de Oaxaca, en la Región de la Mixteca y en San Antonio Zahuatlán. En el seno de estos factores adversos se construye la vida comunal *ñuu saavi*.

En el pueblo de la lluvia, a los hombres y a las mujeres se les debe pensar siempre en relación con la comunidad en su conjunto, es decir, sin dejar de lado los órdenes histórico, cultural, religioso, social, político y jurídico de la propia comunidad (Paredes y Guzmán, 2016). En torno a la comunidad gira la vida de las y los *ñuu saavi,* pues la vida colectiva es una forma de socialización del poder de las relaciones humanas mediadas por las instituciones (comunales) existentes: familia, educación, iglesia, derecho, ciencia, que siguen siendo funcionales y operativas a través de la cultura de género vigente (Muñiz, 2002) para regular la vida interna del pueblo. Y es precisamente sobre la cultura de género que se basan el derecho, la posesión y la transmisión de la tierra, y la solución de conflictos y tensiones interlegales agrarias. Igualmente, hay que entender lo político y jurídico desde lo común, como lo explica Gladys Tzul Tzul cuando afirma que los sistemas de gobierno comunal gestionan y regulan la vida colectiva. En ese sentido se establece un orden de mando común, alejado de las políticas *estadocéntricas*, donde el Estado busca regular la vida comunal desde el mercado, negando otras formas de hacer política, lo que genera tensiones que se ven reflejadas en los límites que la propia comunidad le pone a éste; en los pueblos se tiene un sentido distinto de la política y administración de justicia, un sentido basado en la colectividad y no en una idea liberal,

[7] En mi estudio estos conceptos refieren al patriarcado como un sistema que justifica la dominación de las mujeres, la cual tiene su base en la estructura social, política y económica. Esto nos lleva al plano del capitalismo en cuanto sistema económico imperante que establece un modo de saqueo y destrucción de la tierra, el territorio y las mujeres; con esto continúa el colonialismo como sistema opresor para la acumulación de riqueza en Europa y Occidente (Cabnal, 2015).

en donde la justicia es representada y supuestamente salvaguardada por el Estado (Tzul Tzul, 2015).

Habría que decir también que la cultura de género (patriarcal, heterosexual y androcéntrica) ayuda a explicar las continuidades, permanencias y cambios del proceso complejo de construcción dicotómica de las personas, así como las relaciones sociales y estructuras de poder en el ámbito de la vida cotidiana de mujeres y hombres que definen espacios, conductas, relaciones y jerarquías, de tal manera que la supremacía masculina se fortalece y se mantiene (Muñiz, 2002). Así pues, a las *ñuu saavi* se nos alecciona con un conjunto de valores y estereotipos sexistas "tradicionales", lo que lleva aparejada no sólo la negación de la tenencia de la tierra sino también nuestra subordinación y opresión, porque las exclusiones operan en una dimensión eminentemente simbólica de género. Esta situación, sin embargo, no está exenta de fisuras o articulaciones; este último es un elemento de los estudios culturales que "comienza descubriendo la heterogeneidad, las diferencias, las fracturas, en las totalidades" (Grossberg, 2009: 30), y exige deconstruir y reconstruir el contexto comunal, al que buscaré mostrar en este tejido.

No está demás decir que mi trabajo se desprende de una investigación más amplia que la presentada en este texto.[8] De modo que la metodología que iré construyendo no se desliga del contexto al que intentaré radicalizar centrando mi interés en visibilizar la experiencia de la vida cotidiana de las *ñuu saavi* con miras a problematizar, identificar e interpretar la información obtenida en relación con el tema de investigación (Castañeda, 2010). Para ello realicé entrevistas en profundidad a seis mujeres, y entrevistas semiestructuradas a distintos miembros de la comunidad. También analicé dos expedientes legales en materia agraria —en donde se consignan los casos de mujeres *ñuu saavi* que entraron en un proceso legal para que se les otorgara el derecho a la posesión de la tierra comunal— con el fin de visibilizar cómo se continúa entablando una relación diferenciada con la justicia agraria, una relación en la que destacan los roles sexo-genéricos en el campo de la interlegalidad; profundizaré de modo específico en ello. Cada herramienta metodológica corresponde a un terreno de cultivo más amplio: el contextualismo radical.

[8] Véase mi tesis de maestría en Estudios de la Mujer, "'Nos negamos al olvido': mujeres Ñuu saavi, exclusión del derecho a la tierra y violencia simbólica de género en San Antonio, Zahuatlán, Oaxaca" (2019).

## NOS NEGAMOS AL OLVIDO: CRUZANDO LA MEMORIA, CAMINOS Y ESPACIOS DEL PUEBLO *ÑUU SAAVI*

¿Dónde estamos las *ñuu saavi*? ¿Dónde están nuestros derechos, dónde se podrá ser mujer sin ser "la otra"? ¿Dónde lanzamos nuestra rabia, dónde se esconden las miradas que nos condenan a seguir viviendo en una sociedad patriarcal, capitalista y colonial que nos somete al miedo y al desprecio de los otros por ser una mujer indígena? Y ¡aquí estamos! Despiertas al otro lado de nuestro México, el lado generoso, el del conocimiento compartido, el del cuidado de la vida cotidiana y por la vida.

Hablar de mi comunidad no fue tan fácil como lo había pensado; hablar de nosotras, en esta ruptura y continuidad de la vida cotidiana, me genera una serie de sentimientos encontrados (felicidad, orgullo, dolor, tristeza), porque en el pueblo donde crecí y viví los primeros años de mi infancia, como en muchos otros del estado de Oaxaca, hay una seria precarización de los derechos más fundamentales, y somos las mujeres, las niñas y los niños las personas más afectadas por esta estructura social, política y económica de nuestro país, que nos ha colocado históricamente en los márgenes y en el olvido. A pesar de lo anterior, hay *ñuu saavis* que han decidido mirar y tener una vida diferente; han subvertido en parte las costumbres de nuestra comunidad y desafiado las adversidades estructurales.

El contexto de mi pueblo se sustenta en la interpretación, la mirada y la enunciación de las mujeres y hombres de la comunidad, quienes hacen uso de la historia oral ante la ausencia de un texto escrito (Moss, 1991; De Garay, 1999). Las narrativas permiten devolver la voz y la presencia a personajes históricos, y visibilizar el entorno social en que las mujeres y sus familias se desenvuelven cotidianamente: bajo qué circunstancias las mujeres y los hombres desarrollan sus roles de género; cómo perdura la cultura de género en las instituciones comunales; cuál es el papel de la tenencia de la tierra en hombres y mujeres, y cuáles son los problemas que enfrenta la comunidad y cómo se refleja en las *ñuu saavi*.

Conocer el lugar donde nos encontramos las *ñuu saavi* significa reconocer la diversidad no sólo del estado de Oaxaca sino de la misma Región de la Mixteca, territorio donde los y las antepasadas mixtecas se nombraban a sí mismas *ñuu saavi* o pueblo de la lluvia (Terraciano, 2013). San Antonio Zahuatlán[9] pertenece a la Región de la Mixteca baja, es un territorio mon-

[9] Las familias habitan en casas construidas en su mayoría de tabique y cemento, y hoy en día han reemplazado a las casas de adobe, piedra, lodo y teja. Éstas han sido convertidas en bodegas, si bien la mayoría de las cocinas se conservan del mismo material (adobe y teja). Es-

tañoso y su clima es templado moderado, lluvioso, de invierno seco, durante todo el año regularmente hace calor y la tierra es árida y erosionada. Lo anterior nos ha permitido históricamente la dedicación casi exclusiva al cultivo temporal de maíz, frijol y calabaza, lo que ha impreso un sello distintivo al quehacer productivo, a la división sexual del trabajo, a la cultura y a la vida cotidiana de las mujeres y los hombres.

Según la historia oral[10] (historia marcada por el género) que cuentan *los grandes,*[11] quienes en la localidad tienen el valor de la palabra "adornada" o "bonita", el pueblo fue fundado aproximadamente en 1867 por dos familias provenientes del municipio de San Simón Zahuatlán, al que abandonaron por problemas familiares (entre hombres); se fueron a vivir al otro lado del cerro, donde ahora se encuentra la comunidad.[12] Para don Vicente, la lucha por la tierra y para constituir la comunidad exigió todo el esfuerzo de los hombres de la época. Con orgullo comentó durante la entrevista: "¡No!, sí nos costó un chingo. Camilo, Othón, José, Emilio, Modesto, Márgaro, cuentan que les costó mucho, pero se luchó y ya todos tenemos tierra" (Vicente, 78 años).

Lo anterior es clave para explicar la tenencia de la tierra[13] y la política comunitaria masculina. Con base en los usos y costumbres, existe un sistema de cargos[14] hasta el momento ocupado únicamente por hombres.

---

tos cambios en el diseño y tipo de construcción en gran parte se deben a la migración masiva de los habitantes desde hace aproximadamente 20 años a Estados Unidos.

[10] Esta herramienta de investigación contribuye en buena medida a dar voz a la gente del pueblo, a traer el pasado al presente y conocerlo, sin olvidar que cuando la escribo se transforma en un documento que determina lugar, época y acción; por ello advierto a las/os lectoras que con el tiempo quizá se pierda congruencia con la misma historia, esto por ser un continuo que va evolucionando, pero también puede ser base para futuras investigaciones (Portelli, 1991 [1978]).

[11] Son las y los abuelos de más de 70 años de edad; pero cuando en la comunidad se refieren a "los grandes del pueblo" únicamente se refieren a los hombres que por experiencia en cargos comunitarios se les tiene un respeto y una credibilidad especiales, y su palabra es muy importante para las demás autoridades (agente municipal y Comisariado). En otras comunidades sería el Consejo de Ancianos.

[12] Oficialmente se quedó con el nombre de San Antonio Zahuatlán en honor al "Santo Patrón San Antonio", y Zahuatlán, que significa "lugar de leprosos": *zahuatl*=enfermedad de la piel, lepra; *tlan*=lugar de.

[13] Ésta se establece a partir del sexo con el que se nace (hombre o mujer); tener la tierra permite el acceso a los programas dirigidos a la mejora del campo, legitima el derecho a la participación en asambleas, a ocupar cargos en los órganos de representación y administración. También la tierra desempeña un papel muy importante a la hora de determinar la forma en que se estructuran las relaciones de poder dentro de las familias mixtecas: quien es dueño de la tierra y de los medios de producción (los hombres) se encuentra en mejor posición para ejercer autoridad sobre los demás miembros de la familia.

[14] El sistema de cargos está basado en los usos y costumbres del mismo pueblo y tiene el carácter de obligatorio más que de un derecho para los hombres; los habitantes lo consideran

Los miembros de la autoridad son electos en una asamblea comunitaria en que participan únicamente los hombres mayores de edad que estén en una mayordomía.[15] Existe una articulación que ha cambiado la forma en que los habitantes se relacionan entre sí: se observa con la llegada e instalación de los partidos políticos hace aproximadamente 20 años. Dichos partidos han formado grupos con diferentes objetivos e intereses. Esto causa la impresión de que se desteje la identidad indígena mixteca y campesina comunal. Esa situación ha sido alimentada por la forma de hacer política desde el sistema del derecho electoral positivo, a la que se agregan, de por sí, los desacuerdos que se tienen desde el derecho *ñuu saavi*. Es aquí donde las mujeres con una ciudadanía fragmentada[16] pueden ejercer su derecho al voto únicamente cuando hay elecciones para presidente de la república, presidente municipal, gobernador, diputados y senadores, en la mayoría de los casos con la aprobación del jefe de familia.

Cuando una se dispone a ir de la ciudad de Huajuapan de León a San Antonio Zahuatlán, tenemos que saber que hay sólo dos camiones diarios como transporte público, o se puede llegar también por transporte privado. Existen dos entradas al pueblo, ambas de terracería, lo cual dificulta la comunicación y los traslados en temporadas de lluvia. La primera es por el municipio de San Simón Zahuatlán, lugar que queda de lo que alguna vez fue un denso bosque de pinos y encinos y que ahora se aferra a manchones

---

una "carga", pues se trata de asumir la responsabilidad de representar a la comunidad y de trabajar para el beneficio colectivo.

[15] Históricamente la tenencia de la tierra está sumamente ligada con las festividades religiosas de la comunidad; los hombres dueños de la tierra tienen que formar parte de una mayordomía de las cinco que hay en el pueblo; incluso no importa si hay migración de todos los miembros de la familia, como es mi caso. Hace 18 años que mi familia y yo dejamos la vida comunal del pueblo, y sin embargo mi padre sigue siendo dueño de la tierra. Desde el momento en que mi padre tuvo su propia familia y en consecuencia la tierra, forma parte de la mayordomía que organiza la fiesta del mes de enero de cada año, en honor a San Antonio Abad, y desde ese entonces cumple con los acuerdos propios de la mayordomía; de no ser así, "le recogen la tierra". En ese sentido, casi todas las y los *ñuu saavi* que salen de la comunidad hacia las ciudades y el extranjero nunca se desapegan del pueblo: mantienen casa y tierra, pagan sus contribuciones, son mayordomos (únicamente los hombres); en el caso de las *ñuu saavi,* apoyan en el espacio religioso y la cofradía y asisten a las fiestas; de modo que no se cierran las puertas y de cualquier forma permanecen vinculados al pueblo.

[16] El Estado regula una ciudadanía abstracta, genérica y neutral, que tiene como base a un "hombre libre", que poco representa a las mujeres. Si ponemos atención a los artículos 34° y 35° de la Constitución mexicana, descubrimos que aluden a una ciudadanía reducida a los derechos político-electorales, sin tomar en cuenta otros espacios sociales y jurídicos donde no existen los medios necesarios para que las mujeres podamos ejercer plenamente nuestros derechos; de modo que estamos frente a una ciudadanía reducida, incompleta o fragmentada (Hernández y López, 2004; Vázquez, Leyva y Rentaría, 2007; Vázquez y Reyna, 2011).

de terreno pelones por la tala y los cultivos de la milpa. Esta vía es la más transitada por nosotras para ir a cualquier parte fuera del pueblo y, a decir verdad, este camino es mi preferido, pues la mirada de una se pierde en la grandeza de las montañas y las nubes. Durante el recorrido también se pasa por varios pueblos pintorescos que dan cuenta de la otra realidad del país, distinta a la de los grandes centros urbanizados. La segunda entrada es por el municipio de San Miguel Amatitlán; es un camino más árido y poco transitado por las y los habitantes; recuerdo cuando siendo todavía una niña anduve a pie, junto a mis padres y hermanos, por estas veredas para ir a la casa de la abuela Juanita.[17]

Respecto a esta última entrada al pueblo, hace algún tiempo que las autoridades estatales ampliaron y desviaron la carretera, dizque para hacer más rápida y directa la salida y entrada al pueblo. En ese proyecto lamentablemente arrasaron con la mitad de uno de los cerros más grandes y lindos de la comunidad, y de alguna manera también con un referente de la memoria comunitaria. Al respecto una de las entrevistadas dijo:

> Yo me pongo un poco nostálgica, porque veo los lugares donde yo iba a jugar, donde yo disfrutaba de ese lugar y ahora ya está destruido, ya hicieron cosas, y digo: aquí yo me sentaba, aquí alguna ocasión lloré y en alguna ocasión yo hice esto, y ahora ya no queda nada, me pregunto: ¿por qué lo destruyen? ¿Por qué borran esos recuerdos? Claro, no lo borran así de que no lo viviste, sino del lugar. ¡Como ha cambiado tanto! Porque la tierra que tú pisaste, en la que jugaste, se va […] entonces tú dices: ¡por qué, no nos preguntan pues…! (Jenny, 26 años).

En el ir y venir, los habitantes, en especial las *ñuu saavi*, vamos construyendo una relación con la tierra, redefinida a partir de la memoria y de los sentimientos que evocan ciertos lugares del pueblo, espacios que se han

[17] Es una *ñuu saavi* de 69 años de edad, originaria de Venta Uribe de Juárez, y se casó en San Miguel, Amatitlán; no sabe leer ni escribir y es la quinta hija de los diez que tuvo el matrimonio de Elodia y Mauro (únicamente vive la bisabuela, de 101 años de edad); trabaja haciendo balones de futbol, tiene tres hijas y dos hijos, es abuela de 19 nietxs y bisabuela de 15 bisnietxs; se casó a los 15 años de edad con Efraín, a quien conoció en la puerta de la iglesia, pues el contrato matrimonial lo hicieron únicamente ambos padres; vivió violencia física, psicológica, económica, patrimonial y simbólica de género por parte de su padre, su esposo, su suegra, las cuñadas, los hermanos, y de algunos miembros de la comunidad y servidores públicos del Estado. Es viuda y no tiene tierra comunal; su esposo le heredó las tierras únicamente a sus dos hijos varones y a una de sus hijas. Pese a lo dura que fue y sigue siendo su vida, es una mujer vivísima, alegre, fuerte y llena de amor, que piensa que los tiempos han cambiado para las *ñuu saavi*. "Ahora hay más oportunidades para trabajar y vivir mejor". Les dice a sus nietas que "se deben casar como Dios manda, con un hombre bueno", y cuidar de él y de los hijos. Este consejo está ligado a la cultura de género, por lo que constantemente cuestiona a las que transgredimos su mandato.

visto afectados por la idea del "desarrollo" (progreso) y por la expansión del capitalismo en el país; el territorio poco a poco se despedaza, la tierra y los recursos naturales van perdiendo su valor y se convierten en mercancía redituable sólo en términos monetarios.[18] Al respecto, Vandana Shiva (2013) propone analizar el hecho de que con el uso de los agroquímicos en la agricultura, el cual va de la mano de la mercantilización de la tierra, ésta cada vez produce menos, agudizando el problema de su fertilidad y erosión. Para muchas *ñuu saavi*, "la siembra ya no da", "siembro un lote, *pa* comer, *pa* vivir de ahí, yo digo que ya no", pues comúnmente invierten más en la siembra que lo que recuperan con la cosecha.[19] Además, durante las entrevistas, señalaron que regularmente hacen frente a problemas como: conseguir el agua, recoger leña, la atención de la salud de los miembros de la familia; junto a los hombres enfrentan la pérdida del suelo y la fertilidad de la tierra por la erosión y el uso de agroquímicos, la disminución de los montes por la deforestación y la contaminación de los ríos y pozos, efectos de las políticas del Estado enraizados en el sistema capitalista depredador que está consumiendo la vida comunal en relación con la tierra.

## PERMANENCIA Y CONTINUIDADES DE PAUTAS CULTURALES EN INSTITUCIONES COMUNALES RELATIVAS AL ACCESO A LA TIERRA COMUNAL

Conocer a la comunidad desde otra dimensión de tiempo y espacio, significa colocarme en un punto que me permite reconocerme en un lugar socialmen-

[18] Desde los años setenta, en México se ha implementado una "economía para la muerte" a través de diversas políticas, como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, firmado en 1994 durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari. Con este acuerdo comercial entre México, Estados Unidos y Canadá se intensificaron las políticas neoliberales durante los años 90, con claras y desastrosas consecuencias para las comunidades, la tierra y los territorios (Ragazzini, 2011).

[19] En la comunidad, hoy en día un campesino invierte en promedio 6 000 pesos para sembrar una hectárea; la cifra, claro, varía de acuerdo con el número de hectáreas que siembre; los gastos incluyen el pago de las horas del tractor, lo que indica que el uso de las yuntas de animales (toros, vacas, caballos, burros) que anteriormente se utilizaban para el proceso de la siembra, está siendo reemplazada por las nuevas tecnologías destinadas al campo. También "se paga de tres o cuatro personas que ayudan para la segunda (levantar la milpa), levantar la cosecha, desgranar el maíz, […] aparte hay que darles comida, refresco y cerveza" (plática con Fidelina, 37 años). Se compra el fertilizante para que se dé la milpa, que mucho depende de las lluvias del año, entre otros gastos. Por lo que, para muchas familias, es mejor comprar el bulto de maíz, que cuesta 260 pesos, aunque su precio aumenta cada año; pero "… por lo menos, no sufres en la siembra, porque luego te enfermas, te duele mucho la cintura" (Fidelina, 37 años).

te creado y recreado por medio de la adaptación social de tradiciones, valores, costumbres y reglas culturales, en complicidad con la propia organización social, que se modifica por la dinámica del mismo caminar comunal. También significa posicionarme en ese contextualismo radical "que permite identificar, teórica y metodológicamente puntos de fuga, intersticios [y desde la] critica feminista caracterizada por el uso político del análisis del discurso […] desmontar esencialismos" (Garzón *et al.*, 2014: 162) que sólo nos hacen perder terreno y tener una visión reduccionista del problema.

Dicho lo anterior, mi análisis se centra en instituciones comunales como el matrimonio, el parentesco, la herencia de la tierra, la división sexual del trabajo y la mayordomía de las fiestas patronales. Instituciones articuladas y reconfiguradas por la cultura de género que refuerzan la concepción de la feminidad y masculinidad *ñuu saavi*, e inciden por lo mismo en la asignación y control de la tenencia de la tierra, en la explotación de los recursos naturales, y en la participación social y política de mujeres y hombres.

En ese sentido, en el pueblo y para la mayoría de las parejas el significado del matrimonio se manifiesta en la relación que comúnmente llamamos "unión libre"[20] (concubinato), ya que por falta de recursos económicos, las parejas difícilmente se casan por la vía religiosa o civil. En comunidades de América Latina existe un modelo del matrimonio con ciertas características: edad temprana para casarse, mediación de los padres en los arreglos matrimoniales, rituales para legitimar la unión, la fuga de la novia y la entrega de bienes y servicios del novio a la familia de la novia; en algunas comunidades esto último es conocido como "la dote" (González, 1998).

De las prácticas culturales antes mencionadas, casi todas subsisten en mi comunidad, excepto los rituales para legitimar la unión y la entrega de bienes y servicios (dote). Algunos hallazgos del trabajo de campo indican que en la primera generación de *ñuu saavi* entrevistadas, las mujeres se

[20] La mayoría de las *ñuu saavi* inician una vida en pareja a una edad temprana, como ocurre en la mayoría de los pueblos indígenas de México; regularmente se "escapan" con el novio (los días de fiesta), en algunos casos porque "la muchacha está encinta", a pesar de los problemas que pudieran darse entre las familias, que posteriormente se reconcilian. Las madres apenas intervienen porque son las que cargan la culpa del embarazo de la hija; algunos estudios han señalado que en las sociedades donde predominan las relaciones de poder patriarcal, se liga el honor de la familia a la corporalidad de las mujeres en lo que concierne al comportamiento sexual de éstas; dicho comportamiento debe ser protegido y controlado para guardar el respeto debido al padre de familia. La pareja se integra a la nueva familia, idealizando un amor que la cultura, los medios de comunicación y la iglesia hacen creer "amor romántico"; a los pocos días de llegar la mujer a la nueva casa (del novio), tiene que subordinarse a lo que digan la suegra, las cuñadas y las concuñas más antiguas en la unidad doméstica; en ese sentido hay una jerarquía que la nueva integrante familiar tiene que respetar: tiene que trabajar más de lo acostumbrado, y todo se torna más difícil cuando vienen las y los hijos.

unían entre los 14 y los 16 años de edad. No fueron uniones consensuadas entre los novios, únicamente entre los padres. Dos de las mujeres dijeron que conocieron a sus esposos en la puerta de la iglesia. Para las *ñuu saavi* de la segunda generación, existió ya la posibilidad de vivir un noviazgo, aunque vigilado y criticado por las propias mujeres y hombres de la comunidad a través de chismes y rumores cargados de violencia simbólica de género, controlando así la conducta de estas mujeres.

Como ejemplo está el caso de Rita, quien tiene actualmente 70 años de edad. Rita es la primera de tres hermanos, no sabe leer ni escribir, es esposa de Vicente. Su padre, en palabras de Rita, "la casó" sin su consentimiento cuando tenía 14 años; no tuvo una relación de noviazgo previa, únicamente entre los padres hicieron el ritual de la dote y casamiento. Ella comentó que los primeros años de casada fueron difíciles porque no se hallaba en su nuevo hogar y lloraba constantemente; esto le causó muchos problemas con su suegra, pero después de tener su primer hijo "se tuvo que acostumbrar".

El matrimonio legitima públicamente la unión "para toda la vida"; el compromiso, el respeto y el amor operan como un capital simbólico[21] que otorga a las *ñuu saavi* la seguridad de tener una vida familiar más estable y habitable. En ese sentido, es una práctica que continua "representando reconocimiento y prestigio, bienes simbólicos, [...] la asignación asimétrica de obligaciones y derechos, asegura a los hombres la posesión de la tierra [la responsabilidad de trabajarla y proporcionar sustento a la familia] y a las mujeres la obediencia" (Ruiz, 2006: 11). Por ello no se justifica la pretensión de las mujeres de tener derecho a la tierra como propietarias. Así puede entenderse la siguiente afirmación de una de las entrevistadas:

> *Pa* las personas que están casadas, no hay mucho problema cuando la mujer hace lo que le toca, cumple con su obligación y el hombre por igual [la norma general es que la presencia masculina es sinónimo de seguridad económica para las mujeres], él las respalda sean casados o juntados, hay una persona que las respalda, se ayudan los dos [...] a veces depende qué tan ligera [trabajadora] es la mujer [...] que sea acomedida, *pa* no pelear (Raquel, 71 años).

Raquel (de la primera generación) concibe el matrimonio como un lazo de ayuda en todos los ámbitos de la vida comunal donde la figura de un

[21] Pierre Bourdieu distingue tres tipos de capital: económico, cultural y social. El capital económico puede ser bienes muebles e inmuebles; el cultural es la posesión de un tipo de conocimiento o información valiosa en la sociedad general; el capital social es la suma de relaciones de mutuo conocimiento y reconocimiento estable y duradero, y la acumulación de cualquiera de los capitales anteriores, es el capital simbólico, que implica ostentar más legitimidad, honor y prestigio, ser más reconocidos y respetados (Bourdieu y Teubner, 2000).

esposo nos asegura económicamente el presente y el futuro, pese a que no siempre es así; también para ella una vida en pareja sin tantos problemas es primeramente responsabilidad de las mujeres, pues a nosotras nos toca hacer todo lo necesario para mantener contento al marido.

Por otra parte, la institución matrimonial constituye una relación de parentesco que sostiene una forma de organización entre las familias. Gayle Rubin (1986) afirma que por medio del matrimonio las mujeres pasamos de la mano de un hombre a la de otro, somos como un hilo conductor de relaciones que organiza y proporciona poder a los hombres. Entonces el sistema de parentesco se entiende como

> una imposición de fines sociales sobre una parte del mundo natural […] tiene sus propias relaciones de producción, distribución e intercambio, que incluyen ciertas formas de propiedad de las personas […] ciertos derechos para los hombres, otros para las mujeres [donde se] especifica que los hombres tienen cierto derechos sobre sus parientes mujeres, y que las mujeres no tienen los mismos derechos ni sobre sí mismas ni sobre sus parientes hombres (Rubin, 1986: 112-113).

En ese sentido, el sistema de parentesco que perdura en mi comunidad sigue un perfil de género basado en la autoridad y jerarquía masculina dentro y fuera del espacio de la casa a partir de la propiedad de la tierra y demás bienes materiales; de ahí que la institución del sistema de parentesco incluya ciertos derechos diferenciados entre las y los *ñuu saavi;* derechos que por un lado refuerzan la desigualdad para acceder a la tierra, y por otro sostienen la relación y el ejercicio de poder que privilegia al hombre (padre, esposo, hermano mayor, suegro, abuelo), por cuanto lo posicionan como único proveedor de la familia y, por ende, como la máxima autoridad sobre las mujeres.

La práctica cultural de la herencia y tenencia de la tierra es el medio que permite dar continuidad a la organización comunitaria; por esta institución los hombres acceden a la tierra de una generación a otra. Ello responde a la lógica de la cultura de género, basada en el dominio masculino sobre la tierra y demás recursos y bienes materiales que constituyen la base del poder local, al mismo tiempo que legitima un tipo de ciudadano pleno con derechos y obligaciones.

Así pues, Rita no es heredera ni posee la tierra; su esposo se dispuso a heredar en vida únicamente a los hijos hombres; a una de sus hijas, por ser madre soltera, le dejó un pedazo de tierra para que pudiera construir su propia casa en algún momento; así lo expresó Rita: "*Pos* ya mi marido repartió la tierra con los hijos [hombres] sólo a mi Silvia le tocó un pedazo, ya tiene papeles […] si algo le quieren reclamar, o que ya le quieren quitar [la tierra, ella puede decir] aquí está mi papel, entonces dicen los otros: no, *pos* no. Sí, tiene derecho porque aquí están sus papeles" (Rita, 70 años).

Igualmente, la siembra de la tierra es un elemento básico que opera para la división sexual del trabajo, misma que trae implícita la diferencia en la "calidad de vida" de mujeres y hombres (Annas, 1996). En las primeras se manifiesta y se materializa en el desgaste del cuerpo (en todos los sentidos) de forma distinta por la asignación de labores, tanto en la casa como en el campo. Pero pocas mujeres se consideran agricultoras cuando realmente sí lo son; su trabajo no se agota en la casa. Sin embargo, las actividades en la parcela no son reconocidas como "trabajo", ya que la actividad más valorada es la que hacen los hombres: arar la tierra con la yunta. Las demás tareas relacionadas con la siembra tienen poco valor. Así se señala en el siguiente testimonio:

> Al tener una tierra te vas a dedicar a cosechar [...] yo aún no siento que haga mucho ahí, ayudo no más, pero falta, es muy difícil [el trabajo del campo] y luego no creo que me den oportunidad [de ser dueña de la tierra], sinceramente a los hombres son difícil de quitarles la costumbre y además sería más trabajo para la mujer agarrar la yunta [sembrar con el arado] (Jenny, 26 años).

Así, Jenny afirma que si se lograra la tenencia de la tierra para las mujeres, éstas deberían asumir la responsabilidad de sembrarla, algo que de hecho ya hacen. Esta idea, que permanece en los hombres y en las propias mujeres, invisibiliza el trabajo que la mayoría de las *ñuu saavi* han realizado, desde su infancia, en el campo. La distribución del trabajo por género aún subsiste como en muchas otras sociedades; esta costumbre beneficia a los hombres porque al no apreciar el trabajo de las *ñuu saavi* se les dificulta pensar en ellas como dueñas de la tierra. Además, la idea de que un día se van a casar y a cambiar de "residencia" justifica que no hereden la tierra con la misma facilidad que los hombres, tal como lo afirma una de las entrevistadas: "Ahorita pienso [heredarle la tierra] a mi hijo Ulises, porque él viene más aquí y mis hijas ya tienen sus maridos; bueno, me falta una [hija para casarse] pero de las demás [...] ya tienen quien vea por ellas" (Sofía, 54 años).

Respecto a las fiestas patronales no sólo se trata de *consumo comunal*[22] porque en un sentido más profundo marcan la vida espiritual y de alegría de la comunidad. En otras investigaciones del mismo corte, destacan la fiesta y su organización como una institución que se mantiene y permanece en todos los pueblos (Ragazzini, 2011). Por ese lado, se puede ver como una resistencia

[22] La organización de la fiesta no sólo propicia una serie de relaciones sociales y políticas, sino también económicas, las cuales se reflejan en la adquisición de bienes y servicios de las comunidades vecinas, en el momento de contratar las bandas de viento, en la compra de pirotecnia y animales para la comida, igualmente en los puestos de venta de accesorios del hogar, juguetes, dulces y antojitos mexicanos de las propias personas de la comunidad, así como de otros pueblos.

y reafirmación de los lazos colectivos y organizativos comunales, frente a la idea individualista de la acumulación material. Por ello afirmo que la fiesta es un gozo político, tanto que en mi pueblo es un elemento fundamental que da la pauta para tener o perder la tierra, como lo afirman dos entrevistadas:

> Las fiestas son *pa* el santito que tenemos fe, porque ellos no nos piden nada… [Respecto a los hombres mayordomos] porque tienes tu terreno y *asina* no te lo van quitar porque tu cooperas, si tú estás en la mayordomía, cooperando y cumpliendo como es, no te recogen la tierra, pero si no, ya no te dan apoyo […] así como despensa o ropa o lo que sea de un programa, para estar ahí, hay que cumplir (Rita, 70 años).

En este testimonio se presentan dos afirmaciones: por un lado, respecto al significado de la fiesta para la primera generación, que contiene un sentimiento más colectivo y espiritual; y por otro, se afirma que el que tiene tierra es y debe cumplir como mayordomo. Ahora bien, para la segunda generación la concepción de la fiesta se va reconfigurando en función de las emociones más personales que provoca:

> ¡*Asu*! Para mí la fiesta era todo más los bailes; yo me volvía loca, ya desde antes iba pensando que ropa me iba poner… [Si los mayordomos no cumplen] simplemente les dicen ya no tienes derecho, por ejemplo; si tú no sirves [al pueblo] o no das tu cooperación puede ser que te quiten tu terreno o que ya no tengas derecho a los beneficios del pueblo como el agua, o los apoyos de la Agencia (Xóchitl, 28 años).

De modo que ambas generaciones visualizan la relación que hay entre el derecho a la tierra y la obligación de cumplir con la mayordomía de las festividades religiosas. Este entramado de prácticas que organiza socialmente a la comunidad permanece enraizado en la cultura de género vigente; mantiene la legitimidad del sistema político comunal, mismo que sitúa a la mayoría de las mujeres en una profunda desventaja para acceder a la tierra, pues las instituciones comunitarias (matrimonio, herencia, sistema de parentesco) siguen prefiriendo a los hombres para poseerla. Algunos cambios de estas prácticas se reflejan en la consideración de las mujeres como posibles herederas de la tierra; respecto al matrimonio, ya pueden elegir a sus parejas; también existe un cuestionamiento de la división sexual del trabajo por parte de las *ñuu saavi* más jóvenes, circunstancia que lleva aparejada la subversión a la norma en algunas actividades domésticas de la vida cotidiana, como el hecho de servir la comida fuera del horario tradicional, calentar el agua para que los hombres se puedan bañar, barrer el patio, lavar algunas prendas de los hombres. Pero en los casos del sistema de parentesco y de la organización de la fiesta, se puede hablar de una permanencia casi intacta que riñe con nuestra condición a la hora de llevar a la práctica los derechos agrarios.

## LA INTERLEGALIDAD DE LOS DERECHOS AGRARIOS: UNA TENSIÓN QUE ENFRENTAN LAS *ÑUU SAAVI*

En este tejido contextual, examinaré brevemente el caso de Rosalía Casiana, para visibilizar la realidad excluyente, desigual y violenta por la que atraviesan la mayoría de las *ñuu saavi* a la hora de exigir su derecho a la tierra en las instituciones agrarias del Estado, pues pese a la igualdad formal en las normas, en la práctica las condiciones están muy alejadas de dicho principio. Ante la tensión que crea la intersección jurídica del pueblo de la lluvia y el derecho del Estado, las *ñuu saavi* se ven en la necesidad de buscar distintos caminos legales para solucionar sus conflictos agrarios. Para entender esta tensión recurro a la teoría de la antropología jurídica feminista y, en particular, a la categoría analítica de interlegalidad.

La teoría universal del derecho positivo ha puesto el derecho indígena en una condición de subalternidad, desdibujando la realidad de las comunidades indígenas; pero estudios antropológicos (De Sousa, 1995; Stavenhagen, 1990; Correas, 1994; Sierra, 2004; Saavedra, 2018) han reconocido y visibilizado la existencia del pluralismo jurídico, es decir, "la coexistencia de dos o más sistemas normativos que pretenden validez en el mismo territorio" (Correas, 1994: 114). Por su parte, De Sousa enuncia ese encuentro legal como interlegalidad, y lo concibe como "espacios legales superimpuestos, interpenetrados y mezclados en nuestras mentes como en nuestras acciones, en ocasiones de saltos cualitativos o crisis oscilantes en nuestras trayectorias como en la rutina de los eventos cotidianos" (De Sousa, 1995: 297). Y desde la antropología feminista, retomo a María Teresa Sierra (2004), quien afirma, con los otros autores antes mencionados, que la interlegalidad permite analizar dos sistemas jurídicos —el positivo y el indígena— en un mismo espacio y en distintas dimensiones en la procuración de justicia (agraria) para las mujeres indígenas, donde "se revelan asimismo jerarquías, roles de género y posiciones que muestran que la ley efectivamente no es neutral y que contribuye activamente a reproducir diferenciales de poder" (Sierra, 2004: 6).

Según el expediente agrario 210/2014, se le tiene a la señora Rosalía Casiana promoviendo demanda de juicio sucesorio intestamentario agrario, a los que se crean con derechos de la parcela del finado Santiago Martínez.

Rosalía Casiana es una mujer *ñuu saavi* originaria de Santos Reyes Tepejillo, tiene 78 años de edad, no sabe leer ni escribir, fue esposa de Santiago por más de 40 años (hasta que él falleció), está enferma de diabetes y a consecuencia de su enfermedad está perdiendo la vista; durante su vida conyugal no tuvo hijos, siempre estuvo al corriente de las cooperaciones, tequios y servicios propios de la comunidad. Después de la muerte de su esposo quiso que la tierra, propiedad de Santiago, pasara a su nombre; pero el Comisariado de Bienes Comunales le comunicó que Lorenzo Cruz, Anas-

tasio Villa y Prisciliano Mendoza —presidente, síndico y regidor de Hacienda, respectivamente, e integrantes del ayuntamiento municipal— se iban a quedar con la tierra, porque mediante reunión se acordó que ahí construirían una cocina comunitaria de desayunos escolares.

Rosalía argumenta en su escrito de demanda que nunca le avisaron de la supuesta reunión, que es mentira que van hacer una cocina comunitaria, porque ya existe una a lado del ayuntamiento, que en realidad el presidente municipal está actuando de mala fe y se quiere quedar con la tierra. Afirma también que en diversas ocasiones habló con el presidente municipal y con integrantes del Comisariado de Bienes Comunales, y que en dichas pláticas intervino el visitador de la Procuraduría Agraria, para intentar llegar a un acuerdo, situación que no fue posible. Entonces ella, para solucionar el conflicto, decidió intentarlo por otra vía legal e interpuso su demanda de juicio sucesorio intestamentario agrario para poseer legalmente su tierra.

El magistrado titular del Tribunal Agrario del Distrito 46, de Huajuapan de León, Oaxaca, José Martín López Zamora, de inicio admitió la demanda de juicio intestamentario, continuó las audiencias del proceso (admisión y desahogo de pruebas y alegatos) y antes de dictar la sentencia, argumentó que no podía continuar ni proceder con el juicio, porque las autoridades del ayuntamiento municipal y el Comisariado de Bienes Comunales pedían intervenir en el juicio. Entonces el magistrado autorizó legalmente la intervención de los solicitantes, y a causa de ello el juicio intestamentario quedó sin efecto y se convirtió en un juicio de controversia agraria; el motivo fue: no causar un perjuicio a un interés público, porque el derecho social está sobre el interés individual.

La situación jurídica de Rosalía es compleja al intersectarse distintos factores que pueden ser determinantes para perder su tierra. Al cambiar la figura legal del juicio, ella está obligada a demostrar su derecho preferente a poseer la tierra, no importa que sea la viuda de un comunero, ser mujer indígena, no saber leer ni escribir, sin dejar de lado su mala salud, el desgaste corporal, trasladarse de la comunidad a la ciudad, la cuestión económica y lo tardados que suelen ser los juicios de controversia agraria, pues desde que inició (2014) aún no se resuelve. Este caso también permite analizar cómo desde el Estado se enuncian distintos discursos jurídicos respecto a lo colectivo-individual, mismos que son utilizados de manera particular en el caso de las mujeres indígenas.

El caso de Rosalía es un botón de muestra para entender la condición y el potencial de las mujeres indígenas, lo que no es nada fácil en el campo práctico del derecho agrario. Es aquí donde la interlegalidad como categoría analítica resulta una herramienta útil para visibilizar y comprender la interacción, los vínculos y las diferencias de dos sistemas jurídicos en un mismo espacio social; y también ayuda a comprender hasta dónde estos dere-

chos les están negando a las *ñuu saavi* la posesión de la tierra comunal por su condición de género, etnia, clase, educación y edad, y finalmente cómo se afianzan estos sistemas para mantener la cultura de género vigente.

Es importante cuestionar cómo se piensa y se aprende el derecho; en mi caso fue en las clases de licenciatura, cuando estudiaba leyes, que aprendí —quizá en su definición más sencilla y positivista— que el derecho es el conjunto de normas jurídicas que van a regular la conducta "del hombre" en la sociedad, en un determinado tiempo y espacio; que la autoridad lo considera obligatorio para mantener el orden y el Estado de derecho (García Máynez, 2002). Para muchas otras *ñuu saavi*, el derecho se aprende y se entiende como un lenguaje para disputar en la práctica, no como un catálogo de leyes, tal como lo afirma Sierra (2004). Ahora, 12 años después, reafirmo que los usos y costumbres de los pueblos indígenas no se pueden reducir sólo a una fuente del derecho; son un sistema jurídico con sus particularidades.

También sostengo que los dos derechos, el *ñuu saavi* y el positivo en su lenguaje escrito y práctico, están cargados de "discursos y representaciones de género" que influyen en las autoridades judiciales a la hora de sentenciar, castigar o resolver un conflicto agrario, y que tienen efectos materiales en las condiciones de acceso y control de la tenencia de la tierra para las mujeres indígenas; es decir las construcciones culturales de la feminidad y la masculinidad constituyen un sistema cultural de género afianzado en los usos, costumbres y valores sociales. Teresa de Lauretis (1991) lo explica así:

> El sistema sexo/género [...] es un sistema de representación que confiere significado (identidad, valor, prestigio, posición en el sistema de parentesco, estatus en jerarquía social, etcétera) a los individuos de una sociedad dada [...] la proposición que dice la representación del género es su construcción, en tanto cada término es al mismo tiempo el producto y el proceso del otro, puede reformularse en mayor precisión: la construcción del género es al mismo tiempo el producto y el proceso de su representación (De Lauretis, 1991: 39).

De tal modo que la idea de género es un elemento fundamental como representación, pues a través de la cultura persiste la idea de un deber ser y hacer femenino que legitima y naturaliza la exclusión y la subordinación de las *ñuu saavi* en las instancias de justicia agraria a que acuden, como en el caso de Rosalía. Y lo observé durante el trabajo de campo, al tener una plática informal con el magistrado sobre los derechos agrarios de las mujeres, lo que me permitió ver cuál es la representación y percepción que tiene sobre las *ñuu saavi;* además, ser abogada litigante me ha permitido sentir y ver el trato que reciben. Al respecto, el magistrado dijo:

> Bueno, abogada, yo digo que las mujeres no son comuneras porque ellas mismas no quieren y no piden el derecho [responsabilizando a las mujeres]; aparte vivi-

> mos en una sociedad machista, digo; yo no soy machista, pero las mujeres son muy problemáticas, mire, aquí se ve cada caso […] pero como le digo, vivimos en una sociedad machista, aparte el derecho ya está, el problema es de la gente de los pueblos, porque tienen unas costumbres sumamente machistas [con indignación expreso mi opinión respecto a su punto de vista]. ¡A ver, abogada! ¿Quién es el caudillo de la Revolución que encabezó la pelea por el derecho a la tierra?
>
> "En la historia oficial fue Emiliano Zapata, con mujeres y hombres campesinos", respondo. "¡Ya ve —dice el magistrado—, ¿y que acaso no era un hombre?" Y continúa con tono irónico: "¿Usted sabe cuántos hombres murieron por tener la tierra? Derramaron su sangre, entonces es obvio que a ellos se les tomara en cuenta antes que a las mujeres para la repartición de la tierra; eso es un acto de justicia por miles de hombres muertos en la Revolución [...] mi investidura es ser justo tanto para hombres como para las mujeres […] quien demuestre su derecho se le otorga" (citado en Cordero, 2017).

Para el magistrado, la culpa de que no tengan tierra recae, primero, en las mujeres, posteriormente en la sociedad y en los pueblos con sus costumbres machistas (comunidades salvajes); percibe a las mujeres indígenas como conflictivas por exigir su derecho a la tierra; persiste en él la cultura de género: el derecho a la tierra es primero para los hombres (la sangre masculina tiene un valor simbólico de heroísmo); y se conduce con tono, gestos y palabras misóginas. Frente a esa ideología de género, las *ñuu saavi* buscan acceder a la justicia agraria.

En este contexto no es posible analizar el derecho positivo y el derecho indígena de forma individual o separada; si bien desde los estudios hegemónicos se piensa en una dicotomía entre ambos, y en las dicotomías "salvaje-civilizado" y "tradición-modernidad", "la antropología jurídica y feminista, al reconsiderar el entrecruce de poder, legalidad y cultura, ha contribuido para cambiar dicha concepción" (Hernández Castillo, 2004: 351). Así pues, ya no se puede seguir hablando de derecho indígena y de derecho positivo en forma asimétrica. Por consiguiente, las prácticas y discursos jurídicos de ambos derechos producen y construyen espacios interlegales.

En esa misma línea, es necesario mencionar que el derecho agrario se mueve en un campo específico y limitado por sus propias leyes y reglamentos, respetando la supremacía de la Constitución mexicana y los Tratados Internacionales de Derechos Humanos firmados por México. El pensamiento de Pierre Bourdieu ayuda a entender la idea de campo del derecho como un lugar (espacio) donde "los agentes y las instituciones luchan permanentemente por apropiarse de productos específicos que se encuentran en disputa, de acuerdo con las regularidades y las reglas constitutivas de este espacio de juego […] con distintos niveles de fuerza entre los competidores"

(Bourdieu y Passeron, 2000: 102).[23] Luego entonces, el campo del derecho se puede ver como un partido de futbol (femenil) que se da en un espacio determinado, con sus reglas y prácticas bien definidas para que el juego pueda llevarse a cabo y funcionar, sin olvidar las dinámicas de poder que fluyen en el campo y van a determinar la participación y el rendimiento de las jugadoras.

Regreso al caso de Rosalía. Ella entró de inicio al campo legal del derecho *ñuu saavi* yendo con el Comisariado de Bienes Comunales para resolver el conflicto, porque cumplía con todos los requisitos del derecho indígena invocado para acceder a la tierra; en todo caso, su única limitante es ser mujer. Después de varios intentos de dialogar y llegar a un acuerdo, no se logró solucionar absolutamente nada, por lo que después de asesorarse con un representante legal, activó el campo del derecho positivo al promover sus demandas. En ambos campos jurídicos "operan reglas de conducta que determinan qué es lo que les está permitido hacer a los agentes e instituciones y qué no les está permitido hacer, existe una fuerte correspondencia entre el poder al interior del campo jurídico y la posición de los agentes y de las instituciones en el espacio social" (Bourdieu y Passeron, 2000: 63).

Es decir, por un lado la ley escrita agraria determina el procedimiento de cómo llevar un juicio en esa materia, a través de leyes que en un sentido general aparentan ser neutras, independientes, necesarias e imparciales; se crean las instancias y espacios legales, como los Tribunales Agrarios, y existen personas especializadas en administrar justicia. Por otro lado, el derecho *ñuu saavi* es un derecho no escrito y sus normas son "recreadas en acuerdos y asambleas, en libros de actas y reglamentos internos de las organizaciones sociales como resultado de procedimientos colectivos, de fácil comprensión e interpretación lógica" (Escobar, 2012: 9); normas y reglamentos que al ser vistos como usos y costumbres son respetados por todas y todos: organizan la vida y el comportamiento comunales; dirimen conflictos a través del sistema de cargo de mayor grado, por medio de acuerdos, negociaciones y sanciones propias de cada comunidad (Stavenhagen, 1990).

Las relaciones de poder en el campo de ambos derechos adquieren distintas modalidades de dominación y subordinación de las mujeres; modalidades en las que se intersectan sexo, género, etnia, clase, edad, educación y economía (Mohanty, 2008; Viveros, 2016). Como parte del planteamiento de mi idea, explicaré *grosso modo* la teoría de la interseccionalidad. En-

[23] La edición de "La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza" (2000) recuperada el 15 de noviembre de 2017, no se encuentra disponible actualmente. Se recomienda este otro enlace para la consulta libre del texto (2011 [1996]): <https://socioeducacion.files.wordpress.com/2011/05/bourdieu-pierre-la-reproduccion1.pdf>.

tre las diferentes corrientes del feminismo (*black feminism*, descoloniales)[24] existe un debate sobre el uso de esta categoría, que descolocó al feminismo hegemónico sobre la opresión "de la mujer" y vino a ponerle nombre a la subordinación, dominación, al poder, experiencia, conocimiento, resistencias y subversiones, contextualizadas en un tiempo y espacio "de las mujeres", permitiendo no generalizar ni estancar las reflexiones políticas de las múltiples situaciones en las que vivimos las mujeres.

De acuerdo con Viveros (2016), la interseccionalidad es una herramienta política que da cuenta de las maneras concretas en que los cruces de "raza y género, y clase y género" son experimentados por las mujeres; cruces que se encuentran imbricados en las relaciones de poder y dominación. Lo anterior se refleja en la acción y omisión jurídica de la mayoría de los servidores públicos, las cuales generan desigualdades concretas entre hombres y mujeres en el campo legal, siendo común la invisibilidad y la descontextualización de los asuntos legales que atañen directamente a las *ñuu saavi*, situación que va acompañada de múltiples y distintos niveles de opresión, discriminación y violencia.

Kimberlé Crenshaw, una de las primeras en introducir la categoría de interseccionalidad en un caso legal de la defensa de Anita Hill, describe en su estudio "Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color" cómo las mujeres de color están situadas de manera distinta en los espacios económico, social y político, desmenuzando el sistema de subordinación basado en la identidad; es decir: "¿qué diferencia hace la diferencia?" Al hacer este análisis, Crenshaw demuestra que la historia y el contexto establecen el efecto de la política de identidad, el cual se manifiesta en la subordinación y opresión de cierta clase, situación agravada por la pobreza. Por ello, el acceso a la justicia de las mujeres negras es diferente a la experiencia de las mujeres blancas (Crenshaw, 1991). Esta misma situación se observa en el caso de Rosalía: su identidad de mujer indígena influye en que carezca de medios económicos y jurídicos eficientes para acceder a la tierra comunal.

Indiscutiblemente, Rosalía se encuentra en una enorme desventaja en los dos campos jurídicos, donde se intersectan género, etnia, clase, rasgos físicos, forma de hablar, el hecho de no saber leer ni escribir, edad, salud y economía. Por un lado, las autoridades del Ayuntamiento Municipal y del Comisariado de Bienes Comunales en su momento fueron juez y parte; por ser autoridad, tienen las herramientas de ambos derechos para que exista

[24] Para más información sobre esta propuesta teórica, véase a las autoras descoloniales latinoamericanas María Lugones, Yuderkys Espinosa, Ochy Curiel, Breny Menzoda y Mara Viveros, entre otras; y sobre los estudios del feminismo negro, véase a Audre Lorde, Patricia Hill Collins, Angela Davis y bell hooks.

más probabilidad de quedarse —ellos— con la tierra en disputa. Todos son hombres y tienen la ventaja de trasladarse a la ciudad —donde está el Tribunal Agrario— con menos complicaciones: la mayoría de ellos saben leer y escribir y cuentan con un poco más de recursos económicos. Por otro lado, el magistrado del Tribunal Agrario hizo uso de un criterio jurídico reduccionista, desinteresado y discriminatorio, pues no se detuvo a comprobar la afirmación de las autoridades municipal y comunal antes de cambiar la naturaleza jurídica del juicio, y desde la comodidad del Tribunal dio por hecho que así tenía que ser, sin importarle el perjuicio y la situación de desventaja en que colocaba a Rosalía; ella no cuenta con el mismo "capital simbólico […] cultural, económico y social" (Bourdieu y Passeron, 2000: 30) que las demás partes. Y aunque el Tribunal Agrario asume una igualdad de derechos para todas y todos, no toma en cuenta que las condiciones en que vivimos son totalmente desiguales.

## ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este artículo procuré hacer visible la vida de las *ñuu saavi* en relación con el acceso a la propiedad de la tierra comunal como base necesaria para forjar un nuevo camino de porvenir, para mirarnos y reconocernos en todos los espacios políticos y sociales del pueblo; la propiedad de la tierra es un derecho legítimo sin concesiones por el que hay que seguir luchando. Ante el sistema capitalista, es urgente reconectarse con la tierra y el territorio; esta relación vital ha ido cambiando con el paso del tiempo, a tal punto que nos obliga cada vez más a integrarnos en el mismo sistema de muerte.

En cuanto a Rosalía, ella se enfrentó a las miradas desafiantes de los hombres de la comunidad y a las de los servidores públicos del Tribunal Agrario, a los señalamientos y a la desacreditación de sus palabras, a las actitudes y acciones prejuiciosas o discriminatorias, al miedo de no decir las cosas "correctamente" ante las impositivas autoridades judiciales, todo ello sintiéndose vulnerable e impotente por desconocer el lenguaje jurídico. Esto me permite evidenciar la existencia de la violencia simbólica de género en los campos interlegales agrarios; no pretendo enunciar hallazgos o verdades absolutas, sino sólo describir el fondo común que condiciona nuestra existencia.

Todavía estamos muy lejos para que las *ñuu saavi* del pueblo de la lluvia podamos ejercer los derechos agrarios en las mismas condiciones que los hombres. Vivimos una desigualdad jurídica y social, frente a una administración de justicia agraria del Estado fracasada, y ante un derecho indígena que riñe con la concepción de justicia para las *ñuu saavi*. Es claro que mientras no exista una trasformación de la cultura de género que

propicia las desigualdades y la violencia simbólica de género, económica, patrimonial, psicológica y física, no habrá un cambio profundo en nuestras vidas. Más bien, esa cultura se está reafirmando constantemente en la vida cotidiana. Estamos frente una relación compleja donde no basta reformar leyes, ni tampoco implementar un sinnúmero de políticas públicas dirigidas a mejorar la vida de las mujeres, si no se cuestiona la cultura de género "del sistema mundo", la cual no permite las transformaciones sociales; en dicho sistema el Estado parece estar muy cómodo con su ideología de género o de supuesta igualdad, porque le permite sostenerse y legitimarse.

Reconectando todo lo anterior, sin caer en la desesperanza pero sí siendo consecuente con mi realidad para poder cambiarla, concluyo esta investigación —que me dejó profundamente marcada en muchos aspectos de mi vida— afirmando que la cultura de género está muy lejos todavía de haber cambiado: reposa sobre sólidas bases sociales, políticas, jurídicas, religiosas, educativas y económicas, todas adversas a las mujeres indígenas. Por ello, el derecho de las *ñuu saavi* al acceso a la tierra comunal se vuelve una cuestión de edad —hallazgo que coincide con otras investigaciones del mismo corte—: ellas sólo pueden adquirir la tierra a edades muy avanzadas, cuando sus fuerzas físicas ya no les permiten trabajar ni participar de la misma manera que cuando eran jóvenes; de modo que hablamos de una posesión frágil y de corto tiempo, en calidad de posesionarias, de copropietarias, en lugar de ser comuneras por derecho propio.

Dejar mi comunidad, mi familia, a las amigas y amigos, el futbol, mi trabajo —el espacio donde me sentía segura— para venirme a vivir a la Ciudad de México a estudiar la maestría —cuna de este trabajo—, significó romper primero con el miedo que en otras ocasiones me paralizaba y me hacía retroceder. Fue una experiencia que me marcó profundamente y cambió muchas direcciones de mi vida; una experiencia que generó mucho aprendizaje, tanto en el espacio académico como caminando en las calles de la gran ciudad, acompañada por la amistad feminista, por el llanto y la soledad, siempre buscándome y encontrándome. Cierro los ojos y soy feliz por eso. Conocer el pensamiento y los movimientos feministas significó hallarle más sentido a mi vida con cuerpo de mujer, descolocarme, romperme, reír, reconocerme en otras mujeres, redefinirme como *ñuu saavi* y, sobre todo, ir ya y posicionarme en mi camino políticamente feminista, "sin regreso y sin garantías".

## Bibliografía

Annas, Julia (1996), "Las mujeres y la calidad de vida: ¿dos normas o una?", en Martha C. Nussbaum y Amarta Sen (comps.), *La calidad de vida*, Fondo de Cultura Económica (fce), México, pp. 363-385.

Bourdieu, Pierre, y Gunther Teubner (2000), "Elementos para una sociología del campo jurídico", en *La fuerza del derecho*, Universidad de los Andes / Facultad de Derecho Instituto de Estudios Sociales y Culturales-Pensar / Siglo del Hombre, Santa Fe de Bogotá, pp. 22-153.

Cabnal, Lorena (2015), "De las opresiones a las emancipaciones: mujeres indígenas en defensa del territorio cuerpo-tierra", en *Pueblos. Revista de Información y Debate*, primer trimestre, núm. 4, pp. 39-42, recuperado el 2 de marzo de 2018, de <http://www.revistapueblos.org/?p=18835>.

Carballo López, María (2011), "Vem, tecamos a nossa liberdade. Mujeres líderes en el Movimiento Sin Tierra (Ceará-Brasil)", tesis de doctorado en Antropología Social y Cultural, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.

Castañeda Salgado, Martha Patricia (2010), "Etnografía feminista", en Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representación social*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, pp. 221-225.

Correas, Óscar (1994), *Introducción a la sociología jurídica*, Ediciones Coyoacán, México.

Crenshaw, Kimberlé (1991), "Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Agaisnt Women of Color", en *Stanford Law Review*, vol. 46, núm. 6, pp. 1241-1299.

De Lauretis, Teresa (1991), "La tecnología del género", en Carmen Ramos (comp.), *El género en perspectiva de la dominación universal a la representación múltiple*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa, México, pp. 33-68.

De Sousa Santos, Boaventura (1995), *Towar a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, Nueva York.

Federici, Silvia (2013), *La inacabada revolución feminista: mujeres, reproducción social y lucha por lo común*, Desde Abajo, México.

Garzón Martínez, María Teresa, *et al.* (2014), "'Ninguna guerra en mi nombre': feminismo y estudios culturales en Latinoamérica", en *Nómadas,* núm. 40, abril, Universidad Central, pp. 158-173.

González Montes, Soledad (1998), "La reproducción de la desigualdad entre los sexos: prácticas e ideología de la herencia en una comunidad campesina Xalatlaco, Estado de México", en Josefina Aranda (comp.), *Las mujeres en el campo. Memoria de la Primera Reunión Nacional de Investigación sobre Mujeres Campesinas en México*, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM / Universidad Autónoma "Benito Juárez", Oaxaca, México.

Grossberg, Lawrence (2009), "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 13-48.

Haraway, Donna (1991), "Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo xx", en Donna Haraway, *Ciencia,* ciborgs *y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, pp. 251-312.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2004), "El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia", en Marta Torres Falcón (comp.), *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*, Colegio de México, México, pp. 351-368.

Hernández Núñez, Abigail, y Francisco López Bárcenas (2004), *La fuerza de la costumbre. Sistema de cargos en la Mixteca Oaxaqueña*, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas / Centro de Comunicación y Creatividad RedEs "Tejiendo la Utopía", México.

León, Magdalena (2008), "Estudios sobre cultura, género y violencia contra las mujeres", en Castro Roberto e Irene Casique (eds.), *La propiedad como bisagra para la justicia de género*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-unam, México, pp. 291-318.

Mohanty, Chandra (2008), "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (coords.), *Descolonizando el feminismo: teoría y prácticas desde los márgenes*, María Vinós (trad.), Madrid, Cátedra, pp. 1-20.

Moss, William (1991), "La historia oral: ¿qué es y de dónde proviene?", en Dora Schwarztein (comp.), *La historia oral*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Muñiz, Elsa (2002), *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional*, uam-Azcapotzalco / Miguel Ángel Porrúa, México.

Paredes, Julieta, y Adriana Guzmán (2016), *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*, Comunidad Mujeres Creando, La Paz.

Pastor, Elsa (2019), "'Nos negamos al olvido': mujeres *Ñuu saavi*, exclusión del derecho a la tierra y violencia simbólica de género en San Antonio, Zahuatlán, Oaxaca", tesis de maestría en Estudios de la Mujer, uam-Xochimilco.

Ragazzini, Irene (2011), "Economías comunales en la Mixteca, el alcance de las instituciones económicas comunales en la resistencia a la economía de mercado y la construcción de autonomía", tesis de maestría en Economía Social, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.

Rasgado, Alfredo (2004), "Importancia de los rituales en las identidades étnicas y genéricas de los chanaleros", en Mercedes Olivera (coord.), *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, Univer-

sidad Católica de Chiapas / Universidad Autónoma de Chiapas / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), pp. 221-233.

Rubin, Gayle (1986), "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo", en *Revista Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, UNAM, pp. 112-113.

Ruiz Meza, Laura (2006), "Género, grupos domésticos y derechos de propiedad sobre la tierra", en *El Cotidiano*, vol. XXI, núm. 139, pp. 7-19.

Saavedra Hernández, Laura Edith (2018), "Construyendo justicia(s). Más allá de la ley, las experiencias de las mujeres indígenas que participan con el centro de derechos de las mujeres de Chiapas, A. C.", tesis de doctorado en Antropología, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Sierra, María Teresa (2004), *Haciendo justicia, Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas,* CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, México.

Stavenhagen, Rodolfo, y Diego Iturralde (1990), *Entre la ley y la costumbre*, Instituto Indigenista Interamericano / Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.

Stuart, Hall (2010), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Andina Simón Bolivar, Bogotá / Popayán / Lima / Quito.

Vázquez García, Verónica (2011), *Usos y costumbres y ciudadanía femenina. Hablan las presidentas municipales 1996-2010*, Miguel Ángel Porrúa / Colegio de Posgraduados-Universidad Autónoma de Chapingo / Conacyt, México.

Vázquez, Miguel, Marcos Arturo Leyva Madrid, y José Rentaría Pérez (2007), "Santiago Ixtlayutla", en Jorge Hernández Díaz (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*, Siglo XXI, México, pp. 250-267.

Viveros, Mara (2016), "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", en *Debate Feminista,* núm. 52, octubre, pp. 1-17.

## FUENTES ELECTRÓNICAS

Adichie, Chimamanda Ngozi (2009), "El peligro de una historia", en *UBA Sociales*, recuperado el 6 de marzo de 2018, de <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/reale/chimamanda_adichie.pdf>.

Bourdieu, Pierre, y Jean-Claude Passeron (2000), "La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza", recuperado el 15 de noviembre de 2017, de <http://bibliotecapsicologia.org/Investigacion/

Bordieu>. Fuente actualizada (2011 [1996]), recuperado de <https://socioeducacion.files.wordpress.com/2011/05/bourdieu-pierre-la-reproduccion1.pdf>.

Cumes, Aura Estela (2012 [2011]), "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio", en *Conversatorios sobre Mujeres y Género*, núm. 17, recuperado el 20 de junio de 2017, de <http://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/viewFile/180291/151201>.

De Garay, Graciela (1999), "La entrevista de historia oral: ¿monólogo o conversación?", en *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, vol. 1, núm. 1, recuperado el 3 de marzo de 2018, de <https://es.scribd.com/document/95232282/De-Garay-Graciela-La-entrevista-de-historia-oral-monologo-o-conversacion>.

Escobar Vélez, Mirian (2012), *Pluralismo jurídico e interlegalidad en el Pueblo Shuar*, en *emagister*, recuperado el 9 de marzo de 2018, de <https://www.emagister.com/uploads_courses/Comunidad_Emagister_66364_66364-1.pdf>.

García Máynez, Eduardo (2002), *Introducción al estudio del derecho*, Porrúa, México, recuperado el 15 de junio de 2017, de <https://zoonpolitikonmx.files.wordpress.com/2014/08/introduccic3b3n-al-estudio-del-derecho-eduardo-garcc3ada-maynez.pdf>.

Portelli, Alessandro (1991 [1978]), "Lo que hace diferente a la historia oral. Recuerdos que llevan a teorías", Antonio Bonanno (trad.), recuperado el 5 de febrero de 2018, de <http://biblio.comisionporlamemoria.org/meran/getDocument.pl?id=121>.

Shiva, Vandana (2013), "India: ¡alto a las corporaciones agroindustriales!", en *Sinpermiso,* 14 de julio, recuperado el 6 de marzo de 2018, de <http://www.sinpermiso.info/textos/india-alto-a-las-corporaciones-agroindustriales>.

Terraciano, Kevin (2013), *Los Mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia Ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, FCE, México, recuperado el 2 de marzo de 2018, de <http://www.fondodeculturaeconomica.com/subdirectorios_site/libros_electronicos/desde_la_imprenta/006227R/files/terraciano_los%20mixtecos%20de%20la%20oaxaca.pdf>.

Tzul Tzul, Gladys (2015), "Que el deseo alumbre las luchas de las mujeres indígenas", en *DesInformémonos*, 1 de noviembre, recuperado el 18 de junio de 2017, de <https://desinformemonos.org/gladys-tzul-que-el-deseo-alumbre-las-luchas-de-las-mujeres-indigenas/>.

## DOCUMENTO DE ARCHIVO

Expediente Agrario Intestamentario número: 2010/2014, acción: Juicio Intestamentario Agrario, Distrito Judicial: Huajuapan de León, Oaxaca, Consultado en el Oficialía de partes del Tribunal Unitario Agrario número 46, Huajuapan de León, Oaxaca, el 29 de agosto de 2017.

## ENTREVISTAS

José Martín López Zamora [magistrado], en Elsa Pastor Cordero, Diario de campo, realizado en agosto de 2017.

Juanita, 69 años, plática informal con la señora Juanita Sofía Vázquez Bravo, realizada el 8 de abril de 2018, San Miguel Amatitlán, Oaxaca.

Jenny, 26 años, entrevista. Jenny Martínez Ramírez fue integrante del comité de la escuela, información proporcionada el 28 de diciembre de 2017, San Antonio, Zahuatlán, Oaxaca.

Fidelina, 37 años, Diario de Campo, plática informal con la señora Fidelina Martínez, realizada el 2 de agosto de 2017, San Antonio, Zahuatlán, Oaxaca.

Raquel, 71 años, entrevista. Raquel González González fue integrante del sistema de cargo de menor grado que puede ocupar una mujer en la comunidad, información proporcionada el 3 de enero de 2018, San Antonio, Zahuatlán, Oaxaca.

Rita, 70 años, entrevista. Rita Martínez Martínez fue integrante de casi todos los cargos de menor grado que puede ocupar una mujer en la comunidad, información proporcionada el 30 de diciembre de 2017, San Antonio, Zahuatlán, Oaxaca.

Rosalía Casiana, 78 años, Diario de campo, plática informal con la señora Rosalía Casiana Mendoza López, realizada el 15 de julio de 2017, Santos Reyes Tepejillo, Oaxaca.

Sofía, 54 años, entrevista. Sofía Martínez Bedoya fue integrante del sistema de cargo de menor grado que puede ocupar una mujer en la comunidad, información proporcionada el 27 de diciembre de 2017, San Antonio, Zahuatlán, Oaxaca.

Vicente, 78 años, entrevista. Vicente Pastor Ramírez, integrante del cabildo, información proporcionada el 5 de noviembre de 2016, San Antonio, Zahuatlán, Oaxaca.

Xóchitl, 28 años, entrevista. Xóchitl Pastor Martínez fue integrante del comité de la iglesia en la comunidad, información proporcionada 25 de diciembre de 2017, San Antonio, Zahuatlán, Oaxaca.

# APÉNDICE

"Iztapalapa", tomada por Vladimir Mejía. Foto tomada con dron desde el Barrio San Miguel, Iztapalapa, 2020. En ella se puede observar el crecimiento acelerado de la mancha urbana sobre el cerro de Santa Catarina provocada por la gentrificación de zonas céntricas de la Ciudad de México.

"Tarantella". Diseño del collage: Sol-Ho. Fotografía: Robert Patrick Briggs

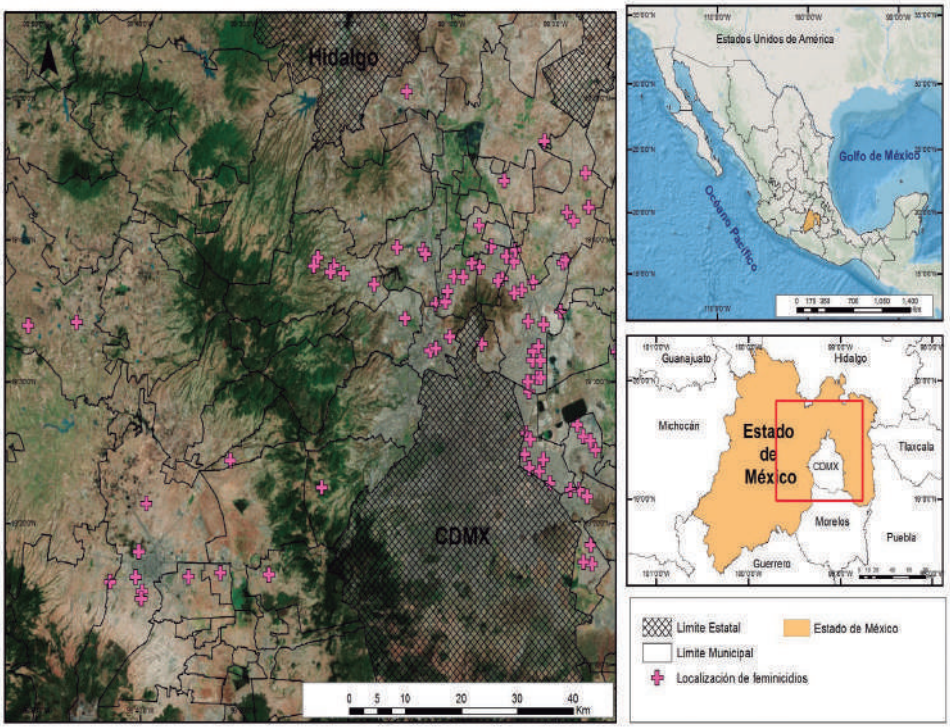
Colonia Nuevo Triunfo de Chihuahua. Fotografía: Susana Navarrete López

¡Cuidado! ¡No es Feminismo!).

"Feminismo".

Fuente: *A Fondo Estado de México*, 15 de febrero de 2017.

Fuente: *A Fondo Estado de México*, 20 de octubre 2017.




Localización de los feminicidios cometidos por parejas o exparejas masculinas en el Estado de México de acuerdo con las notas de *El Universal* y *A Fondo Estado de México*. Fuente: base de datos "Feminicidios en el Estado de México", con el apoyo de la geógrafa María Irene Pérez Baltazar.

San Antonio Zahuatlán, Oaxaca. Fotografía de Elsa Pastor Cordero

*Feminismo, cultura y política. El contexto como acertijo,* de Mónica Inés Cejas (coordinadora), se terminó de imprimir en septiembre de 2020. Se tiraron 1 000 ejemplares. La edición estuvo al cuidado de David Moreno Soto y Maribel Rodríguez Olivares
Formación de originales:
Caricia Izaguirre Aldana.

"[...] el asunto es cómo contextualizamos sin separar el contexto, sin descontextualizarlo del problema que queremos analizar, de las vidas de las mujeres que relatamos, de nosotras mismas. Cómo tejer ese contexto de modo que sea la carne de la reflexión, la red de arterias y venas por donde corren nuestras ideas y a la vez la que nos permite ver y entender 'de otro modo' las vidas que animan nuestros relatos y las relaciones de poder que las afectan. ¿Cómo evitar hacerlo un telón de fondo? No el paisaje que da marco a lo que relato, sino el relato mismo. De eso se trata y cómo lo hago en clave feminista" (Cejas, 2018).

Este libro es una invitación a pensar el contexto en las investigaciones de otro modo a partir de las claves teóricas y metodológicas que nos ofrecen el pensamiento feminista y los estudios culturales como lugares de intervención política e imaginación teórica. Es expresión también del modelo de crítica cultural feminista que nos impulsa: defender fantasía como articulación de lo posible en medio de una lucha por los significados y una manera de rezurcir los peligros de la "historia única".

Colaboran en este volumen Mónica Inés Cejas, María Teresa Garzón Martínez, Luis Gilberto Martínez Tello, Alethia Montalvo González, Susana Navarrete López, Elsa Pastor Cordero, Kenia Salas, Iliana Váquez Díaz y Merarit Viera Alcazar.

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades
ITACA
ISBN: 978-607-28-1820-0