

00482



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**CONFRONTACIÓN,
RESISTENCIA Y FUGA
EN LAS RELACIONES
DE PODER**

**Poderes masculinos y femeninos
en el ámbito familiar urbano**

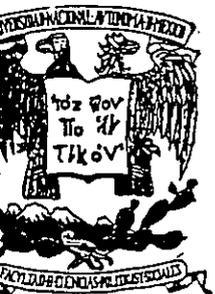
México,
una reconstrucción
según historias
de vida

T E S I S
PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

DOCTORA EN CIENCIAS POLÍTICAS

P R E S E N T A:
MAESTRA PILAR CALVEIRO GARRIDO

DIRECTORA
DRA. NORA RABOTNIKOF MASKIVKER



MÉXICO, D.F.

2001.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



A mi madre,
Carmen Garrido,
fiel transmisora de
antiguas resistencias.



A mis alumnos
–ciertamente más iluminados que carentes de luz–
interlocutores “obligados” y voluntarios, que acompañaron
este largo proceso de reflexión con probada paciencia en la escucha,
con creatividad en el diálogo,
con inteligencia en sus observaciones.



Agradezco especialmente a
Tere Lanzagorta, Jorge Calvo, Virgilio y Adriana,
estudiantes de sociología, quienes realizaron las entrevistas
de la fase exploratoria con sensibilidad y entusiasmo.



También agradezco, de manera muy particular, a
Rebeca Madrigal, Dulce María Zorrilla y Sandra Cañas
por su generosa e inteligente colaboración tanto en la realización
de las entrevistas como en el trabajo de interpretación de las mismas.
Sin ellas el resultado hubiera sido más pobre
y el trabajo más aburrido.
Gracias.



Índice

Presentación	9
Introducción	13
PARTE UNO	
Capítulo I	
Poder, violencia y confrontación	31
Familia y poder	34
La estrecha relación entre poder y violencia	39
La confrontación como estrategia	45
Violencias familiares en México	48
¿Y qué pasó con el amor?	57
Poder, violencia y confrontación en las historias de vida	59
Capítulo II	
Las formas de la resistencia	79
Tiempo y espera	79
Memoria y futuro	92
La voz del silencio	101
Tiempo, memoria y silencio en las historias de vida	107
Capítulo III	
Fuga y fuera de lugar	131
Dominio, sumisión, rebeldía y resistencia	133
La religión como “fuera de lugar”	136
La cuestión religiosa en México	140
La religión en las historias de vida	163

PARTE DOS	
Las historias de vida	187
Historias de vida de Lupe y Paco Autoritarismo y violencia	189
Historias de vida de Tina y Juan Resistencia y movimiento	231
Historias de vida de Marta y Alberto Confrontación	269
Historia de vida de Azucena Violencia masiva y fuga	303
Conclusiones	321
Bibliografía	335

Presentación

El objetivo principal de este trabajo es profundizar en las características y los modos que adopta la resistencia, en el marco de las relaciones de poder. Para ello, se tomó a la familia como lugar de observación que, por sus dimensiones y accesibilidad, permitiría entender, de manera focalizada, las estrategias y los mecanismos de la resistencia en un espacio privado e indudablemente atravesado y constituido por relaciones sociales de poder. A ello se debe que la reflexión sobre las distintas figuras de la resistencia que aquí se consideran —la violencia, el tiempo, la memoria, la apelación al Infinito— se inicie desde una perspectiva más amplia que la presentación de estos fenómenos en el espacio estrictamente familiar.

El trabajo no se propone realizar afirmaciones cerradas, de validez general, ni pretende, de ninguna manera, que los procesos observados en el espacio familiar puedan extrapolarse de manera mecánica a las distintas prácticas sociales y políticas, ni a la inversa, que de éstas se puedan deducir comportamientos generales de las familias. Sin embargo, sustenta la idea de que familia y sociedad son ámbitos profundamente interconectados, que “resuenan” en frecuencias afines y en los que se juegan relaciones de poder que traspasan las fronteras, interpenetrando los espacios tanto públicos como privados. En consecuencia, las estrategias, mecánicas y procedimientos del poder y la resistencia que se emplean dentro de la familia pueden sugerir, echar luz e incluso explicar algunos de estos mismos intercambios en ámbitos más amplios de la sociedad.

El interés por la resistencia proviene de trabajos anteriores, en los que se observó que, aun en las situaciones extremas en que los sujetos sociales están sometidos a poderes totales, son capaces de desarrollar distintas estrategias, más o menos articuladas, para oponerse al poder que se ejerce sobre ellos, y de alcanzar con ellas un éxito considerable. Es decir, logran sustraerse relativamente, transgredir de distintas maneras y “pervertir” el orden al que están sujetos. Lo hacen de manera subterránea y, por lo mismo, poco visible, de manera que lo que parecen conductas de sumisión enmascaran, en muchos casos, prácticas resistentes.

Al colocar el foco en la familia, se ha querido observar, con el mayor detalle posible, cómo procede esta resistencia, a qué estrategias recurre, cómo se encubre y qué grado de eficiencia relativa puede alcanzar. En otros términos, cómo actúan los débiles —en este espacio particular— para sobrevivir, ampliar su influencia y establecer relaciones de poder menos asimétricas. Así pues, se intenta concentrar la atención en un lugar circunscrito, mirar con lente de aumento lo que, por su propia índole, se oculta, trata de sustraerse a la observación y, por lo mismo, se nos “escapa” más fácilmente en los grandes escenarios.

El trabajo consta de dos partes. En la parte 1 se analizan, a lo largo de tres capítulos, las formas de la confrontación, la resistencia y la fuga, desde una reflexión teórica que se apoya en el material testimonial del conjunto de las historias de vida.

En el primer capítulo de la parte 1, se analiza la confrontación, esto es, la resistencia violenta, que es tal vez la forma más explorada de oposición en las relaciones de poder. Sin embargo, aquí no se estudia la confrontación que da origen a un cambio radical, a un nuevo orden que rompe con las formas de dominación previas, sino aquellas confrontaciones que, manteniéndose dentro de la relación asimétrica, sin embargo suponen una reorganización de la misma, una atenuación del dominio.

En el segundo capítulo se abordan el tiempo, la memoria y el silencio como recursos privilegiados de la resistencia. La apuesta al largo plazo, el mantenimiento de una memoria viva y la “retirada” de la palabra, del sentimiento, del cuerpo, son algunas de las estrategias de los que resisten. Tiempo, memoria y silencio conllevan una apuesta al largo plazo, que evade la confrontación imposible en relaciones muy asimétricas. Por lo mismo, pueden aparecer como sumisión y confundirse con ella, aunque son parte sustantiva de las estrategias resistentes.

Por último, en el tercer capítulo de la parte 1, se analiza lo que se ha llamado la fuga, escape o fuera de lugar, en una de sus expresiones –la salida hacia lo Infinito, lo místico-religioso– como una estrategia posible en circunstancias en que la asimetría impide la confrontación y restringe incluso las otras formas de la resistencia. Contra la idea de que toda “fuga” abona las relaciones de poder vigentes porque no las confronta, se explora en el potencial resistente de la decisión de colocarse “fuera del lugar del poder”.

En la parte dos, se presenta el análisis de las historias de vida más significativas, para observar cada una de ellas como conjunto particular, con articulaciones propias y únicas entre las figuras de la confrontación, la resistencia y la fuga. Las formas de la resistencia, trabajadas en la parte 1, aparecerán ahora en una red y unas configuraciones de poder específicas. Se presentan aquí historias individuales que ejemplifican, de manera particularmente marcada alguna de las figuras trabajadas en la primera parte.

En el primer caso, se presentan las historias individuales de los miembros de una pareja, cuyas relaciones de poder están fuertemente marcadas por la violencia y el autoritarismo.

A continuación se analizan las historias de vida individuales de una pareja que recurre a distintas prácticas de resistencia –así como de confrontación y fuga–, generando escenarios familiares dinámicos y de gran movilidad.

En el tercer caso se toman las historias de dos personas que no constituyen una pareja, pero que ejemplifican con bastante claridad, cada uno en su

caso, la posible eficacia de las prácticas confrontativas.

Por último, se analiza la historia de vida de una mujer, sujeta a condiciones de violencia masiva desde su infancia, y sus estrategias de fuga a través de lo religioso.

Tanto de la primera parte como de la segunda, se desprende que la confrontación, la resistencia y la fuga, bajo sus más diversas modalidades, se combinan y articulan de maneras diferentes y cambiantes, logrando restringir el poder instituido y abriendo nuevos y más amplios espacios para los débiles y los excluidos.

Introducción

En este trabajo se aborda el problema de la resistencia en las relaciones de poder; las relaciones entre hombres y mujeres dentro de la familia constituyen el caso concreto de observación, pero el foco se colocará siempre en las modalidades del poder y la resistencia, con el objeto de describirlos y explicarlos de la manera más detallada posible.

No obstante, para emprender esta tarea es necesario partir de ciertas reflexiones en torno a nuestro lugar de observación, la familia, para comprender cuáles son las funciones asignadas a hombres y mujeres en su seno y cómo se organizan las relaciones de poder entre unos y otras.

Es un hecho que, en nuestra sociedad, las relaciones sociales entre hombres y mujeres son asimétricas, en beneficio de los primeros. Uno de los elementos que ha sustentado teórica y prácticamente esta desigualdad ha sido la división del trabajo por sexos, según la cual, los hombres se dedicaron principalmente a las tareas de producción externas a la familia, mientras las mujeres quedaron “encerradas” sobre todo en el ámbito doméstico. Tal división del trabajo habría dado lugar a la “especialización” de unos en la producción económica y de otras en la reproducción sexual.

Esta distinción, que realizó Engels en *El origen de la propiedad privada, la familia y el Estado*, fue discutida posteriormente bajo la argumentación de que ambos ámbitos, el económico y el familiar constituyen, a un mismo tiempo, lugares de producción y de reproducción (Rubin, 1986). Ciertamente, la familia reúne ambas dimensiones y la mujer desempeña también funciones productivas aunque socialmente se le reconozca casi exclusivamente su participación en la reproducción biológica. Los papeles de madre y esposa han sido y aún son los lugares que se le asignan prioritariamente, desde una estructura de poder de corte patriarcal. En consecuencia, se podría presuponer que las mujeres que permanecen en este ámbito adjudicado socialmente, entre otras cosas, como forma de mantener la subordinación femenina, sencillamente se someten al control masculino aceptando una posición de sumisión. Ésta es una suposición que intentaremos cuestionar a lo largo de la investigación.

Para discutir la *relación hombre-mujer* como una relación de ejercicio de poderes, se considerará la aportación realizada al respecto por los estudios de género, en particular la noción de *sistema sexo-género*, tal como lo propuso Gayle Rubin (Rubin, 1986), que fue profundizada *a posteriori* por otros trabajos (Lagarde, 1996; Lamas, 1986; Ramos Escandón, 1991). Desde esta perspectiva, la noción de género, a diferencia de la de sexo, señala la construcción social y cultural de lo femenino y lo masculino, la simbolización de la diferencia sexual.

Desde Simone de Beauvoir en adelante, el feminismo había observado con agu-

deza que las identidades femenina y masculina se construyen por un complejo proceso individual y social, que no es ajeno a la elección de los sujetos pero tampoco está libre de coacción. Lo femenino y lo masculino van más allá de lo biológico, aunque lo incluyen; se construyen simbólicamente como referentes sociales y culturales.

En efecto, cuando en *El segundo sexo*, Beauvoir decía que no se es mujer sino que se llega a serlo, aludía a la diferencia que existe entre el sexo como elemento biológico y el género como constructo social y cultural, como lugar de llegada.

El debate feminista retomó y desarrolló esta perspectiva, para desplazar la explicación biológica como causa de la opresión de las mujeres y ubicarla, en cambio, en el orden de lo social y lo cultural. Se refutó así, al mismo tiempo, toda posible “fatalidad” en los roles sociales de la mujer. Lo biológico no desaparecía sino que se enlazaba con lo social, lo cultural, lo psicológico; lo biológico mismo resultaba atravesado por lo cultural.

Este punto de vista niega toda posible esencialidad de lo femenino. “Lo que llamamos una esencia... es una opción cultural reforzada que se ha disfrazado de verdad natural.” (Butler, 1996: 308).

En particular, el llamado feminismo de la diferencia —por aparente oposición al feminismo de la igualdad, de una matriz más moderna que reivindica los parámetros de humanidad y universalidad como “igualadores” de hombres y mujeres— hace énfasis en la imposibilidad de establecer lo femenino como un valor fijo. Resalta en cambio la diferencia entre las mujeres, antes que la construcción de la categoría mujer; la diferencia biológica y de género entre hombres y mujeres; la diferencia de las identidades masculina y femenina en los códigos de representación simbólica. Como bien señala Schmukler: “Determinadas experiencias se distribuyen de manera desigual entre los sexos” (Schmukler, 1997: 34).

Con respecto a estas perspectivas, Derrida hace una apreciación valorativa con la que muchos hoy estarían de acuerdo: “Si optamos por el feminismo igualitario, de la ilustración... si nos atenemos a él, reproduciremos una cultura que tiende a borrar las diferencias, a regular simplemente el progreso de la condición de las mujeres sobre el progreso de la condición de los hombres. Permaneceremos así en la superficie de las condiciones profesionales, sociales y políticas desembocando en una especie de interiorización del modelo masculino. Pero si nos limitamos a un feminismo de la diferencia nos arriesgamos también a reproducir una jerarquía, a hacer caso omiso de las formas de lucha política, sindical, profesional, so pretexto de que la mujer en la medida en que es diferente y para afirmar su diferencia sexual, no tiene por qué rivalizar con los hombres en todos estos planos” (Derrida: 1991).

Así pues, ambas miradas, cada una con sus posibilidades y limitaciones, resultan igualmente necesarias.

En las últimas décadas, frente a la crisis de los paradigmas totalizantes en torno al sujeto, la razón, la ciencia, se presta atención a las identidades y prácticas periféricas, fragmentarias, heterogéneas y transdisciplinares. El ámbito de análisis de género no es ajeno a estas tendencias.

La negación de una esencialidad femenina, por ejemplo, remite al entrelazamiento de la identidad de género con el de otras adscripciones sociales, étnicas, regionales. Es precisamente en este espacio donde unas identidades periféricas y fragmentarias se conectan con otras, potenciándose y superponiéndose entre sí.

Esto es especialmente cierto en un país como México, donde lo económico, lo social, lo cultural corresponden a sucesivas hibridaciones o mestizajes –los grupos indígenas entre sí, lo indígena con lo español, lo mestizo con lo indígena, lo negro con lo indígena, lo mestizo con lo europeo, y así sucesivamente. Modos de producción, grupos sociales, formas de práctica política se conforman por la superposición de identidades diversas, de distintos patrones civilizatorios e históricos. Lo híbrido, los mestizajes múltiples, han sido propios de la realidad mexicana, y hoy, en el ojo de la globalización, esta característica se acentúa.

Semejante proliferación de prácticas y representaciones, que no es nueva pero que recién ahora se puede re-conocer sin la compulsión de unificarlas, puede llevar a una especie de “relativismo escéptico”. Es decir, la graciosa aceptación de lo diverso, su aislamiento en esferas autónomas, sin cuestionar la asimetría que existe entre ellas, conlleva una suerte de indiferencia, donde todo resulta “explicado” por la diversidad. Ésta es una forma de abordar la crisis de las categorías unificadoras, totalizantes y céntricas, como una nueva modalidad de lo autoritario.

Desde una postura diferente, la posibilidad de interconexión de las identidades particulares –que tan bien describe García Canclini (1990)– puede implicar un descentramiento no autoritario, el reconocimiento de la alteridad y la reconexión, no homogeneizada, de particularidades y prácticas móviles y periféricas, una de las cuales sería la identidad de género.

A su vez, “cada sujeto es atravesado por una multiplicidad conflictiva de pulsiones de identidad y lógicas de poder”, afirma Nelly Richard (1993), colocando el acento en un espacio primordial de las relaciones entre hombres y mujeres: el poder.

Las identidades masculina y femenina se construyen socioculturalmente como complementarias, excluyentes y desiguales. Son complementarias porque las funciones de cada una requieren imperiosamente de su otra “mitad”; excluyentes porque los atributos asignados en cada caso no son deseables en el otro, y desiguales porque las características masculinas se colocan en una posición de superioridad y predominancia con respecto a las femeninas. Esto hace que lo femenino y lo masculino se construyan uno en relación con lo otro, de manera inseparable. Analizar las

relaciones de poder entre hombres y mujeres, como identidades de género construidas socialmente, implica observar precisamente cómo se articulan e interactúan uno frente al otro, el hombre frente a la mujer o en relación con ella, y viceversa.

Si bien ambas identidades se reformulan de manera constante, lo hacen bajo un parámetro que reproduce la desigualdad entre hombres y mujeres, que se enlaza y articula con otras relaciones sociales de poder. Para que la diferencia sexual desemboque en desigualdad social entre hombres y mujeres, debe mediar un ejercicio de poder sobre estas últimas, con todos sus componentes: coerción y consenso; imposición e internalización; norma, castigo y normalización.

Los estudios de género han trabajado de manera abundante la relación entre género y poder, pero en ellos se suele enfatizar una perspectiva “lineal” y descendente del poder que, hasta cierto punto, simplifica el problema.

Desde la crítica al orden patriarcal, que remite al modelo weberiano de legitimidad, dicho orden, en tanto parte de un poder tradicional, impondría vínculos de sumisión personal, virtualmente premodernos. En consecuencia, desde esta perspectiva, la modernización de las relaciones de género llevaría a establecer una mayor simetría, lo que quedaría en entredicho al observar las sociedades consideradas modernas.

Desde otra perspectiva, ligada con la visión marxista, para explicar el poder masculino se recurre al concepto de hegemonía, de matriz gramsciana. La utilidad de la noción de hegemonía reside en que presupone la dominación junto al consenso. En otros términos, para Gramsci el poder es siempre, e inseparablemente, coerción más consenso. Es decir que todo poder hegemónico conlleva ciertos niveles de aceptación y legitimación por parte de quien resulta sometido a él. Esta afirmación es importantísima para comprender las relaciones entre hombres y mujeres —cabe señalar que en la noción de poder patriarcal también está implícita la aceptación del mismo por vía de su legitimación. Asimismo, es igualmente importante la idea de Gramsci de que la hegemonía está siempre en disputa, en un escenario que no reconoce espacios ganados o perdidos definitivamente. Este presupuesto nos remite a actores móviles y en pugna, de gran utilidad para la comprensión del problema que se analiza en este trabajo.

No obstante la utilidad del concepto de hegemonía y de la perspectiva gramsciana, para analizar relaciones híbridas y entrecruzadas, como las que se han descrito, esta perspectiva presenta una limitación importante. En la medida en que Gramsci reconoce las multiplicidades pero las organiza en bloques, finalmente dos, que se enfrentan y disputan, refuerza una lógica binaria, que tiende a reducir las proliferaciones a dos alternativas opuestas. No permite, por ejemplo, reconocer la existencia de posiciones sociales, políticas, familiares intermedias dentro de un *continuum*, al que se

refieren algunos investigadores (Lamas, 1996) o bien ambi o polivalentes.

Asimismo se rechazan las nociones de hegemonía y contrahegemonía, como lugares estables, asignando el poder al hombre, frente a un lugar del no poder que sería el de la mujer –a mi juicio, en abierta contradicción con la concepción de hegemonía presente en los textos gramscianos. Desde esta misma perspectiva, se enfatiza en el aspecto abierto, frontal, de las contradicciones y desaparece, o pierde importancia, la resistencia subterránea y lateral. Por lo mismo, se desconoce cómo los débiles constituyen espacios propios de resistencia –como puede serlo la familia para la mujer– y la posibilidad de estructurarlos como auténticos ámbitos de poder, y sólo se resalta la lucha por ocupar los del oponente, como única forma de cuestionamiento y reformulación de las relaciones de poder.

Por el contrario, en el presente análisis, se intenta señalar que no hay en la familia –y seguramente tampoco en la sociedad– una gran confrontación según la cual se alinean los actores, sino redes de relaciones de poder en las que un mismo sujeto juega de maneras diversas. Por ejemplo –en el marco de relaciones sociales de género desventajosas– la mujer puede ocupar a la vez, una posición subordinada en relación con su pareja y una posición de poder en relación con los hijos, las nueras y otras mujeres del mismo núcleo. Estas distintas posiciones en las relaciones de poder no se pueden remitir a una confrontación última –sea ésta la que existe entre hombres y mujeres, entre padres e hijos o cualquier otra– que pudiera funcionar como clave explicativa final. Así, el mismo actor puede funcionar como sujeto de poder y como sujeto resistente según la relación a que se refiera.

Para señalar este hecho, es decir: 1) que no hay unos que “tienen” poder y otros que carecen del mismo, que no hay dos campos, sino numerosos lugares intercambiables y móviles y 2) que es necesario analizar la diferencia sustantiva entre estos lugares en *cada* relación –ya sea de ejercicio del poder o de subordinación al mismo–, se ha recurrido a las expresiones de rol subordinado, posición subordinada, posición de dominio, lugar del poder. Se intenta indicar así que no se trata de dos campos estables sino de una multiplicidad de asimetrías que se articulan, en cada una de las cuales se puede ocupar una u otra posición, desempeñando *simultáneamente* y dentro del mismo núcleo familiar funciones de dominio y de subordinación. Este hecho no es secundario: el mismo sujeto puede actuar de maneras diferentes y recurrir a estrategias de dominio o de resistencia, según ocupe la posición de ejercicio del poder o la de sumisión, en cada relación que entabla.

Así, al hablar de poder o de resistencia, se presuponen *acciones y relaciones de poder* o de resistencia *simultáneas* en distintas interacciones. E incluso, si se considera a la resistencia como un mecanismo que se utiliza desde la posición subordinada pero que tiende a ir configurando un poder con cierta autonomía, aun en una rela-

ción pueden coexistir acciones de poder y de resistencia. Se forman así redes y cadenas tanto de poder como de resistencia; cada sujeto puede participar a la vez en más de una, como se ejemplifica en el capítulo 1.

Por lo tanto, cuando se habla del lugar del poder o el lugar de la resistencia se debe entender estas expresiones como un recurso para aislar, con fines analíticos, estas dos posiciones como lugares no estables y dentro de *una relación determinada* – la de la pareja, la de padres e hijos, entre las mujeres de una familia con respecto a las de otra, la de los hermanos mayores con los menores, etcétera– que se articulará, a su vez, con otras.

Esta perspectiva se inscribe en las líneas de reflexión de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Michel Crozier, Pierre Bourdieu, entre otros, según las cuales el poder no se entiende como una posesión ni se encuentra en un lugar o centro determinado sino que circula de manera desigual, constituyéndose en focos de concentración del mismo y otras zonas de mucha menor densidad. Se constituyen así relaciones asimétricas, que implican dos dimensiones: una negativa y otra positiva; una represiva y otra generadora. La primera se refiere a la capacidad de negar, prohibir, castigar. La segunda es del orden de la creación, y de ella se deriva la posibilidad de producir discurso, “verdad” y deseo. El poder se presenta tanto en una como en otra y, simultáneamente, en su cara visible y en la que podríamos llamar su “cara oculta” o lo que esconde. De hecho, sus manifestaciones subterráneas pueden ser aún más significativas que las visibles.

Sin embargo, en cualquier relación de poder que se plantee, es imposible encontrar un lugar de acumulación infinita de potencia o bien una región que carezca de toda carga, es decir una región de densidad cero. Por lo mismo, a los efectos de nuestro estudio, la relación del hombre frente a la mujer no se puede entender como un vínculo de poder-no poder, sino como una serie de relaciones de uno frente al otro, que generan concentraciones diferentes de poder, no sólo por su intensidad sino incluso por su misma índole y las formas de ejercicio de cada uno.

En síntesis, el poder no se despliega sin oposiciones. Por el contrario, se crea una compleja red de poderes circulantes, en donde se potencian unos con otros, pero también se fragmentan y desarticulan por efecto de múltiples confrontaciones, resistencias y escapes que lo obligan a modificar su curso. Las relaciones de poder encuentran, invariablemente, formas de resistencia que se les oponen. El despliegue de estas fuerzas de sentido sólo a veces inverso, pero siempre diferente, excede la noción de contrapoder. Supone una serie de enfrentamientos múltiples que, como vectores, tienen sentidos diferentes, los cuales inciden unos sobre los otros tomando trayectorias no necesariamente opuestas y muchas veces “erráticas”. Esto resulta particularmente importante para comprender las redes de poder familiares y las

superposiciones de identidades de género, sociales, étnicas.

La índole del poder se encuentra tanto en aquello que muestra como en lo que oculta. Es decir, la “frontalidad” del poder es apenas una de sus facetas. Por lo tanto, en las relaciones de género es preciso indagar en aquello que no es evidente ni abierto, tanto para el caso del hombre como de la mujer. Uno y otro tendrían sus zonas de potencia, de incertidumbre y de impotencia, o lo que podríamos llamar los “puntos ciegos” de sus respectivos poderes, y en todos estos espacios muestran y esconden a la vez.

En principio, el poder del hombre aparece fundamentalmente en la apropiación de los espacios abiertos, pero es necesario ahondar en su parte escondida, retraída sobre lo “íntimo”, como la violencia intrafamiliar y sexual. Asimismo, el hecho de que el poder de la mujer resulte menos visible y ocurra en el marco de una subordinación social de género no implica, de ninguna manera, que no exista. De hecho, todo poder subordinado es principalmente subterráneo.

Frente a los poderes instituidos existen oposiciones abiertas, frontales –que aquí se designan como confrontación– pero también se dan, de manera constante, otras subterráneas y, no por ello, menos importantes. La confrontación obliga a un gran despliegue de energía cuya eficacia es, a veces, dudosa. Opera como desafío, como lucha abierta y tiende a la ocupación de espacios y prácticas vedados o en los que existe desigualdad de participación. Muchos análisis tienden a asimilar la resistencia a la confrontación e incluso a considerarla como su “forma superior”, más alta, idea que no se avala en este trabajo. En el caso de la relación entre hombres y mujeres, la confrontación se asocia con la lucha abierta por el control de los ámbitos públicos, históricamente masculinos, como el laboral-formal, el político, el científico, cuya importancia no se pretende cuestionar. Sin embargo, la confrontación puede tener efectos perversos, reproduciendo e incluso potenciando las relaciones de poder preexistentes, en unos casos, o bien permitiéndoles adaptarse e incorporar procedimientos nuevos pero no más equitativos.

Por su parte la resistencia, que ocurre desde la posición subordinada, se refiere a formas laterales o subterráneas de oposición. Se despliega sobre todo desde los espacios asignados como lugares de control –la familia para la mujer; el trabajo para el hombre, por ejemplo– haciendo de ellos ámbitos resistentes con respecto al poder del otro. Opera en procesos de largo plazo y suele ocurrir en las esferas de lo cotidiano y en los espacios sociales y privados. Se suele expresar “como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúa retroactivamente en la lejanía de los tiempos” (Benjamin: 179). Implica distintas prácticas, incluso simbólicas, y comprende miles de estrategias que se modifican constantemente y que se podrían sintetizar como formas de incrementar la incertidumbre de quien ejerce el

poder ampliando la capacidad de movimiento de quien ocupa la posición subordinada.

La resistencia actúa de manera lateral y, por lo mismo, se dirige hacia los lugares periféricos del poder para incidir desde allí en el centro. Su acción no supone una racionalidad explícita –lo cual no quiere decir que sea irracional. Se mueve «naturalmente» porque ésta es la condición de su subsistencia, sin que exista necesariamente la voluntad manifiesta ni la conciencia de socavar el poder instituido, presentes en la confrontación. Sin embargo, su solo movimiento y su supervivencia lo desgastan obligándolo a detectarla primero y a neutralizarla después.

La historia muestra que las mujeres han desarrollado de manera constante formas de poder propias y estrategias de resistencia, como fuerza –aunque subordinada– real que se opone y obliga a cambiar el recorrido de los vectores del poder masculino. No es una novedad, sino que ha ocurrido por generaciones y generaciones, con una potencia que no se exhibe sino que busca y encuentra los resquicios para protegerse en ellos y sobrevivir; tiene la fuerza del movimiento constante pero casi imperceptible, generalmente instalado en lo cotidiano, en lo doméstico. La “debilidad” que la hace imperceptible es la razón de su potencia porque, en primer lugar, es difícilmente detectable. A su vez, su invisibilidad es requisito para su supervivencia. “A los grupos que carecen de poder les interesa, mientras no recurren a una verdadera rebelión, conspirar para reforzar las apariencias hegemónicas” (Scott: 21). Por ejemplo, los poderes de un ama de casa no se muestran como resistentes pero, sobre todo, no se muestran de ninguna manera y, sin embargo, tienen una realidad indiscutible: sostendrá a viva voz la autoridad del marido, mientras la transgrede de diferentes maneras. Al hacerlo se enmascara; refuerza la apariencia de un poder indiscutido para disimular su propio juego. Es posible que la eficacia de lo resistente resida precisamente en una cierta invisibilidad que le permite rodear los focos de poder que no está en condiciones de enfrentar, disparar sobre ellos de manera indirecta.

La resistencia de las mujeres, que se analizará en estas páginas, realiza un recorrido imprevisible, capaz de encontrar y crear líneas de escape, fugas, vectores que le permiten, en lugar de sobrevivir y encontrar resquicios dentro de las relaciones de poder masculinas, abrir verdaderas fisuras y “salir” hacia un lugar otro, inaccesible o difícilmente atrapable por el hombre; mujeres solas, lesbianas, místicas, en algún sentido pueden representar estos escapes.

Toda confrontación, toda acción resistente y todo escape son objeto inmediato de mecanismos de *reatrapamiento* en las redes de poder, que se reconstituyen incesantemente. Cuando lo logran, se tiende a producir una refuncionalización de lo resistente, para mantener la dominación. Así, aquello que las cuestionaba las relaciones de poder vigentes puede pasar a sostenerlas. Por ejemplo, el trabajo remunerado de las

mujeres de la clase media, de ser una posibilidad de independencia económica que las liberaba de otras ataduras se convirtió, en algunos casos, en doble carga (laboral y doméstica) refuncionalizando las relaciones de dependencia y dominación sin debilitarlas.

Se podría decir, entonces, que los centros de poder y los centros de resistencia tejen y destejen simultáneamente, unos sobre los otros, intentando alternativamente el escape de la red y la reconstitución de la misma.

Así pues, confrontación, resistencia, escape y reatrapamiento son momentos inseparables en las relaciones de poder en general, y entre hombres y mujeres en particular.

En este trabajo se analizarán dichas prácticas y se observará la forma en que se valen de ellas hombres y mujeres para mantener o modificar la asimetría entre unos y otros en el espacio familiar. Por último, se mostrará cómo se articulan y entretajan, formando estrategias extrañas, delicadas y siempre cambiantes.

Metodología

Con el objeto de observar las relaciones de poder en la familia así como las formas que adoptan la confrontación, la resistencia y el escape se realizaron historias de vida de hombres y mujeres habitantes de la ciudad de México, que habían constituido una familia, es decir, que a lo largo de su vida convivieron con una pareja en la que procrearon hijos.

Para tener un universo relativamente homogéneo, en términos sociales, se seleccionó a personas del sector urbano popular. Este grupo social comprende, en particular, a pequeños comerciantes, trabajadores urbanos asalariados, artesanos, empleados de servicios personales, así como a una vasta gama de trabajadores informales, subocupados, o incluso desocupados, con un ingreso familiar inferior a cinco salarios mínimos (Béjar Navarro, 1988). El común denominador de todos ellos es la falta de seguridad social y económica, lo que los coloca en posición de desventaja económica, social y cultural. Uno de los rasgos de este grupo es el trabajo infantil, que se encontrará profusamente documentado en los relatos. Se trata de personas que habitan las colonias populares de la ciudad de México, algunas de las cuales fueron pueblos semirurales hasta hace pocas décadas. Por esta razón, así como por el hecho de que en este grupo hay una alta proporción de migrantes o hijos de migrantes, a pesar de ser población urbana, conserva ciertos rasgos rurales que se superponen con otros, propios de una población urbana. (Lomnitz, 1975).

Las familias del sector urbano popular son extensas. “En el principio de su vida matrimonial suelen participar en una unidad doméstica extensa de techo común; al

correr el tiempo, terminan consolidándose en una unidad doméstica de tipo compuesto, pasando por etapas temporales de tipo nuclear” (Lomnitz: 110). En ellas, la mujer tiene un papel decisivo. “En la barriada la mujer tiende a desarrollar una personalidad fuerte (capaz de soportar sufrimiento) y a menudo se convierte en el pilar de su familia y de su mundo social” (Lomnitz: 101).

Se seleccionó este grupo, por distintas razones. En primer lugar, es muy representativo numéricamente ya que, según la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica de 1997, realizada por INEGI, constituye más de 60% de la población total de la Ciudad de México. Además reúne ciertas características particularmente interesantes para nuestro objeto de estudio. Por una parte, dada la condición de marginación relativa de este sector, permite observar cómo se superponen las relaciones de poder sociales con las de género. Por otra parte, las mujeres de los sectores urbanos populares se han visto obligadas, desde hace muchísimos años, a participar en numerosas actividades productivas dentro y fuera del hogar, no obstante percibirse y actuar fundamentalmente como amas de casa; asimismo, muchas de ellas están en contacto con organizaciones sociales y políticas, que se orientan principalmente a este sector. De manera que, simultáneamente con las funciones tradicionales de madres y esposas, desarrollan relaciones sociales y laborales más o menos informales, que las vinculan con otras prácticas y amplían su marco de referencia para plantear, y eventualmente modificar, las relaciones de poder en el espacio familiar. Todo esto permite observar con mayor claridad la superposición de las funciones productivas y reproductivas, así como los modos de resistencia que aquí nos ocupan.

Dado que las relaciones de poder entre hombres y mujeres se transforman a lo largo del ciclo vital, y se redefinen en la juventud, en la madurez y en la ancianidad, se entrevistó a personas de la tercera edad, con más de 60 años, para observar cómo percibían las fluctuaciones de las relaciones de poder a lo largo de las distintas etapas de sus vidas.

Después de la revisión bibliográfica que permitió la construcción del problema de investigación, se procedió a una fase exploratoria, que consistió en la elaboración de cuatro historias de vida, de dos hombres y dos mujeres que no eran parejas entre sí. Los entrevistadores fueron personas del mismo sexo que los entrevistados, es decir que los hombres fueron entrevistados por varones, y las señoras por mujeres.

Del análisis de estas cuatro historias se desprendieron las variables a través de las cuales se trabajaron con posterioridad el poder, la resistencia y el escape o fuga. Así se estableció la necesidad de abordar la confrontación como figura específica, que inicialmente no se había considerado como parte de este estudio. No obstante, la importancia de esta cuestión en los testimonios nos llevó a incorporarla como fenómeno significativo dentro de las relaciones de poder. También de estas primeras his-

torias se desprendieron las líneas referentes al tiempo, el silencio y la religión, como formas de la resistencia y el escape.

Una vez concluido el análisis de esta primera fase, se regresó a la construcción teórica de las variables que habían señalado las primeras historias. En paralelo se realizaron otras dos historias de vida de mujeres, en las que se reiteraron las dimensiones observadas en la fase anterior. También en ellas aparecía con gran fuerza la violencia y se señalaba la potencialidad resistente del silencio y el uso del tiempo.

Hasta ese momento se habían realizado historias de vida independientes que no permitían observar, de manera comparativa, algunas cuestiones como la distinta valoración del tiempo según la posición que se ocupa en las relaciones de poder, las circunstancias que se acentúan, se olvidan o se callan, etcétera. Con este objeto se emprendió la última fase del trabajo de campo que consistió en la realización de otras cuatro historias de vida, ahora de dos matrimonios. La historia de cada uno de los miembros de la pareja se trabajó de manera separada y con absoluta confidencialidad, por lo que se utilizó a un entrevistador diferente para cada uno, de manera que ambos cónyuges sabían que el otro estaba haciendo su propio relato pero no tuvieron acceso al mismo. Es importante señalar que la idea de contar con la versión de los dos miembros de la pareja no pretendía, de manera alguna, establecer un principio de “verdad”, del todo imposible. Lo que se intentó, por el contrario, fue observar las coincidencias y discrepancias, y el sentido de las mismas, para entender algunos fenómenos de tipo comparativo, y precisamente porque las relaciones de poder se juegan en relación con otro, frente a otro. De esta fase surgió el tema de la memoria, que había estado presente en todos los relatos pero no se había incorporado hasta entonces como una dimensión separada.

Las entrevistas para la realización de las historias de vida tuvieron duración variable y se efectuaron también distinta cantidad de sesiones en cada caso. En promedio se podría decir que cada historia consta de cuatro a cinco entrevistas de entre 90 y 120 minutos cada una.

Ese material se desgrabó y se procedió a su interpretación para armar el texto final que aquí se presenta. En el mismo, se alteran ciertos datos –irrelevantes para nuestro análisis, con el fin de proteger la identidad de los testimoniantes. Las referencias que aparecen junto a las citas de los testimonios remiten, precisamente, al texto de las desgrabaciones. Las historias de vida, que sumaron diez –seis mujeres y cuatro hombres– se citan según el siguiente código: Alberto (Al), Azucena (A), Cristina (C), José (J), Juan (Ju), Lupe (L), Marta (Ma), Paco (P), Socorro (S), Tina (T).

En la presentación escrita del trabajo se optó por cruzar simultáneamente el material de dos maneras diferentes. En la parte 1 se ofrece la organización temática del mismo, aportando fragmentos de las distintas historias para ilustrar los modos de

ejercicio del poder, la resistencia y el escape. En la parte 2, la reflexión se focaliza en cada una de las historias de vida seleccionadas, para observar cómo las relaciones de poder y resistencia se conjugan en la vida particular de un sujeto específico. El análisis de estas historias de vida se estructuró según los ejes que presentaron los testimonios, por lo que la organización de unas y otras difiere entre sí. Se procedió de esta manera para intentar una organización del material y no un “descuartizamiento” del mismo según dimensiones fijas. Dada la doble organización del relato biográfico –en la parte 1 y en la parte 2–, las referencias cobran un sentido dentro de una historia particular, pero se conectan, a su vez, con una reflexión más general en la articulación con las otras historias.



Hechas las precisiones acerca de cómo se procedió, cabe realizar una breve reflexión acerca de la validez de la metodología utilizada.

La metodología cuantitativa, muy usual en las Ciencias Sociales, procede de las Ciencias Naturales y se preocupa por establecer definiciones operativas, por la objetividad de la investigación, por la búsqueda de generalizaciones y de relaciones de causalidad, muchas veces mediante la aplicación de encuestas y cuestionarios con preguntas cerradas para su análisis estadístico. En este sentido, el establecimiento de muestras representativas es fundamental.

En cambio, la metodología cualitativa parte de que el actor, aunque en otro código, conoce el objeto de estudio más que el investigador mismo y por eso se recurre a él. La atención que se le presta tiene que ver con ese saber y también con el deseo de rescatar las voces acalladas. Así, en la entrevista de tipo cualitativo se buscan relatos a profundidad, detallados y diversos, sin intentar la estandarización de los mismos aunque sí tratando de encontrar, a través de ellos, ciertas dimensiones significativas comunes. En el trabajo de análisis, el investigador hace una labor de conexión de los saberes fragmentarios –del testimonio y de la academia– para tratar de penetrar en la dimensión social, en la que intersecan el punto de vista del actor y el del investigador.

El testimonio es un relato que “construye” los recuerdos en una memoria precisa. Los nombra, les asigna un orden, establece relaciones entre ellos y los “fija” como archivo, aunque de una manera que no es inamovible. Al estructurar, la memoria ocupa el lugar de recuerdos más o menos inconexos y dispersos, los selecciona, los conecta y construye una versión interpretativa a la que posteriormente se remite la memoria misma para evocar.

Tanto la vida individual como colectiva se construyen “como ficción en sentido amplio (no como ficción antónima de la verdad del relato supuestamente ‘verdadero’ de los historiadores, sino como narración, como guión que obedece a un cierto nú-

mero de reglas formales” (Augé: 41) estructurando la memoria y el olvido del individuo, en el marco de la memoria y el olvido del grupo y de la sociedad. Memoria individual y memoria social se entrecruzan, se interconstruyen como formas de articulación no idénticas sino articuladas.

La fidelidad de la memoria a través del testimonio es un ejercicio interpretativo y nunca literal. Además, hay una distancia, en último término irreductible, entre lo vivido, lo recordable y lo verbalizable. En toda memoria hay una irrecordabilidad y una *indecidibilidad* última que impiden “traducir” la vivencia al lenguaje. Esta indecidibilidad, presente en todo testimonio, se hace más obvia frente a experiencias de horror, de violencia masiva, de humillación, que son básicamente intransferibles, incomunicables y, finalmente, incomprensibles en sentido estricto.

Por todo lo mencionado hasta aquí –la interpretación, la memoria en el olvido, la distancia entre lo vivido y lo verbalizable– la verdad en la historia y la fidelidad del testimonio están en suspenso y reconocen una oscilación constante entre la confianza y la sospecha.

La entrevista a profundidad, basada en la fiabilidad siempre interpretativa del testimonio, y la estrecha relación que se entabla entre el investigador y el entrevistado permiten acceder a los actos, motivaciones y representaciones poco visibles en una primera aproximación, e incluso a los negados inicialmente. Si se considera que esta investigación parte de una concepción del poder según la cual, para entender sus características es tan importante observar lo que exhibe como lo que esconde, se comprenderá la importancia de utilizar una metodología que permita observar precisamente esa dimensión que se sustrae a la mirada directa. Asimismo, la relación que se entabla en la entrevista, y la cercanía de género –dado que se realizaron entre personas de un mismo sexo– permitieron cierta apertura al “discurso oculto”, del que habla Scott (2000), y al que ya se hizo referencia.

Por otra parte, la pertinencia de las metodologías cualitativas en este caso obedece a que los objetivos de esta investigación remiten a procesos difícilmente medibles, cuyo interés es más cualitativo que cuantitativo. De poco serviría medir el porcentaje de conductas resistentes en relación con las de sumisión, por ejemplo, mientras que observar cómo se combinan las resistencias, qué las hace posibles, cuál es su eficiencia, puede echar luz acerca de las transformaciones posibles y necesarias en las relaciones de poder familiares. En síntesis, las metodologías cualitativas parecen más adecuadas para este objeto de estudio, en el que no se excluyen elementos cuantitativos proporcionados por otras investigaciones. “Las evidencias y datos de índole cualitativa constituyen una rica fuente de información para avanzar en la comprensión de aspectos rara vez considerados en los análisis convencionales sobre los hogares. Dicha información permite, *junto con los datos cuantitativos agregados*, tener una

visión más acabada e integral de lo que pasa en el hogar” (Salles, 1997a: 92).

Otro aspecto importante en la selección de metodologías específicamente cualitativas, se refiere a la correlación que existe entre ellas y el marco epistemológico que se utiliza en el trabajo. Los estudios cuantitativos generan resultados de gran interés pero se vinculan más con problemas de investigación contruidos desde una perspectiva positivista, mientras que el énfasis en los actores, en sus saberes y en el sentido que ellos les asignan a sus acciones, no como simple objeto de la teoría sino en conexión con ella, es concordante con la visión fenomenológica y posestructuralista que se recoge a lo largo del análisis.

Ahora bien, si las metodologías cuantitativas validan sus resultados a partir de la representatividad de la muestra, en el caso de los estudios cualitativos, salta de inmediato la pregunta acerca de su validez. ¿Qué relevancia social pueden tener uno o varios relatos individuales?

En primer lugar, al decir de Benjamin, es posible hacer que “una determinada época salte del curso homogéneo de la historia; y *del mismo modo hacer saltar a una determinada vida de una época y a una obra determinada de la obra de una vida*. El alcance de (tal) procedimiento consiste en que la obra de una vida está conservada y suspendida *en la obra, en la obra de una vida la época y en la época el discurso completo de la historia*” (Benjamin: 190).

Así, en la elaboración de un relato de vida se conjugan lo social y lo individual, en la medida en que el investigador sea capaz de encontrar el discurso histórico y sociológico dentro mismo del relato biográfico. Pero además, como señala Daniel Bertaux (1993): “hay otra forma de practicar la sociología. Otra forma de hacer observaciones. Otra forma de analizarlas. Otra forma de escribir... Con base en el ejemplo de la aproximación por medio de la historia de vida me gustaría decirle a los investigadores “positivistas” que su preocupación por la representatividad de las muestras, por el análisis de datos, por la prueba puede ser alcanzada también con la aproximación cualitativa y que esta aproximación permite aún más: un acceso directo al ámbito de las relaciones sociales que constituyen, después de todo, la sustancia misma del conocimiento sociológico.”

Para Bertaux, y para otros investigadores cualitativistas, la representatividad se alcanza cuando, al conectarse el pensamiento teórico con la observación empírica se llega a lo que llama “punto de saturación”. Este punto estaría dado por el momento en que, “superado un cierto número de entrevistas, biográficas o no, el investigador o el equipo tiene la impresión de no aprender ya nada nuevo, al menos por lo que respecta al objeto sociológico de la investigación.”

Es difícil establecer en qué momento no se puede “aprender ya nada nuevo”. Sin embargo, llega un punto en que el material comienza a ser reiterativo en cuanto a las

dimensiones que se observan y reafirma los hallazgos que se consideran principales. Al llegar a este punto, lo “nuevo” que se abre son indicios para otras investigaciones o para ampliaciones posteriores de la misma, pero se puede comenzar a cerrar conclusiones siempre aproximativas y parciales. Cabe señalar que si toda generalización es incierta, las metodologías cualitativas no pretenden, de ninguna manera, arribar a conclusiones de ese tipo. Su riqueza reside en la profundidad, el detalle que permite establecer conexiones insospechadas —e invisibles para la cuantificación, manteniendo la complejidad de los fenómenos al observar la multiplicidad de relaciones que los estructuran. En lugar de proceder a simplificaciones sucesivas puede preservar la complejidad por lo acotado de la observación —sin prescindir de los hallazgos provenientes de estudios basados en la cuantificación y con pretensiones de validez más general. En esta mirada a mayor profundidad pero de menor amplitud de campo reside parte de su riqueza y también de sus limitaciones.

Es importante reconocer, por último, que la elección de esta metodología también tiene que ver con las preferencias personales de quien aborda esta investigación, en la convicción de que es importante “tratar al hombre ordinario no como un objeto de observación, de medición, sino como un informante, y por definición como un informante mejor informado que el investigador” (Bertaux, 1993: 18), lo cual no quiere decir que uno pueda sustituir al otro sino que la articulación de ambos saberes podría dar paso a una comprensión más profunda de los fenómenos.

PARTE
UNO

Capítulo I

Poder, violencia y confrontación

En la evolución que les lleva del ritual a las instituciones profanas, los hombres se alejan cada vez más de la violencia esencial, hasta el punto en que la pierden de vista, pero jamás rompen realmente con la violencia. Esta es la razón de que la violencia sea siempre capaz de un retorno a un tiempo revelador y catastrófico...

Hay que observar también, en nuestra época, el movimiento en sentido contrario que se inicia, un movimiento de exhumación, *una revelación de la violencia y de su juego.*" (Girard: 309, 321)

La relación entre *familia y sociedad* ha sido trabajada exhaustivamente por distintos autores y sin embargo no se la puede dar por obvia. Ya los pensadores antiguos, como Aristóteles, la consideraban una célula primera y constitutiva de la sociedad, una pequeña sociedad dentro de otra mayor a la que había dado origen, aunque diferenciaban y jerarquizaban, muy explícitamente, una con respecto a la otra.

Pero en la Modernidad, la *separación creciente* entre los espacios público y privado, llevó a enfatizar el carácter particular de la familia como ámbito de relaciones íntimas, de parentesco y convivencia, basadas principalmente en el amor y la solidaridad. Aún hoy, después de la fuerte embestida del Estado interventor en los espacios considerados clásicamente como privados, para muchos existe "la noción predominante de que la esfera privada comprende situaciones y acontecimientos domésticos fuera de los límites de la intervención legal", esto es, de la esfera propiamente pública (Stromquist: 128).

Vania de Salles señala este hecho como *uno de los numerosos mitos* que envuelven a la familia contemporánea, y que lleva a su glorificación como espacio privilegiado de satisfacción y realización personal, con "fronteras claramente demarcadas entre la familia y el resto de la sociedad, (cuando en realidad) está continuamente en el centro de la controversia pública y es foco privilegiado de la intervención del Estado y sus dependencias" (Salles, 1997a: 68).

En consecuencia, se puede afirmar que la familia, aunque "aparentemente fundada en un convenio emocional y amoroso (está sin embargo) estructuralmente integrada sobre *bases más sociales que individuales*" (Leñero Otero: 229).

Este hecho resulta particularmente claro cuando se observa cómo varían las características de la organización familiar, de las relaciones entre sus miembros y del

sentido que se les asigna a las mismas, *según la sociedad* e incluso el grupo social del que se trate.

En Latinoamérica, por ejemplo, la familia contemporánea ha sufrido una serie de *transformaciones originadas en las condiciones cambiantes de la sociedad*, que van desde las nuevas formas de organización de la vida económica y el incremento de la pobreza, hasta los sucesivos descubrimientos científicos y tecnológicos que abrieron la posibilidad de abordar de otra manera funciones básicas como la reproducción. La reducción paulatina del tamaño de la familia y la cantidad de hijos, la incorporación creciente de la mujer al trabajo remunerado fuera del hogar, el incremento de las separaciones matrimoniales y consecuentemente de los hogares monoparentales, la mayor liberalidad sexual antes y después del matrimonio son circunstancias directamente vinculadas con las transformaciones sociales, políticas y culturales de la región.

Así, la familia se constituye desde los parámetros socialmente imperantes, a la vez que es un factor de apoyo, sostén, reproducción y reconstitución de los mismos, conformando una *verdadera institución social* con profundos lazos de interacción con otras instituciones sociales, como la escuela y la iglesia.

Su *estrecha vinculación con la organización social e incluso política* ha sido explorada en diversos trabajos entre los que destacan las investigaciones de la Escuela de Frankfurt, en *La personalidad autoritaria*, y estudios posteriores de Max Horkheimer (1970), que vinculan la constitución de sujetos autoritarios con la existencia de relaciones familiares del mismo tipo –jerárquicas, excluyentes y violentas– como sustento y producto de la sociedad en los Estados totales. Horkheimer (1970: 184) llega incluso a decir que “los cambios económicos que destruyen la familia llevan consigo el peligro de totalitarismo... La familia moderna produce los sujetos ideales de la integración totalitaria”.

En estrecha consonancia con esa perspectiva se encuentran algunas afirmaciones muy frecuentes en la investigación contemporánea que señalan la *necesidad de democratizar* las relaciones privadas para el funcionamiento de sistemas políticos acordes. “Ciertos valores, como la democracia, se construyen en ámbitos diversos, que incluyen evidentemente, los de naturaleza íntima, entre ellos los familiares” (Salles, 1997a: 97). Asimismo, “la lucha por democratizar las relaciones sociales también significa estar atentos a los maltratos y las discriminaciones... en la casa familiar” (Schmikler, e.p.: 3).

El análisis de las relaciones familiares queda, por lo mismo, claramente vinculado con los fenómenos sociales y políticos más amplios, en los que se inserta, y para su comprensión es necesario “superar la frecuente dicotomía que aparece entre el estudio del horizonte microsociedad de la vida y problemas familiares frente al macrosociedad” (Leñero Otero: 20).

El análisis de la familia comprende ambos: por una parte, *el nivel macro* –esto es, las construcciones sociales de lo masculino y lo femenino como opuestos y complementarios, de las condiciones materna, paterna y filial desde posiciones de poder jerárquicas, de los roles que se asignan a cada uno dentro y fuera de la dinámica familiar, así como la funcionalidad social de tales construcciones–, por otra, *el nivel microsocia*l como interacción directa entre sujetos específicos que constituyen un núcleo familiar determinado, tal como se analizará en las historias de vida que se presentan más adelante.

Sin embargo, más que entender lo familiar como un fenómeno de “condensación de lo macrosocial en lo microsocia

l”, como lo propone el mismo Leñero –que supondría una suerte de reproducción directa de variables macro en el seno de la familia–, sería necesario *recaltar su especificidad*, y la forma particular en que se conjuga con los procesos más amplios del orden social y político.

Se puede reconocer “*un ligamen y a la vez una ruptura*” entre lo público y lo privado, entre lo familiar, lo social y lo político. En este sentido, se podría conceptualizar a la familia como un sistema autoorganizador, en términos de Edgar Morin (1994), que distinguiéndose del ambiente social y adquiriendo autonomía, a la vez se liga a él ampliando su apertura y sus intercambios con el mismo. Se conforma así una relación ambivalente, de autonomía y dependencia simultáneas.

Asimismo, cabría otra imagen del mismo Morin: la que refiere *al principio hologramático*, según la cual así como la parte está en el todo, el todo está en la parte, sin que uno reproduzca al otro. Es decir, la familia está en medio de la sociedad y como parte de ella, así como la sociedad misma puede encontrarse al mirar la familia, sin reducirse una a la otra. Se trata entonces de una relación estrecha, que sin embargo reconoce especificidades que exceden los simples juegos de espejos.

Por todo lo anterior, la familia no puede permanecer ajena a las *relaciones de poder* que circulan en la sociedad. Conforman, en su interior, una compleja red de vínculos diferenciados pero que guardan sintonía, posibilitan, reproducen y también transforman las relaciones de poder sociales y políticas.

“Entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos: son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. La familia, incluso hasta nuestros días, no es el simple reflejo, el prolongamiento del poder del Estado; no es la representante del Estado respecto a los niños, del mismo modo que el macho no es el representante del Estado para la mujer. Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien

específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía” (Foucault, 1992: 157).

Familia y poder

¿En qué sentido se puede hablar de relaciones de *poder* dentro de la familia? Desde una perspectiva estrictamente clásica, si solamente pensamos, en términos de Nicolás Maquiavelo, en las dimensiones del *amor* y *el temor* –consenso y coerción– como constitutivas del fenómeno del poder y en la coexistencia no contradictoria sino perfectamente inseparable de ambos términos, es posible afirmar que esta dinámica se reproduce en el espacio familiar. Es sorprendente la presencia conjunta y sistemática de ambos elementos tanto en las relaciones de pareja como en las que se establecen entre padres e hijos.

Pero desde un *enfoque más contemporáneo*, si el ejercicio de poder se entiende como el establecimiento de relaciones asimétricas, que implican un principio de autoridad con control y administración de recursos económicos y humanos, la estipulación de normas legitimadas por un discurso de verdad y la capacidad para penalizar su incumplimiento; si hablamos asimismo de penetración y constitución de los sujetos, de sus cuerpos, de su racionalidad e incluso, en parte de su deseo, es decir de normalización, es claro que la familia es un espacio en el que se juegan relaciones de poder.¹

A partir de la constitución de la familia moderna patriarcal se configuraron *dos grandes líneas de poder familiar*: una generacional, que va principalmente de padres a hijos, y otra de género, que se ejerce de hombres a mujeres.

Por una parte, en la relación *entre padres e hijos*, la pareja constituye un foco de poder familiar, del que participa la mujer, y que, en muchos casos, se extiende como poder general de los mayores sobre los menores. Esto les permite, sobre todo a los padres o a quienes desempeñan el papel de “mayores”, imponer un vínculo de obediencia, mediante el cual se aseguran, entre otras cosas, la apropiación de las personas y los tiempos de los hijos y “menores”, mientras se mantengan en dependencia de la familia.

Por otra parte, la relación *entre los miembros de la pareja*, implica el reconocimiento de la autoridad masculina como poder último y, en consecuencia, la aceptación de las normas que de ella emanan. Esto permite la apropiación del cuerpo y la sexualidad de la mujer, así como de parte de su tiempo, trabajo y libertad de movimiento por parte del núcleo familiar. La autoridad de género en muchos casos se prolonga a algunas otras relaciones dentro de la familia.

Ambas líneas, aunque persisten, reconocen *modificaciones* originadas en nuevos

procesos sociales que incorporan a niños, adolescentes y mujeres en actividades externas a la dinámica familiar incrementando su autonomía, y atenuando o bien modificando los principios de autoridad dentro de la familia.

No obstante, los mismos comprenden, por lo regular, la autoridad en torno a la apropiación y distribución de los recursos, la toma de decisiones, el establecimiento de diferentes normas con sus correspondientes mecanismos de vigilancia y castigo, entre los que sobresalen el encierro, la represión directa –que se sigue ejerciendo con lujo de violencia sobre hijos y mujeres– y diferentes formas de exclusión.

Como en el ámbito social, las relaciones de poder familiares, permiten, niegan, castigan y excluyen, conjugando en su seno un *derecho de soberanía* –la autoridad jerárquica del padre o de los padres– y *mecanismos disciplinarios*, “que son las dos caras constitutivas de los mecanismos generales de poder en nuestra sociedad” (Foucault, 1992: 152). Y lo harán según patrones no idénticos pero sí concordantes con los que circulan en la escuela, en la vida laboral o en la esfera política: formas y objetos de exclusión que se repiten como la expulsión de los locos; sumisiones funcionales que se alientan, como la aceptación de una autoridad indiscutida; rebeldías que se castigan, como la desobediencia concertada. No parece razonable afirmar que todo es política y, sin embargo, es cierto que todo es alcanzado, tocado, por la política, en tanto entramado principal de las relaciones de poder sociales.

Así pues, “la unidad familiar no es un conjunto indiferenciado de individuos que comparten condiciones de igualdad en actividades relativas al mantenimiento y reproducción de la unidad. Se trata más bien de un microcosmos anclado en pautas organizativas que se basan en relaciones de poder... generan no sólo consensos y acciones solidarias, sino también conflicto y lucha” (Salles, 1997a: 80).

Redes y cadenas de poder

Si bien las relaciones de poder se organizan básicamente en torno a los dos ejes ya mencionados –de padres a hijos y de hombres a mujeres– es importante señalar que, en su funcionamiento cotidiano, se conjugan y complican considerablemente.

El vínculo de poder *entre padres e hijos*, en particular, ha sido escasa e insuficientemente trabajado. A mi juicio, este hecho revela muy claramente la situación de profunda desprotección de los menores, entre otras cosas por su extraordinaria dificultad para hacerse visibles y audibles socialmente, lo que refuerza la asimetría. La expulsión de los hijos –que como caso extremo genera el fenómeno de los menores en situación de calle–, el control y disciplinamiento de niños y jóvenes para adecuarlos a las necesidades y aspiraciones familiares, así como la extensa gama de castigos físicos y apropiaciones diversas de tiempo y trabajo, son todas circunstancias que evi-

dencian el ejercicio de poder de padres a hijos –el más oculto, el menos reconocido y probablemente el más legitimado socialmente.

Por su parte, las relaciones asimétricas *entre los cónyuges* también se manifiestan de muchísimas maneras, entre las que sobresalen la distribución desigual de los recursos y de los tiempos, la distinta participación en la toma de decisiones clave para la vida familiar y el reconocimiento social diferenciado para las actividades de uno y otro. Una vez más, las desigualdades familiares, en este caso entre los miembros de la pareja, se generan en y sostienen a las desigualdades sociales de género, que se verifican en distintas prácticas e instituciones, una de las cuales es la familia.

Una vez reconocidas estas dos grandes directrices del poder familiar, sería falso suponer que las mujeres, en su condición de esposas, o los hijos en la relación filial guardan una posición de dominación absoluta. No hay unos que ejercen poder y otros que carecen de él, sino que se crean relaciones desiguales y cambiantes, con múltiples asociaciones y enfrentamientos, formando “*cadena*s” de poder.

Los dos grandes ejes organizadores ya mencionados dan lugar a una constelación de relaciones de fuerza y consentimiento cambiantes, que se transforman, refuerzan o debilitan entre sí, generando auténticas redes, de gran complejidad, en las que se *entrelazan y despliegan distintas estrategias*. Asimismo, se conforman *redes resistentes* que rompen, desarticulan o dificultan las redes de poder, de manera que los individuos no son su “blanco inerte” ni tampoco forman necesariamente parte de sus mecanismos. “Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones (como la familia) sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales” (Foucault, 1977: 117).

Esta red de relaciones comprende *distintas alianzas, de carácter inestable*: de las mujeres en contra de los hombres (alianzas entre suegras y nueras, entre madres e hijas); de los hombres en contra de las mujeres (alianzas entre padres y maridos); de las mujeres con el hombre de su familia, en contra de otra mujer (nuera o cuñada); de los hijos varones y mujeres con la madre; de los hijos varones con el padre o bien con la madre; de algunos hijos con un progenitor y otros con el otro, y muchísimas más.

Si se considera que en los países de América Latina se verifica una superposición de la estructura familiar tradicional consanguínea con los modelos de familia nuclear –que implicará la pertenencia a *familias ampliadas* por lo menos durante buena parte de la vida de las personas–, la situación se complejiza considerablemente. Las formas de alianza y conflicto se multiplican en la medida en que los núcleos familiares más numerosos congregan diferentes tipos y pautas de relación: conjugan ciertas dinámicas de la familia nuclear con otros principios de vinculación, propios de las unidades

familiares extensas. Se verifican así interdependencias complejas, controles muy cerrados, así como solidaridades básicas y clánicas para la supervivencia, en consonancia con formas de autonomía e individualización que dan lugar a redes de poder densas y muy imbricadas.

Asimismo, es interesante señalar cómo las alianzas y enfrentamientos permiten formar distintas *cadena de poder y resistencia*. En algunos casos, el padre ejerce su poder sobre la madre y los hijos de manera directa; en otros, ella actúa como intermediaria y representante del poder del padre. Pero la mujer también puede constituirse en barrera del poder masculino y foco de resistencia que se prolonga en los hijos; o bien ser un centro de poder autónomo del varón, que se ejerce sobre hijos varones y mujeres y que aquellos desplazan en la vida adulta sobre sus respectivas cónyuges, continuando una *cadena que se apoya alternativamente en hombres y mujeres*. En este sentido, no es raro el caso de hombres golpeadores que, sin embargo, mantienen una relación de gran respeto hacia la autoridad de una madre igualmente violenta. Por su parte, la madre violenta, fue muy probablemente sometida a distintas formas de agresión física, sexual, emocional.

El poder es una serpiente que se muerde la cola. Actúa a través de hombres y mujeres en cadenas de dominio y sumisión sucesivas, que se articulan. En consecuencia, en el caso de las familias extensas, hay cadenas que pueden iniciar, o más propiamente “aparecer” –en una cierta historia– a partir de la suegra, prolongarse en las cuñadas, para ejercerse después, de manera directa, como poder del marido sobre la esposa y los hijos. Pero también puede revertirse y regresar en sentido inverso con una fuerza sorprendente, o bien quebrarse, o bien realizar alianzas intermedias con flujos y reflujos inciertos.

Estas circulaciones implican a menudo la presencia sorda de instigadores que, sin ser los autores materiales de la acción tienen sin embargo una responsabilidad en la misma, actúan dentro de una cadena específica de poder. Los instigadores se mantienen en un afuera-adentro de la acción violenta usando *sólo* la palabra. No actúan pero quedan atrapados en una responsabilidad compartida con el autor material y con una forma precisa de ejercicio del poder. En fin, se podrían hacer interesantes y variados diagramas señalando las rutas y ramificación de los flujos de poder, sus constantes reconfiguraciones, así como las responsabilidades diferenciadas y los entrecruces de las distintas cadenas de poder y resistencia en cada núcleo familiar.

Una vez señalada la configuración de cadenas de poder más o menos estables o endeblés, cabe indicar que el *papel de la mujer* en ellas nunca se restringe a la simple subordinación con respecto al marido. Además de las distintas formas de resistencia que practica en el marco de la relación estrictamente conyugal, participa activamente en las redes de poder familiares, en particular en relación con los hijos, pero

también con respecto a los otros miembros de la familia.

La relación entre la madre y los hijos es clave en las tramas de poder familiar y resaltan en ella, como vínculos diferenciados, la que se entabla con las hijas mujeres y la que se establece con los hijos varones.

La mujer debe educar a los niños para que se desempeñen en la vida adulta de acuerdo con los parámetros de género vigentes, de manera que establecerá relaciones distintas con los hijos varones y con las mujeres, conectando a los primeros preferentemente con las funciones extrafamiliares y a las hijas con la vida intrafamiliar.

En este sentido, reproducirá *en el varón* los rasgos que lo habilitan socialmente como tal, y que responden al patrón de dominio masculino, aunque lo hará manteniendo una fuerte autoridad personal sobre el hijo. “El temor a marginar a un hijo varón de su cultura masculina, y exponerlo así al ridículo y la vergüenza, es muy profundo aun entre las mujeres que rechazan esa cultura para ellas mismas y para sus hijas” (Walters: 182). Al mismo tiempo, no dudará en reafirmar su poder materno, socialmente aceptado, –sobre todo en la familia tradicional– creando así una relación ambivalente que refuerza y limita a la vez el poder del varón.

Por su parte, introducirá a *la hija* en el mundo de las mujeres, su propio espacio, estableciendo una relación también ambivalente, de complicidad y competencia, ligándola y rechazándola, aumentando la alianza femenina y debilitándola. Es que “las madres educan a sus hijas dentro de una serie de dobles vínculos socialmente construidos. Una madre quiere que su hija sea capaz de definir sus propias necesidades como ser adulto e independiente, pero la acosan las dudas porque sabe que no es prudente que la hija se vuelva demasiado autónoma, sino que debe aprender formas de dependencia” (Walters: 59) porque así lo exigen las relaciones de género vigentes. La ambivalencia aquí se expresa en el doble mensaje que refuerza y limita el poder de la mujer. Así, la madre juega simultánea y alternativamente en las cadenas de poder masculinos y femeninos.

Por último, cabe señalar que la movilidad de las relaciones en estas complejas redes de poder recurre a un mecanismo frecuente: *la inversión de las posiciones de desventaja*, trocándolas en posiciones de poder. Utilizar la posición de subordinación para eludir responsabilidades que debe ser asumidas por el otro; esgrimir el sufrimiento como un arma de acusación y a la vez de autolegitimación; transformar el encierro en coto de poder; convertir la autonomía económica en obligación que ata, o bien el “yugo” del trabajo en instrumento de autonomía, son sólo algunos ejemplos de numerosas inversiones de la ventaja en desventaja, y viceversa.

Jacques Derrida utiliza el concepto de *propiación* para referirse a un “proceso simultáneo de la apropiación y la expropiación, el poseer y ser poseído (que produciría) un desmantelamiento de los roles atribuidos a cada sexo, un cambio de lugar y de

máscaras, que él considera *ad infinitum*” (Guerra: 109). Probablemente la inversión del lugar de sumisión en lugar de poder y viceversa, en tanto proceso si no infinito, reiterado, sea parte de las estrategias cambiantes en los juegos de poder, éstos sí *ad infinitum*. Sin embargo, ellos ocurren con gran movilidad pero manteniendo asimetrías básicas que permiten afirmar la persistencia de los poderes paterno, materno y masculino hacia adentro de la familia.

La estrecha relación entre poder y violencia

De acuerdo con el concepto de poder utilizado en este trabajo, *todo poder comprende violencia*, aunque no se agota en ella. Dada su doble dimensión, consensual y coercitiva, hay más, mucho más que violencia, pero ésta no desaparece jamás sino que funda la asimetría sobre la que se constituyen los consensos.

En el caso del *poder político*, caso arquetípico del poder público, se ha definido al Estado –centro indiscutido y lugar de condensación del mismo–, nada menos que por su dimensión violenta, como el lugar que ostenta el monopolio en el uso legítimo de la fuerza (Weber: 272). En este sentido, lo político comprende violencias que se consideran legítimas, en tanto permanezcan inscritas en la legalidad social. La violencia como fundamento del poder político y la dominación como parte de su prolongación en los tiempos de “paz” ha sido largamente desarrollado por numerosos autores de las ciencias sociales y políticas, entre ellos A. Gramsci, W. Benjamin y M. Foucault, en quienes se sustenta principalmente la noción de poder que aquí se expone. Desde esas perspectivas, retomadas por Grüner, Mier, y otros, se sostiene que “en el origen del poder establecido hubo una violencia fundadora” (Grüner: 48). Si esto es así, no sólo el Estado sino que incluso “la teoría política, en más de un aspecto, es una teoría de la violencia, de su uso, de su posible limitación, de su justificación y de su eficacia” (Segovia: 59).

De esta postura se deriva la idea de que *el derecho* no constituye una “dulcificación” de la fuerza sino más bien “una violencia repetida meticulosamente, instalada en un sistema de reglas” (Foucault, 1992: 17). En este sentido, la ley desplegaría otras formas de violencia, sería posible *porque* ella misma se desprende de un acto violento, que la funda, y se sostiene en numerosas prácticas de este mismo tipo. “La violencia interviene, incluso en los casos más favorables, en toda relación de derecho, ya sea como violencia fundadora, ya sea como violencia conservadora del derecho” (Benjamin: 16).

Si los poderes político y público son inseparables del uso de la violencia en sus distintas modalidades, otro tanto ocurre en los *espacios privados*, como la familia. Es preciso que los sujetos experimenten, acepten, legitimen y reproduzcan la violencia

en las relaciones interpersonales, y sobre todo en sus primeras formas de socialización, para que ésta pueda operar a nivel macrosocial, de manera “naturalizada”. Los flujos entre la violencia pública y la que sucede en los ámbitos privados, en particular en las relaciones familiares, se han explorado en diversos estudios, entre otros en los ya mencionados de la Escuela de Frankfurt.

Más recientemente, se han analizado las antiguas y nuevas formas de la violencia social y privada en las sociedades contemporáneas (Amara: 329). Para el caso de América Latina se han realizado investigaciones que abordan el impacto de la violencia política sobre la sociedad y la subjetividad (Castillo, García Guzmán, ILAS, Schmukler). Una de ellas, cuyos resultados se publicaron bajo el título *Subjetividad y política*, recoge las experiencias de Chile, Perú, Uruguay, Argentina, Brasil después de las dictaduras militares. Asimismo, el trabajo de Martín-Baró, se refiere al caso de El Salvador después de la guerra. Este último hace un relato particularmente significativo para comprender el impacto de la violencia política en las relaciones cotidianas. Cuenta el autor que “cuando se le preguntó a unos niños (salvadoreños) qué hacer para acabar con la pobreza, algunos de ellos respondieron ingenuamente que había que matar a todos los pobres” (Castillo: 39). Como resulta obvio, esta forma de “resolución” de los conflictos es una naturalización de las prácticas socialmente vigentes, que invade los distintos ámbitos de relación intersubjetiva.

En esta misma dirección, señala García Guzmán que “la presencia de regímenes autoritarios y la herencia de las guerras civiles como las centroamericanas, también crean climas de carencia e inseguridad, propicios para este otro tipo de violencia dentro de los hogares. Los centros de apoyo reciben cada vez más solicitudes de atención y algunos países que cuentan con agencias gubernamentales para el tratamiento de la violencia familiar han llegado a reportar aumentos cercanos a 10% en los casos que se conocen en el curso de un año” (García Guzmán: 70). A la idea de que la violencia pública es generadora de prácticas semejantes en el espacio privado, se agrega otro tipo de argumentación inversa y complementaria: “la violencia intrafamiliar es generadora de violencia social y propicia una cultura de la impunidad” (Pronavi: 12).

Así pues, para no hablar de causalidades imposibles, baste señalar que las violencias política, social, cotidiana se enlazan profundamente y son parte constitutiva de las relaciones de poder en todos esos ámbitos, aunque se la disimule y, dentro de lo posible, se la invisibilice con el mismo empeño en cada uno de ellos. En efecto, el ideal irrealizable de cualquier ejercicio de poder sería la posibilidad de su consecución sin requerir el recurso a la violencia. Por lo mismo, ésta sólo se exhibe cuando resulta funcional al mantenimiento del dominio. De lo contrario, permanece oculta y naturalizada, como “no violencia”.

Al mismo tiempo, dada la imposibilidad de un poder absolutamente consensual, la violencia, como todo lo velado, se insinúa siempre como potencialidad, como latencia, como recordatorio constante del castigo que se puede infligir, es decir, como signo de poder y demanda de obediencia. Es desde las posiciones de desventaja que se recuerda, desnuda y exhibe el núcleo violento del poder para hacerlo entrar en contradicción con su propio discurso de inocencia, y como forma de resistencia que cuestiona su legitimidad.

En síntesis, todo poder, sea privado o público, es violento y hace *ostentación y encubrimiento simultáneos* de esta condición. El develamiento de la violencia corresponde principalmente a quienes ocupan, en dicha relación, una posición resistente y subordinada que están interesados en revertir. En este sentido, *al soslayar el alma violenta del poder*, se suele hacer un juego que favorece la persistencia de la dominación.

En el ámbito de las relaciones de poder familiares, el hecho de plantearlas exclusivamente como relaciones de *amor y solidaridad* suele jugar este papel de velo u ocultamiento del dominio y de la violencia que el mismo conlleva.

Las razones y los modos de la violencia

Casi siempre se explica la violencia como producto de las diferencias. Según esto, los hombres recurrirían a la violencia como consecuencia de las desigualdades entre unos y otros que, al no poder zanjarse de otra manera, los llevan al enfrentamiento. En oposición a este planteo, René Girard (1995) propone una idea interesante. Contra la suposición general de que la violencia se desencadena por las diferencias existentes –de identidad, de intereses, de proyectos–, propone la explicación inversa: *la desaparición de la diferencia es lo que desencadena la violencia*; es la no diferenciación, la homogeneización lo que resulta intolerable y, por ello, se intenta una expulsión violenta, que restablece la separación, define los límites y canaliza la violencia hacia el exterior. Apoya su argumentación en un largo y serio estudio sobre la función social del sacrificio en las sociedades arcaicas, como forma de delimitar y ahuyentar las prácticas violentas hacia fuera de los límites de la comunidad.

La *pérdida de la diferencia*, la disolución de las fronteras entre lo bueno y lo malo, entre lo permitido y lo prohibido, la sociedad y la familia, los hombres y las mujeres, los padres y los hijos produciría el estallido de la violencia, que se salva con un acto sacrificial. Afirma Girard que “mientras mueren las instituciones y las prohibiciones que reposaban sobre la unanimidad fundadora, la violencia vaga entre los hombres pero nadie logra apoderarse duraderamente de ella... Entre los efectos de la crisis sacrificial está... una cierta feminización de los hombres así como una cierta virilización

de las mujeres... la diferencia sexual perdida favorece el deslizamiento de la violencia hacia la mujer... De igual manera que el animal y el niño, pero en menor grado, la mujer, a causa de su debilidad y de su relativa marginalidad, puede desempeñar un papel sacrificial... Todas las diferencias: familiares, culturales, biológicas, naturales; toda la realidad está metida en el juego, produciendo una entidad alucinatoria que no es síntesis sino mezcla informe, deforme, monstruosa, de seres normalmente separados... Al padre que ya no es un rival aplastante, el hijo pide el texto de la ley, sin obtener otra cosa, como respuesta, que unos balbuceos” (Girard: 149, 150, 166, 195).

A estas imágenes, bastante cercanas a la realidad actual de la sociedad y la familia, Girard añade, en referencia específica a las sociedades de nuestro tiempo: “la crisis moderna, al igual que cualquier crisis sacrificial, debe definirse como eliminación de las diferencias: es el vaivén antagonista lo que la provoca... una diferenciación enferma, que parece siempre aumentar, pero que se desvanece... (el remedio estaría) en un nuevo alumbramiento del orden diferenciado” (Girard: 212, 296).

Esta propuesta de salida de la crisis por el restablecimiento de un “orden diferenciado” para distinguir una violencia “buena” de otra “mala” y expulsar esta última hacia fuera de los límites de la sociedad, se podría pensar, en principio, como una forma de apelación al restablecimiento violento de algún orden social o familiar autoritarios.

Pero las relaciones autoritarias, de tipo binario excluyente, son precisamente las que pretenden la *máxima homogeneización* de la sociedad y sus instituciones, como la familia. Buscan la desaparición de toda diferencia con respecto al patrón de autoridad.

En otros términos, la “diferenciación” autoritaria es falsa, sólo aparente; se expresa en dominio, exclusión y aniquilación de lo diferente. Es, precisamente, la incapacidad de aceptación y reconocimiento de toda diferencia.

Lo que en Girard aparece como diferenciación que controlaría la violencia puede entenderse como la *oscilación en las relaciones de poder entre actores perfectamente diferenciados, sin exclusión ni absorción de unos por otros*, sino como particularidades en diálogo y en lucha, en apertura y cierre simultáneos. “El orden, la paz y la fecundidad reposan en unas diferencias culturales. No son las diferencias sino su pérdida lo que provoca la insana rivalidad, la lucha a muerte entre los hombres de una misma familia o de una misma sociedad” (Girard:57).

No obstante la omnipresencia de luchas de poder en las relaciones sociales, y su correlato, el recurso de la violencia, es importante resaltar que existen diferencias significativas en las intensidades y las formas de la violencia. Girard reivindica la diferencia como freno de la violencia, asimismo, es necesario diferenciar los modos e intensidades de la violencia que no son, de manera alguna, irrelevantes.

Si cualquier forma de ejercicio del poder recurre a la fuerza, aunque trate de disimularla, también es cierto que lo hace a través *violencias, en plural*, que se expresan de maneras diferentes. Hay una primera violencia, básica, esencial, que se expresa como *agresión estrictamente física*. Deja *marcas*, cicatrices, cuya visibilidad remite al recuerdo del dolor, y desata el miedo que paraliza. En definitiva, éste es su sentido, tanto cuando se aplica sobre sujetos individuales como colectivos. Los individuos, los grupos sociales e incluso la sociedad en su conjunto registran las marcas, las huellas que deja el uso directo de la violencia física sobre sus miembros. Son “señales” que se disimulan porque, finalmente, resultan humillantes, avergüenzan: son el recuerdo de la sumisión y actualizan el miedo.

Una de las formas privilegiadas de la violencia física en los niveles político, social y familiar es la violencia sexual, bajo todas las modalidades de la violación. No es un secreto que se recurre a ella en la tortura a prisioneros políticos y toda clase de disidentes, que se la ejerce y tolera sobre los grupos socialmente marginados y que constituye, “la parte más oculta del problema de la dinámica intrafamiliar” (García Guzmán: 70). La violencia sexual se realiza sobre hombres, mujeres, niñas y niños, pero siempre sobre los que ocupan una posición de desventaja dentro del ámbito específico en el que ocurre; en la familia sucede principalmente sobre las mujeres y los menores. La violación, como cualquier otra forma de violencia física, deja marcas tangibles. Señala el cuerpo avasallado, se trate de un cuerpo virgen o no, lo marca como signo de poder arbitrario que se expresa en señales físicas y psíquicas. En este sentido, uno de los casos más ocultos y negados de violencia sexual en las familias ocurre en la cotidianeidad conyugal, como violación dentro de la conyugalidad. Se oculta por vergüenza, por una cierta culpabilidad con que se carga a la víctima pero parte de su ocultamiento también deviene del hecho de ser tan admitido y “naturalizado” que incluso “las explicaciones y los nombres que las mujeres dan a los hechos de violencia erótica conyugal excluyen el de violación porque no consideran que lo son” (Lagarde: 283).

Como ya se señaló, la violencia es, primero que nada, golpe directo y marca, pero no se reduce a ello. Hay una extensión de la violencia a otros dominios aparentemente ajenos a la fuerza, como el lenguaje mismo. Así, *palabra y violencia*, aunque se los use como términos excluyentes, no necesariamente lo son. Es cierto que la palabra abre un espacio más amplio, capaz de suspender la violencia estrictamente física o de mutarla en otras formas pero, en todo caso, la relación inseparable entre el poder y el discurso señala la posible y segura conjunción de ambos términos, aunque no se agoten uno en el otro y aunque la palabra pueda –a veces– abrir una vía de salida al uso de la fuerza. “La argumentación no sólo no se opone y expulsa a la violencia, sino que la argumentación misma puede *a veces* constituirse como una de las formas de la

violencia” (Pereda: 331). La palabra puede abrir la comunicación aunque también la coacción, no sólo como insulto y como instigación sino incluso, en último término, como retórica, como demagogia, como Verdad. Sin embargo, este potencial violento que no se puede desconocer, tampoco es asimilable, sin más distinción, a la agresión verbal directa ni a la estrictamente física.

Si las formas más obvias de la violencia son las de la agresión física y verbal, la *imposición* que se pretende y se alcanza a través de ellas no lo es menos. De hecho, las más diversas imposiciones, de orden económico, social, cultural, subjetivo –¿se podría hablar incluso de una “imposición” o fabricación del deseo?–, aunque parcialmente autónomas, se derivan de y se respaldan en las otras formas de violencia.

Por último, las técnicas y procedimientos de exclusión constituyen en sí mismos una práctica violenta que, por lo regular, se combinan con las otras formas de uso de la fuerza física, verbal y toda clase de imposiciones como la exclusión misma. La exclusión radical de locos y drogadictos –por lo regular tachados también de insanía mental–, de ancianos, expulsados de la sociedad y la familia, recurre con frecuencia a todas las otras violencias. Asimismo, niños y mujeres son objeto de exclusiones de todo tipo, una de cuyas manifestaciones más atroz es la de los menores en situación de calle, que resultan expulsados de las familias por las circunstancias de violencia que prevalecen en las mismas.

Reconocida esta omnipresencia de distintas formas de la violencia en las relaciones de poder, es necesario aceptar que siempre se acompaña con algo más: un plus que se desdibuja y muta en otra cosa aparente pero también realmente inversa. Violencia que se hace palabra afilada, acuerdo forzoso, consenso inducido o, finalmente, diálogo. *Gradaciones, matices* que remiten a distintas dimensiones de diversos poderes, conceptualizadas como coerción y consenso, superpuestas y combinadas de *n* maneras. Para explicar sus articulaciones, resultan insuficientes e inadecuadas las fórmulas simples como “a mayor coerción menor consenso”. Puede ser así o no y muchas veces ambos componentes pueden combinarse en grandes o pequeñas cantidades simultáneamente.

Toda violencia abre una *dualidad* o ambivalencia. Por un lado, para sostenerse requiere de altos niveles de *legitimación*, de aceptación o consenso, que devienen de la violencia misma. “En el origen de cualquier adaptación individual o colectiva, está el escamoteo de una cierta violencia arbitraria. El adaptado es el que realiza por sí mismo este escamoteo o que consigue acomodarse a él, si ya ha sido realizado para él por el orden cultural” (Girard: 184). Pero por otro lado, junto a este “triunfo” de la violencia que se institucionaliza e internaliza, “desapareciéndose”, se registra su permanencia, abierta o latente, fundada en la necesidad de abortar una *rebeldía también omnipresente, de facto o simplemente potencial* que cuestiona, aun-

que sólo sea como posibilidad, la legitimidad instituida.

La violencia tiene así un *papel de gozne*. Es, al mismo tiempo que el recurso para afianzar el temor y la sumisión, el indicio de que éstos no están garantizadas y el disparador de la confrontación y la desobediencia. Está *en la base de la obediencia y de la rebeldía, es decir, en la base del poder y de la resistencia*.

Así coexisten distintas manifestaciones de la violencia: rebeldías de hecho, anunciadas o sólo intuidas; como contraparte, violencias abiertas o sordas, latentes, que apenas se insinúan o se recuerdan con un pequeño golpe, con una palabra “fuerte” para marcar la asimetría perpetua, aunque siempre en disputa y negociación.

Sin embargo, la violencia es *siempre incómoda*. Dado el carácter impositivo de todo poder, las estrategias de oposición recurren también al uso de la fuerza, que justifican como única forma de supervivencia. Pero sobre todo desde la posición de poder, sea quien sea el que la ejerce, se suele desconocer toda responsabilidad en el recurso de la violencia y *se coloca a la víctima en el lugar del victimario*, como responsable de la situación, invirtiendo los papeles, y muchas veces se logra convencer a la sociedad e incluso a la víctima misma de tal argumento. El disidente, el judío, el negro, el indio, la mujer, por sus propios vicios y defectos se presentan como los causantes de su desgracia; por culpa de su obstinación “obligan” a que se los castigue y se los corrija.

Sin embargo, por más que se esgriman muchos argumentos de justificación, no hay sino una única razón para explicar la violencia: el mantenimiento o la profundización de la relación de poder de unos sobre otros.

La confrontación como estrategia

Junto a la violencia que se despliega desde el ejercicio del poder se manifiesta otra, en todo semejante, la violencia que se le opone y que llamaré *confrontación*. También ella parte de distintos focos y se expresa de maneras físicas, verbales, simbólicas, muy parecidas. Una y otra, son violencias que proceden de maneras semejantes pero que provienen de lugares distintos y tienen objetivos y sentidos diferentes. En ello residen sus distancias que no son, por lo tanto, irrelevantes en términos de este análisis.

La confrontación *parte de un lugar inverso*, desde la posición subordinada independientemente de quien la ocupe y, por lo mismo, aunque recurra a los mismos mecanismos –golpes, gritos, amenazas– se propone cortar o debilitar la violencia instituida, reducir la asimetría de la relación de poder. Por lo regular, aparece como respuesta, como freno ante la violencia de cualquier centro de poder.

La confrontación puede lograr su objetivo y alcanzar un *impasse* o, si fracasa,

abrir una *espiral que potencia la utilización de la fuerza* y refuerza la asimetría. Es una apuesta de resultado incierto.

En este último caso, la confrontación frustrada termina por colocar al subordinado en una situación de *mayor desventaja* que la inicial. El terreno de la fuerza es, por definición, el más ventajoso para quien ocupa la posición privilegiada; es su ámbito de potencia, en el que se mueve cómodamente, dentro del que cuenta con gran cantidad de recursos y que ha protegido largamente con el temor. Desafiarlo en ese terreno requiere de un delicado equilibrio que se mueve siempre en los bordes, en los límites, entre el desconocimiento de su omnipotencia y el reconocimiento de su potencia, para horadarla a largo plazo, sin enfrentarla ni desatarla de manera descontrolada. También el poderoso se coloca aquí en el límite de su tensión. Cualquier error en la valoración de las fuerzas propias o del otro puede ser desastrosa.

En suma, para interrumpir la violencia física, es decir para replantear las relaciones de poder en condiciones menos desiguales suelen jugarse confrontaciones violentas. No se trata de una simple inversión de la situación, del ejercicio de dos violencias simétricas y opuestas que se igualan entre sí, sino de actos abruptos, de corte, pero que son indicadores de una modificación dada previamente en las *relaciones de fuerza* y que, a su vez, las colocan en otros términos. Se podría decir que establecen nuevas condiciones, que dan lugar a un reajuste en la índole y las mecánicas de la relación de poder.

Para modificar de manera sustancial las asimetrías se requiere con frecuencia, de una u otra manera, del recurso a la violencia. Por eso hay que tener precaución en la condena de esta violencia de quienes tienen cerrado, en principio, el acceso al diálogo. En las relaciones de poder, difícilmente se da una concesión graciosa de condiciones más simétricas, o la apertura al diálogo –en tanto acto exclusivamente comunicativo– como exhortación a una vinculación más igualitaria, sino que para que esto ocurra debe mediar *una imposición, un acto de fuerza* de parte de quienes ocupan la posición subordinada. Es desde este *acto de fuerza* que se obliga a reformular la relación, en términos menos desiguales y a modificar sus mecanismos. En este sentido, la confrontación puede, paradójicamente, detener o reducir la violencia. “No se puede prescindir de la violencia para acabar con la violencia” (Girard:33).

Para que esto ocurra, es preciso que cese la “naturalización” del recurso de la fuerza, que se cuestione la legitimidad del dominio, que se rompa la hipnosis paralizante del temor, es decir, es necesario que se den previa y simultáneamente otras transformaciones. Es imprescindible una toma de distancia, a veces estrictamente física, temporal o en la relación de dominio. Los cortes abruptos que representan las confrontaciones, como estallidos de violencia, suelen ocurrir después de cambios significativos en la relación de poder, que permiten tomar distancia de ella y salir de

su influjo anonadante. Se puede tratar de pequeñas modificaciones que transforman, primero sutilmente, las relaciones de poder y permiten estos virajes que, una vez consumados, las cambian de manera sustancial, introduciendo nuevas dinámicas. No se pueden establecer secuencias estables pero, en general, existen ciertos *cambios previos que permiten la confrontación*; el estallido mismo, como tal, señala la preexistencia de nuevas relaciones y, a su vez, las consolida y las establece —cuando es exitoso.

La posibilidad de la confrontación y los modos de realizarla se transmiten entre los grupos sociales y entre las generaciones, construyendo una memoria que se comunica de diversas maneras. Así, se podría hablar de “linajes sociales” de confrontación y resistencia en los más diversos ámbitos, que conservan y “pasan” este aprendizaje. Todo acto de desafío se apoya en experiencias previas y, a su vez, expande la posibilidad de cuestionamiento, presente y futura, de los poderes instituidos.

Cuando la confrontación prolifera y es inmanejable o bien cuando, por cualquier razón, un determinado poder es incapaz de legitimarse, de controlar su oposición e intenta suprimirla de raíz, recurre a una salida radical: la *violencia masiva, total*. En este caso, quien ejerce el poder pretende hacerlo de manera irrestricta y absoluta, con un uso intenso y permanente de la violencia para anonadar, paralizar e intentar impedir cualquier reacción. “Si el miedo es vasto, abrumador, intenso, impide toda manifestación de reacción violenta” (Amara: 266). En estos casos, el castigo por la más mínima transgresión es grave y arbitrario, y esta arbitrariedad, aparentemente irracional, es fundamental porque señala un rasgo principal de este tipo de poderes: la intención de imponer su impunidad, de hacerla “aceptable”. Estos poderes, de tipo total, que pueden conformarse en distintos lugares de la sociedad y en la familia como uno de ellos, tratan de “congelar” las relaciones sociales para mantener su dominio y paralizar cualquier oposición.

Cuando se impone la violencia masiva, predomina el *miedo*, cuyo efecto inmediato es la *inmovilidad*, como imposibilidad de toda respuesta. “Le tenía tanto miedo que ni siquiera se defendió” (Lagarde: 283). La naturalización del poder del otro —de alguna manera presente en todo dominio— se convierte aquí en una especie de hipnosis trágica, sólo posible por el sobredimensionamiento de su dominio y la falsa percepción de total impotencia. En estos casos, hay una “entrega” a las relaciones vigentes, una aceptación pasiva que favorece el “congelamiento” de las posiciones. Es una situación de parálisis o anonadamiento que relatan coincidentemente quienes pasaron por este tipo de experiencia y que se presenta en los testimonios de personas sometidas a circunstancias familiares o sociales de este tipo, como en los de quienes estuvieron internadas en instituciones totales: campos de concentración, psiquiátricos y otras. Sin embargo, *este efecto es sólo temporal e, incluso, parcial*. Por debajo de

la inmovilidad, de manera apenas perceptible, suceden un sinnúmero de resistencias más o menos estructuradas, más o menos intencionales, pero que van socavando, desviando y restringiendo las redes de poder aun cuando éstas se pretendan totales.

En suma, pareciera ser que la violencia masiva puede paralizar y “desaparecer” toda oposición, pero lo hace sólo circunstancialmente. Este efecto se diluye por medio de resistencias sordas, subterráneas, en el largo plazo, y requiere sólo de cierto aflojamiento o distancia para quebrar el mecanismo hipnótico-paralizador y abrir paso a la posibilidad de confrontaciones y la multiplicación de las resistencias.

Por último, *violencia instituida* y *violencia confrontativa*, consustanciales a las relaciones de poder, se despliegan con intensidades muy diferentes y juegan de maneras inversas. Mientras una intenta mantener e incluso aumentar la asimetría dentro de la relación y, por lo tanto el potencial y el ejercicio de violencia en todas sus formas, la otra trata de restringir o anular este poder, sin tomar su lugar. Su posible legitimidad no se deriva de la validez o no del recurso a la violencia, que nos llevaría a un círculo cerrado, sino al hecho de que hay violencias que alimentan el dominio, y al hacerlo se alimentan y potencian a sí mismas, mientras que otras tienden a restringir y desactivar las relaciones basadas en el uso de la fuerza, configurando espacios menos desiguales y apelando a una cierta noción de justicia.

Violencias familiares en México

En México, la familia tiene gran relevancia social y simbólica. Esta afirmación resulta avalada por los hallazgos de la *Encuesta Mundial de Valores* según la cual 85% de los mexicanos entrevistados consideró a la familia como “muy importante”; en cambio, sólo 67% calificó así al trabajo, 34% valoró de esa manera a la religión y apenas 12% le adjudicó ese rango a la política. Así pues, la familia es más importante para los mexicanos que el trabajo, la religión, los amigos –a los que también hacía referencia la mencionada encuesta– y, por supuesto, la política.

Sin embargo, “que las personas atribuyan mayor importancia a la familia no debe interpretarse como una satisfacción total con su vida en ese ámbito, (ya que) 62% le otorgó una calificación de entre ocho y diez puntos; 31% le asignó entre cuatro y siete puntos y 7% le dio entre uno y tres puntos” (Salles, 1997a: 62). Sin embargo, lo que indudablemente señala es la centralidad de la familia en la vida de las personas.

En la familia mexicana se superponen patrones de la unidad familiar ampliada y de la nuclear, en la que inciden los procesos de migración del campo a la ciudad –con la consecuente yuxtaposición de códigos culturales–, así como estrategias de subsistencia económica de las familias pobres.

La incorporación de las mujeres al trabajo remunerado también se vincula con

estos aspectos. “Los análisis del Censo de Población de 1990 dejan claro que la imagen del jefe varón como proveedor exclusivo de la manutención familiar se aplica sólo a la mitad de los hogares familiares encabezados por hombres en México (51.9%)... No obstante, en la esfera de las representaciones y significados, los varones todavía se perciben como los proveedores materiales de sus familias” (De Oliveira, 1998: 32).

Éste y otros aspectos –supuestamente ajenos a la familia tradicional– como el abandono de hijos, las relaciones extraconyugales y la separación de las parejas, que se acompañan con distintas formas de violencia están profundamente arraigados en la “normalidad” familiar. Ciertamente, algunas de estas prácticas tienden a multiplicarse. Por ejemplo, en la actualidad, las separaciones son más numerosas y representan una causa de disolución conyugal más importante que la viudez (Quilodrán en Salles, 1997a: 75). Al respecto, Vania de Salles ofrece una posible explicación al plantear que la aceptación del divorcio se amplió con la representación del matrimonio, más que como un sacramento eclesiástico indisoluble, como “un contrato acordado delante de la sociedad civil, pues todo contrato entre dos partes puede ser roto de acuerdo a las modalidades previstas por la ley” (Salles, 1997a: 76). Este hecho ha resignificado las características del vínculo conyugal, que ya no se entiende como indisoluble pero, contrariamente a lo que se podría suponer, no ha hecho entrar en crisis la importancia de la familia, ni del vínculo matrimonial, ni siquiera del matrimonio religioso como tal. Por el contrario, las uniones, aunque se asuman como revocables según el modelo del contrato, tienden a formalizarse por el Estado y la Iglesia de manera creciente. El casamiento civil y eclesiástico comprendía 35.9% de las uniones en 1930, 58.8% en 1960; 61.5% en 1990 y 65% en la actualidad. Además, 82% de las uniones se sanciona sólo por el Estado, lo que marca una tendencia a la disminución de las uniones libres (Salles, 1997a: 83).

Así pues, la familia tiene un lugar de gran importancia que se formaliza mayoritariamente a través del vínculo matrimonial. Esto no implica la existencia de una vida familiar armoniosa y libre de conflictos sino, por el contrario, un espacio organizado por relaciones de poder en que se disputa la distribución de los bienes, los principios de autoridad y los rangos de autonomía de sus miembros. Precisamente, en un estudio realizado por Benería y Roldán sobre mujeres mexicanas de bajos ingresos se señala que 75% de las encuestadas reportó discusiones y peleas frecuentes con su pareja por la escasez de dinero, la administración del presupuesto, la disciplina de los hijos y las “libertades” de que gozaban sus maridos (Stromquist: 138).

La familia, como lugar de ejercicio de numerosos poderes, es también un ámbito atravesado fuertemente por *violencias diversas*. “La institución familiar es quizás el espacio donde más de la mitad de la población sufre cotidianamente actos de violencia ya que ésta afecta a mujeres, niños, ancianos y minusválidos” (Saucedo, 1995b:

23, 24). Este panorama no es exclusivo, como a veces se cree, de México o de los países periféricos, ni tampoco de los sectores sociales marginales, y es importante aclararlo porque buena parte del “sentido común” abona dicho prejuicio.

Al respecto, baste indicar simplemente que investigaciones realizadas en *Estados Unidos* señalan que allí “ocurre una violación cada seis minutos; que el mayor daño que sufren las mujeres se debe a la violencia doméstica –que supera el producido por accidentes automovilísticos–, a las violaciones y a los asaltos... dos tercios de los matrimonios estadounidenses recurren a la violencia por lo menos una vez mientras están casados... las cifras de maltrato durante el embarazo oscilan entre 25 y 65% de las mujeres entrevistadas en refugios... ocurren más de 500 mil violaciones anuales... una de las formas más comunes de violación es la que vive la mujer a manos de su pareja” (Riquer, 1996: 255, 256).

Las circunstancias en *México* también son alarmantes y las prácticas violentas abarcan a todos *los grupos sociales*. Durante el primer trimestre de 1997 las denuncias realizadas en la Ciudad de México, ante el Centro de Atención de Violencia Intrafamiliar (CAVI), dependiente de la Procuraduría de Justicia del Distrito Federal se distribuyeron como sigue: sector marginados, 2 casos; nivel bajo, 353; medio bajo, 1 064; medio, 270; medio alto, 58; alto, 42; sin especificar, 103 (Reséndiz, 1997). Es posible suponer que todos los sectores están subrepresentados, pero tal vez lo estén sobre todo los de mayores ingresos, que suelen recurrir a instancias más reservadas para zanjar estas diferencias. A su vez, en los todos los sectores sería preciso revisar qué prácticas son las que los propios actores consideran violentas y cuáles se “naturalizan”. Esto permitiría comprender bajo qué circunstancias las mujeres se sienten agredidas y, en consecuencia, con derecho a defenderse, así como cuál es la figura de autoridad a la que recurren –la ley, la familia, la comunidad. Lo cierto es que la violencia familiar se extiende a los diferentes grupos de ingreso, y se ejerce desde los distintos sexos, edades, posiciones económicas y religiosas.

Aunque es difícil, si no imposible, cuantificar el fenómeno a nivel general, hay estudios parciales que avalan la apreciación de que la violencia familiar sería una práctica bastante extendida en la sociedad. El Centro de Investigación y Lucha contra la Violencia Doméstica “realizó en 1990 una encuesta entre 342 mujeres de *Ciudad Netzahualcóyotl*, Estado de México. Los resultados destacan que más de un tercio de las encuestadas admitió haber vivido una relación violenta: 62.2% con su cónyuge actual o su pareja anterior; 16% con su padre y 15.1% con la madre (obsérvese la semejanza en estos dos últimos registros). El 82.8% informó que la violencia había sido de tipo verbal y 68.5% de naturaleza física. En 24.6% de estos casos se utilizó algún tipo de arma –palos, bastones, objetos caseros y armas blancas–: 69% de las mujeres había sido golpeada en el vientre durante el embarazo, en tanto que 30%

de las víctimas dijo haber sido forzada a tener relaciones sexuales con la pareja” (Riquer, 1996: 259). Los agresores no corresponden con el estereotipo de hombres desempleados, marginales u obreros. De un estudio realizado por CAVI, también en el Distrito Federal, “las estadísticas revelan lo contrario: sólo 9.6% de los agresores está desempleado y apenas 4.6% trabaja como obrero. El 10% corresponde a profesionales y entre *empleados y profesionales* representan 36%” (Riquer, 1996: 272). En cuanto a la escolaridad, los resultados son parecidos y los agresores se distribuyen de manera semejante entre quienes tienen instrucción primaria, secundaria y bachillerato. Es interesante también el hecho de que sólo en 32% de los casos el agresor había consumido alcohol, lo que señala que la violencia intrafamiliar, aunque se asocie numerosas veces con el consumo de alcohol, trasciende con mucho este hecho (Pronavi: 7).

Pero el problema no se reduce a la ciudad de México, como megalópolis, ni siquiera a la población urbana. Una investigación sobre salud, que se llevó a cabo en el estado de Jalisco, señala que 53% de las mujeres del área urbana y 42% del área rural reportaron haber sido objeto, por lo menos una vez, de violencia (Saucedo, 1995: 33). A pesar de lo voluminoso de estas cifras, una vez más, las mismas pueden estar sesgadas más por *subregistro* que por sobredimensionamiento del problema, dado que el estudio no considera la violencia sobre los varones —muy importante en la infancia— y también por el encubrimiento social del fenómeno, realizado muchas veces por las propias mujeres.

Algunos hallazgos interesantes en relación con la violencia doméstica contra las mujeres, provienen de estudios realizados sobre la “*jefatura de hogar femenina*” (De Oliveira, 1992). Éstos sugieren cierta concordancia con la hipótesis de Girard, según la cual, el factor disparador de la violencia sería la homogeneización antes que la diferencia.

De Oliveira indica que, en un estudio realizado en las ciudades de Tijuana, Guadalajara y México, en los hogares con jefatura femenina en los que el hombre permanecía ausente, se verificaba una disminución de la violencia intrafamiliar —en este caso sobre los hijos— lo que implicaría el establecimiento de pautas de relación familiar más democráticas. Por el contrario, cuando la mujer asumía el papel de proveedora económica principal, en convivencia con el hombre, se registraba un incremento de la violencia, y la jefatura económica no se traducía en una jefatura del hogar reconocida. Por lo regular, es la posición de proveedor principal la que sustenta la jefatura del hogar. Su dominio se “legitima” a través de este hecho —el que paga, manda; el que trae el dinero, toma las decisiones— aunque, como es obvio, no proviene sólo, ni siquiera principalmente, de allí, como lo muestra el estudio de referencia. Al verse “igualada” esta posición por la mujer, se desataría la violencia como forma

de salvar la creciente homologación de lugares, para mantener la posición de un dominio que excede el sustento económico y que es avalado y reclamado socialmente.

Por último, otra forma de violencia importantísima, que se ejerce tanto contra las mujeres como contra los menores, es el abuso sexual. Incluye la violación dentro y fuera de la relación conyugal, distintas formas de abuso sobre menores, el estupro y todas las formas de hostigamiento. La violencia sexual no proviene de un medio sujeta o efectivamente hostil sino que está incrustada en el ámbito familiar. "Los agresores sexuales no son enfermos... la mayoría no estaba bajo la influencia de drogas o alcohol cuando cometieron el delito, mucho menos son desconocidos por la víctima, en más de un 70% son familiares o amigos; por desgracia la mayoría de las veces es la figura paterna, también conocemos que 60% de las víctimas son menores de 18 años y que 50% de los delitos sexuales ocurren en el domicilio familiar" (Olamendi: 1997).

Si el caso de las mujeres es alarmante, el maltrato de los menores es atroz. Un gran porcentaje de *los niños* que se presentan al Ministerio Público por maltrato, "llega con traumas, lesiones, agredidos sexualmente, fracturas, síndromes y en ocasiones, con signos de tortura" (Reséndiz). Como bien lo señala Patricia Olamendi, el hecho de que las cifras que recogen organismos como la Dirección General de Atención a Víctimas del Delito de la PGJDF, registren mayor incidencia de maltrato a mujeres que a niños sólo indica, por el momento, que éstas tienen acceso a recursos legales y sociales de los que los menores carecen (Fem, 1998: 12). En síntesis, existe un alto porcentaje de mujeres golpeadas y un altísimo índice de niños en idéntica situación, lo que nos revela la extensión de la violencia en la dinámica familiar.

¿Quién golpea a los niños? Fundamentalmente el padre y la madre, pero también otros familiares lo hacen significativamente. Algunos estudios señalan a los hombres como responsables principales del maltrato. Por ejemplo, los resultados de la *Encuesta de opinión pública sobre la incidencia de la violencia en la familia* arrojaron que 63% de los entrevistados señaló al padre como maltratador en los casos de violencia que conocía, mientras 16% responsabilizó a la madre. Sin embargo, "en un estudio sobre el maltrato a los niños elaborado en el Hospital Infantil de México en 1977 se dice que, de 686 casos, en el 39% fue la madre quien maltrató, en el 19.1% fue el padre, en el 10.7% el padrastro o la madrastra y en el resto abuelos, tíos, hermanos y algunos otros, menos significativos en número de cuyo sexo no se habla. (Asimismo) el DIF reporta que, de los 25 259 casos de menores víctimas de maltrato que fueron atendidos por ese sistema en todo el país, durante 1997, en 10 317 la madre fue la agresora, en 5 618 lo fue el padre, en 1 659 el padrastro y en 1 359 la madrastra. El resto de los agresores está conformado por otros (parientes) como tíos y abuelos cuyo sexo no se menciona" (Pronavi: 9).

En síntesis, según el estudio del Hospital Infantil de México, las madres son responsables del doble de las agresiones que los padres y los demás familiares —excluyendo madrastras y padrastros— son causantes nada menos que de 30.2% de las violencias que terminan en atención hospitalaria. Por su parte, según el estudio del DIF las cifras no difieren dramáticamente: entre madres y madrastras suman 46.2% del maltrato, entre padres y padrastros 28.8% y una cifra nada despreciable de 25% a cargo de los demás miembros de la familia. En síntesis, todos golpean a los menores, con fuerte énfasis en la participación de las madres y madrastras.

En algunos casos, la violencia sobre los hijos llega a provocar su muerte. En el Distrito Federal, 21% de los homicidios cometidos por hombres dentro de la familia se dirigió a sus hijos y 68% en el caso de las mujeres. No obstante, en números absolutos son mucho más numerosos los filicidios cometidos por el padre que los perpetrados por la madre. (Pronavi: 9). Cabe señalar, asimismo, que muchos niños, sobre todo cuando aun son bebés, fallecen por “muerte natural” ocasionada en caídas, enfermedades no atendidas y falta de cuidado de todo tipo por parte de los progenitores. Curiosamente es la suerte que corren muchos de los niños no deseados.

No obstante el amplio uso de la violencia de las mujeres sobre sus hijos, según el análisis de las historias de vida que se presentan más adelante, *el poder de la madre* parece ser más invisible y estar más justificado. Tal vez esto explique la discrepancia entre la encuesta de opinión y los otros estudios que señalan muy mayoritariamente a la madre como la causante del castigo sobre los hijos. Si el poder de la madre sobre los hijos resulta *más legitimado* que el del padre, se lo puede concebir como un poder mayor en relación con ellos y, sobre todo, inscrito a más largo plazo y fuertemente convalidado en términos sociales. En palabras de Elias Canetti “No hay otra forma más intensiva de poder” que el de la madre (Canetti: 218). Hay algunos otros datos que parecerían avalar la idea de un poder materno más intenso y duradero, por ejemplo, el hecho de que, en la tercera edad, cuando el hombre ha perdido su condición de proveedor y su fortaleza física, es más frecuente el maltrato a hombres que a mujeres (Fem, 1998: 12); también hay cuatro veces más parricidas que matricidas (Amara: 73).

Otra forma frecuente de la violencia intrafamiliar es la que ocurre entre hermanos, en particular de mayores a menores que, a veces, coincide con la explotación económica de los últimos. Asimismo, *ancianos y discapacitados*, son víctimas de estas prácticas, por ejemplo, entre 1991 y 1994, 4% de las víctimas atendidas por CAVI correspondió a ancianos. También en este caso se puede presuponer una subrepresentación mayor aún que la prevaleciente en otros grupos, por las condiciones de restricción en el movimiento y los recursos en que se encuentran las personas de la tercera edad.

Pero incluso los hombres adultos pueden padecer violencia familiar, aunque como un fenómeno de muchísima menor envergadura. Algunas organizaciones, como la Coordinadora Nacional de Adictos Anónimos a las Relaciones Destructivas, señalan que, a pesar de la dificultad social y cultural que existe para que el hombre reconozca maltrato o humillación por parte de su pareja, en los últimos años se ha incrementado el número de varones que acude a centros de apoyo en busca de ayuda para resolver situaciones familiares humillantes (Villegas).

Finalmente, sintetizando todas estas expresiones de violencia, Scmukler refiere que una encuesta realizada por Covac, a nivel nacional, arrojó los siguientes resultados: “niñas y niños son quienes reciben la mayor proporción del maltrato intrafamiliar (61.2%); las madres en segundo lugar (20.9%); otras mujeres, en tercer lugar (9.7%), entre quienes se encuentran las hijas, cuñadas, primas; en cuarto lugar, los hombres (5.2%)” (Scmukler, e.p.: 7).

Es decir, en el espacio cerrado de la familia, a la vez que se practican diferentes formas de solidaridad, toda posición de debilidad también se marca con el signo de la fuerza por los otros miembros de la familia.

Todas estas formas de una violencia a veces extrema, por lo regular extendida, constante, se disimulan hasta el grado de que “parece” que no existen o bien que ocurren en algún lugar muy distante y ajeno, aunque los estudios muestran que está en medio de todos nosotros. En este sentido, la naturalización de la violencia cotidiana funciona socialmente como una forma de *esconder o disimular el núcleo violento* de las relaciones familiares, lo que favorece la *persistencia de la dominación*. La “naturalización” del castigo a los hijos y a la mujer hace que no se los compute como violencia doméstica sino en circunstancias extremas. Esto explica, entre otras cosas, el escaso índice de denuncias en ambos casos y el hecho de que, cuando ésta se produce sea tratada como un incidente menor por parte de la justicia.

La escasa atención en el ámbito del derecho y la impartición de justicia no son sino el reflejo de su invisibilización social, producto de relaciones de poder específicas. A diferencia de la atención que se presta a otro tipo de delitos, en el caso de la violencia intrafamiliar prácticamente no hay mecanismos de detección. Asimismo, se cuenta con pocos sistemas de atención y con escasos servidores públicos –policías, abogados, médicos– especializados en esta área.

Incluso en términos estrictamente jurídicos, “en el ámbito de la procuración y la impartición de justicia, la violencia intrafamiliar ha sido tradicionalmente un fenómeno favorecido –cuando no permitido–... las normas jurídicas de casi todo el país son muy deficientes a este respecto... Las normas penales y civiles de la gran mayoría de los Estados no contemplan a la violencia intrafamiliar como un síndrome ni atienden su habitualidad; no toman en cuenta la situación de desamparo de las víctimas ni

prevén su protección; todavía en tres entidades no se penalizan las lesiones leves inferidas ‘en el ejercicio del derecho de *corregir*, si el autor... no *corrige* con crueldad o con *innecesaria* frecuencia’... Los niños no tienen asegurado su derecho a opinar en los juicios sobre asuntos que les atañen” (Pronavi: 18). Los subrayados, que son míos, señalan el pretendido derecho de inferir heridas leves con el fin de corregir. Asimismo, la frecuencia se valida o no por una pretendida necesidad del castigo.

Como si esto fuera poco, numerosos juristas producen argumentos interpretativos de la ley que naturalizan las relaciones de dominio, desigualdad y violencia en la vida familiar. Llama la atención, por ejemplo, el esfuerzo que se destina a la posible conciliación de las partes en los juicios de divorcio en que se aducen causales de violencia, lo que de por sí, es una forma de descalificación de la víctima, de presuposición de que la situación es reversible –lo que no ocurriría entre otros dos particulares cualesquiera– y, por consiguiente, de “normalización” de la circunstancia.

La invisibilización e inocentización de la violencia es propio de todo ejercicio de poder. Pero, ¿cómo se realiza en la familia? El hecho de que la convivencia de la pareja, en nuestro tiempo y en nuestra sociedad, se decida por lo regular de común acuerdo, induce a la suposición de que todo lo que acontece en la vida familiar es producto también de un *mutuo consentimiento*. El matrimonio concebido bajo la figura de “contrato” entre particulares –como acuerdo racional y voluntario de mutua transferencia, *basado en el amor y la solidaridad*– tiende a soslayar el carácter social de la institución familiar y las relaciones de poder que en ella operan, es decir, de asimetría en las que se funda. Donde se impone la violencia cesa el consentimiento aunque ambos elementos coexisten en momentos y aspectos diferentes de una misma relación, por otra parte, no hay consentimiento posible para el maltrato, aun cuando “aparezca” de esa manera.

Es frecuente la representación de la familia como un vínculo entre particulares ajeno al área de influencia de la política, lo público, lo colectivo; un espacio sujeto a la “voluntad” de individuos que interactuarían entre sí, libremente, haciendo o deshaciendo sus acuerdos. En consecuencia, aunque racionalmente se reconozcan sus vínculos con lo social y lo político, de hecho y para la resolución de sus conflictos se la coloca más allá o más acá de las relaciones sociales de poder. Si acaso, para evitar “el horror” de la violencia doméstica –entendida pues como patología individual– bastaría con ofrecer una *educación adecuada* a los jóvenes para que fundaran su familia a partir de un acuerdo racional entre ellos y con su descendencia, que les permitirían establecer una convivencia “civilizada”. Ésta es sólo una argumentación tramposa. El contrato familiar –como el pacto social mismo– encubren *relaciones de dominación preestablecidas*. El matrimonio se realiza sobre la base de convenciones sociales, que perjudican a la mujer, a los niños y a otros miembros de la familia, y que

exceden en mucho a la racionalidad y la voluntad de los individuos involucrados en el “acuerdo”. Se presupone un juego, pero los participantes no tienen las mismas cartas de la baraja ni disputan en igualdad de condiciones.

La suposición de posiciones igualitarias, o bien complementarias –es decir simétricas– admitida ingenuamente, sólo favorece la persistencia de las relaciones de poder y dominio. De ellas se derivan una sorpresa, hasta cierto punto hipócrita, por el ejercicio de la violencia en las familias, el “desconocimiento” del fenómeno, su asimilación a supuestas “disfuncionalidades” o patologías de carácter individual, y la suposición de que el problema podría superarse por políticas de corte pedagógico – presentes en el discurso establecido desde el “sentido común”– encubre el hecho mismo del ejercicio de poder en el espacio doméstico y lleva a la perpetuación de las distintas formas de dominio, fundamentalmente de padres a hijos y de hombres a mujeres.

Si la familia es un ámbito en el que se juegan diversas relaciones de poder no puede ser ajeno a la violencia con que se imponen las distintas sumisiones. Frente a ella, la confrontación se propone –aunque no siempre lo logre– disminuir el uso de la fuerza, en primer lugar porque se ve afectada por ella, pero también puede hacerlo como un acto de justicia, por un juicio ético que invoca el respeto de lo diferente. Con ello, puede desatar una espiral que genere exactamente el efecto inverso, pero su lógica y su dinámica tienden a detener la violencia, precisamente a causa de su posición subordinada en la relación, donde el control de la fuerza reside principalmente en el otro. ¿Lo logran?

La sumisión y la confrontación violenta –como las resistencias que se analizarán a continuación– son parte del juego del poder. A través de ellas se dan las luchas, los actos de fuerza, que permiten negociaciones generalmente tácitas y dan lugar, a su vez, a los reacomodos en las relaciones sociales y familiares.

Es un hecho bastante claro que la violencia *no disminuye ante una posible sumisión incondicional*, sin resquicios ni resistencias sino que más bien se incrementa. En primer lugar, esta supuesta aceptación perfecta del dominio no existe jamás; no hay poder sin resistencia. Pero además, cuanto más débil es la resistencia, más fácilmente penetra la imposición violenta, y más posibilidad hay de que se desarrolle la violencia masiva, profunda y continuada. La falta de oposición, la parálisis que genera la violencia masiva, no conduce jamás a una supuesta “pacificación” de las relaciones de poder sino, en todo caso, a la aceptación resentida del servilismo, que estalla siempre en otras formas de violencia, en una u otra dirección. En estos casos no hay un cese de la violencia, sino el ejercicio *unilateral* de la misma que permite desplegarla de manera arbitraria, para reproducirla y *diseminar el temor*.

La *resistencia*, en cambio, encuentra caminos para desviar la violencia, para evadirla

o para debilitarla, tanto en su ejercicio como en su posible fundamento y la confrontación, puede cortar e invertir la situación, obligando a relaciones menos asimétricas y, por lo tanto, menos violentas.

Ahora bien, hasta aquí el poder y sus procedimientos, pero cabe preguntarnos si, en la sociedad, en la familia, todo es poder. Aun reconociendo que en todas partes hay circulaciones de poder, ¿todo se agota allí? *¿No hay más que poder y, en consecuencia, formas directas o derivadas de la violencia?*

Si la respuesta fuera afirmativa, no quedaría más que tragar o ser tragado, apropiarse en tanto sujeto activo o ser apropiado como objeto, controlar o ser controlado, en este juego de luchas y equilibrios, en los que sólo cabe la inversión de la posición de dominado a la de dominante o bien la resistencia interminable.

¿Y qué pasó con el amor?

El amor parece ser una realidad de signo inverso a la del poder. Sin embargo, es indudable que el recurso del amor suele ser la trampa, el lazo con el que se sujeta al que está en posición de desventaja. Con frecuencia es también el velo tras el que se disimulan o sencillamente se desconocen las relaciones de dominio, de manera que puede tener un papel fundamental en su preservación. En este sentido el amor no es más que una forma del consenso, del mantenimiento o la profundización de la asimetría. Así, la obediencia tanto de los hijos con respecto a los padres como de las mujeres en relación con sus cónyuges se reclama, precisamente, como acto de amor, de esta forma de amor que es instrumento del poder.

La mujer está particularmente marcada en nuestra sociedad por lo amoroso, donde el sexo femenino se ha construido durante siglos como “sexo amante”. Las imágenes de la madre y la esposa amorosa así lo confirman. Lucía Guerra se remonta a ciertas construcciones históricas de lo femenino y señala cómo, en el siglo XIX, para representar el cuerpo de la mujer, “a la dimensión exagerada del corazón, se opone la disminución, también exagerada, del cerebro... En los primeros dibujos anatómicos del esqueleto femenino, la pelvis se delineaba con amplias dimensiones, el cráneo se dibujaba notablemente reducido y, en medio de las costillas, de manera significativa se colocaba un corazón” (Guerra: 71).

Así, al minimizar en la mujer lo que se valoraba en el patrón cultural —la razón— se resaltaba en ella, como virtud, el instrumento de su dominio pero también lo que se constituirá como área específica de su poder: el sentimiento. “El noble imperio de la mujer” se funda así en el orden del corazón. Tras el argumento del amor suelen desplegarse, por lo tanto, innumerables “procesos de

posesión y destrucción, por quienes a la vez desean y creen amarse” (Amara: 273), en síntesis procesos de poder y resistencias.

Sin embargo, así como el poder comprende la violencia y, a la vez, hace del amor un instrumento de su consenso, tal vez sea posible afirmar, con Levinas, que *no todo es poder*; que es factible y necesario mantener una relación de “responsabilidad por el Otro” que rehuse su apropiación o su rechazo alérgico (Levinas 1995a: 71). Puede haber también, en las relaciones sociales e intersubjetivas, una dimensión ética que se opone a la violencia y se podría considerar de signo inverso a ella. Esta dimensión abre otra posibilidad del amor, como apertura a un Otro-otros que no se pretende poseer, atrapar, fagocitar, que es irremediamente desconocido, que está *siempre más allá de nuestra capacidad de comprensión*. Este Otro, que puede ser el hijo, el hombre, la mujer, el desposeído, alguien sobre el que se podría desplegar poder, intentar una apropiación y que, sin embargo, nos convoca a una relación ética, de apertura, en todo diferente del poder. “Dondequiera que la cultura del corazón haya hecho accesibles medios limpios de acuerdo, se registra la conformidad inviolenta” (Benjamin: 40), señala precisamente Benjamin, uno de los grandes estudiosos de la violencia, que no puede tacharse precisamente de una visión ingenua. Es decir, hay una dimensión, de lo amoroso, de lo comunicacional, desde la cual se traspasan los vínculos de posesión, dominio y violencia. Desde allí es posible establecer una relación de apertura, a partir del lenguaje con, la con-versación, que recorre pero no cierra jamás la distancia y la diferencia. Este lenguaje es definido por Mier, siempre en relación con el propio Benjamin, como “otro lenguaje, el de la conversación... el recurso para el acuerdo al margen de toda violencia y por completo ajeno al castigo... Es el recurso de la palabra para el vínculo con el otro... es también la recuperación de la palabra plena como signo de alianza entre generaciones” (Mier: 432). No es la palabra de la manipulación, del discurso, de la búsqueda del consenso en el marco de una asimetría que se intenta sostener sino la apertura ante el que no se puede ni se quiere poseer.

La dimensión ética, comunicativa, abre la puerta del amor como posibilidad diferenciada e inversa del poder apropiador. “Las relaciones amorosas con la mujer (y se debería agregar con el hombre), como otro, están siempre mediadas por el deseo de lo Otro, irrevocablemente inaprehensible” (Guerra: 120).

Es posible pensar que la búsqueda del Otro, esta dimensión ética y amorosa, está tan presente en las relaciones sociales o familiares como el poder mismo y, aunque aquí hemos hablado de poder porque es precisamente el objeto de este estudio, no sería sensato reducir las relaciones familiares a su puro ejercicio, así como no es sensato desconocer en las relaciones sociales los vínculos de solidaridad, ajenos a la lógica apropiadora del poder.

Pero aunque sean de características inversas, amor y poder no se repelen. “La violencia de la dominación, lejos de ser contradictoria con la ternura del amor, es la otra cara de su continuidad” (Grüner: 24). Es decir, junto al conflicto y la lucha se dan relaciones de amor y solidaridad, con una fuerte tensión entre ambas y unos resultados inciertos y ambivalentes —y ésta es, probablemente, la palabra clave.

En efecto, en las relaciones sociales y familiares, se juegan estos dos lugares de manera simultánea y polivalente: la aprehensión y la imposibilidad de toda aprehensión. En el primer caso, se despliegan las relaciones de poder como consenso, como coerción, como violencia; en el segundo se abre la dimensión ética, del amor y la solidaridad, igualmente contundente y mucho más desconcertante, que también aparecerá, como relámpagos discontinuos, en las historias de vida que se presentan más adelante. Su discontinuidad tal vez obedezca a la radical “rareza” de lo ético, o tal vez sea un sesgo de este estudio en particular, que se aboca al rastreo de las relaciones de poder. Sin embargo, no parece sensato desconocer entre el poder y el amor, este juego de figura-fondo, en que uno se traza sobre el otro. Ambos se conjugan y se desplazan incesantemente, y aunque uno de ellos pueda predominar en forma contundente, difícilmente logrará reducir al otro hasta hacerlo desaparecer.

Poder, violencia y confrontación en las historias de vida

En la reconstrucción de historias de vida que se realizó en este trabajo, el ejercicio del *poder* dentro del ámbito familiar resulta bastante explícito. Esto ocurre principalmente entre los miembros de la pareja y en la relación entre padres e hijos. Se hará referencia a ambos vínculos, dado que la mujer ocupa un doble lugar: de desventaja y resistencia en relación con el marido y de poder en relación con los hijos. Asimismo, se hará mención de otras relaciones de poder que involucran igualmente a hombres y mujeres.

Es posible referirse a los poderes masculinos y femeninos precisamente como una clara articulación entre las dimensiones coercitiva y consensual, es decir, con formas de ejercicio de la fuerza altamente internalizadas. Las palabras *amor* y *temor* se combinan en los relatos, sobre todo en los más violentos, lo que ocurre principalmente en relación con la pareja y con la madre.

Un hombre golpeador, tratando de explicar la persistencia del vínculo con su esposa, afirma que ella tenía hacia él “una mezcla de amor y temor, no miedo puro”(A1: 23). Lo mismo ocurre con la historia de Azucena, quien junto al relato de las palizas que recibió de su marido, y reconociendo “que le guardaba un poquito de rencor”, no duda en afirmar que ella “lo quería mucho”, lo mismo que él a ella (A: 18, 16).

A su vez, Tina afirma, en relación con su madre, que “la quería mucho... Le tenía miedo, pero coraje no, coraje no” (T: 53).

Todos estos casos señalan una perfecta comprensión del vínculo de poder y de su doble sustento. Junto a esta clara combinación entre amor y temor, también las historias ponen de manifiesto otros componentes del ejercicio de poder, como el uso de todas las formas de violencia, la apropiación del trabajo y los tiempos de unos por otros, los distintos mecanismos de imposición y exclusión que se detallan a continuación.

El ejercicio del poder y su correlato de violencia estrictamente física resulta generalizado en las historias. En todas ellas sin excepción, ya sean de hombres o de mujeres, *apareció invariablemente el uso de la violencia*. En algunos casos se relatan episodios de este tipo en la familia de origen, otras veces aparecen en relación con la familia que se constituyó como propia y, casi siempre, en ambas. Es una violencia extraordinaria, muchas veces “naturalizada” por el relato.

“Ellos (los maridos) eran muy pegalones, *así era su modo, tenía que ser la ley del hombre... Ellos mandan, ¿a poco usted va a mandar*” (L: 21, 74).

O bien en relación con los hijos, “A los hijos (mi marido) no les hacía nada. Bueno, les pegaba” (L: 76).

El maltrato y los golpes se registran como una constante. De ninguna manera constituyen la excepción, sino una regla reiterativa y persistente en todas las historias. Niñas colgadas de mecates, varones pateados y golpeados por sus padres hasta quedar cubiertos de moretones, madres que les rompen instrumentos en la cabeza a sus hijas, esposas violadas, otras que pierden embarazos a causa de los golpes de sus compañeros. Parece el relato de un horror que la investigación estaría resaltando, sesgadamente. Pero no; las historias de vida no se elaboraron a partir de algún centro de atención a víctimas de maltrato, ni sobre familias marginales o de sectores particularmente vulnerables, sobre los que pesa generalmente la acusación de violencia intrafamiliar, descargando así a otros grupos de la sociedad de tales prácticas. En absoluto. Se trata de una muestra al azar sobre población de la que no se conocían su historia ni sus antecedentes, que se podría caracterizar como de trabajadores en distintas ramas – construcción, pequeño comercio, servicios y oficios–, con un consumo de alcohol que varía desde el franco alcoholismo hasta la abstención de ese consumo, de parejas muchas casadas, algunas de las cuales vivieron antes en unión libre, con número variable de hijos, socialmente ubicados entre los sectores de ingreso bajo y medio bajo, que son los grupos sociales mayoritarios. Es decir, se trata de *una población*

media. Es importante resaltar este dato, precisamente porque la presencia de la violencia, tal como se señaló en las referencias estadísticas previas, no parece ser la excepción “monstruosa” sino la media “normal”.

En las historias de vida que se analizan, rara vez el golpeador se jacta o se arrepiente de sus actos de fuerza, de manera abierta. Ocurre, pero es eventual. Sólo uno de los hombres resalta y critica su propia violencia, aunque su responsabilidad queda atenuada por ocurrir los sucesos durante un periodo de alcoholismo, del que se encuentra recuperado cuando narra su historia. También alguna de las mujeres relata episodios de golpes a sus hijos pero esto sucede, supuestamente, en beneficio de ellos, de su desempeño escolar, de su aprendizaje, por lo que resulta justificado en el relato. En boca de quien lo ejecuta, *el ejercicio de la violencia siempre se disimula y atenúa* como poco importante o bien se justifica por una razón de peso, por una “bondad” implícita que lo legitima y supuestamente beneficia a la víctima.

En cambio, los informantes recuerdan con toda precisión y detalle las violencias de las que ellos han sido objeto, ya sea como niños o como adultos. Se refieren a las circunstancias, exhiben las marcas, juzgan al causante, se cuestionan la legitimidad del poder del otro. Así pues, es desde la posición subordinada que *se recuerda*, se desnuda, se exhibe violencia, como acto de denuncia, como forma de resistencia.

Esta divergencia entre la violencia que se ejerce y la que se padece se pone de manifiesto en el caso de dos historias de vida, correspondientes los miembros de una misma pareja, Lupe y Paco. Al cruzar la información, lo que él refiere como “una tocadita con la palma de la mano”, en el relato de la mujer es una auténtica paliza seguida de un episodio de encierro. Es posible suponer que esto mismo ocurre en el orden social y político.

Violencias entrecruzadas

En una familia, como en la sociedad, *no hay un único centro de poder* ni, por lo mismo, un solo foco de violencia. La reducción de la violencia familiar a la violencia contra la mujer, que se desprende de algunos enfoques, es una simplificación y muchas veces una distorsión de las complejas relaciones de poder familiares que, como ya se señaló, reconocen dos direcciones fundamentales –aunque no se agotan en ellas– según las cuales, los poderes masculino y femenino se entrecruzan en distintas direcciones.

Si se analiza la violencia entre los géneros, como parte de este trabajo, se verifican todas las combinaciones posibles, aunque con diferentes intensidades:

1. *De hombre a hombre (entre padre e hijo):*

“(mi padre) le dio (a mi hermano) una santa paliza que le duró ocho días los golpes morados. Tenía moretones en la espalda, en los brazos, en las piernas. Lo agarró como a un vil animal.” (A: 4).

La violencia del hombre mayor, que se designa como padre, corresponde a esta figura o a cualquier otro personaje masculino que desempeñe esta función como el abuelo o, en algunos casos el hermano mayor. Es un tipo de violencia que se relata en diferentes historias.

2. *De hombre a mujer: entre padre e hija, entre marido y esposa (en todas las historias), entre hermanos:*

“con la riatota, una riatota gruesa, la mojaba y con eso iba (mi padre) y pácatelas, me despertaba con puros moquetes, con cinturonzos” (A: 2)

“Uh, mi papá la golpeaba (a mi mamá), la arrastraba de los cabellos, le hacía muchas cosas, pobrecita de mi mamá, la corría... la arrastraba y la pateaba; así le hacía mi papá... A ella le daba mucho miedo. Según él la iba a matar. Yo no sé qué le quería decir con eso de que le iba a beber el alma, pero así le decía” (Ma: 20).

“Mi mamá me dejó encargada con la esposa de mi hermano, quien hacía las veces de papá. Ella era muy chismosa. Inventaba mentiras para que me dieran mis buenos golpes. A ella le gustaba mucho que me zumbaran, pienso yo” (Ma: 10).

En este último caso, la violencia del hermano varón ocurre porque el mismo desempeña el papel de padre. Además, el origen de la violencia se le adjudica a otra mujer, trazando una cadena de poder que involucra tanto a la mujer como al hombre adultos, aunque, como es obvio, con diferente responsabilidad.

3. *De mujer a hombre (entre madre e hijo, entre los miembros de la pareja):*

“(mi madre) me metía con ropa y todo a la regadera; nos echaba una cubetada de agua y órale, a bañarnos, pero con agua fría” (J: 5).

“(Mi madre) me daba unas sobas, pero buenas” (Ju: 1).

“(Mi mujer) me dio un par de varillazos en la espalda, y me siguió llena de ira”
(A: 16).

La violencia de la madre sobre los hijos varones se señala en muchas historias. En cambio, entre los miembros de la pareja sólo se presenta como forma de confrontación, es decir de respuesta a la violencia del marido.

4. *De mujer a mujer (de madre a hija, entre rivales amorosas):*

“(Mi mamá), traste que se me rompía, traste que me raspaba en las manos. (Una vez, yo) agarro el cajete y que se me cae. Se me resbaló de las manos y se me cae... se rajó y no le dije nada porque ya sabía yo que me iba a pegar... (Cuando se dio cuenta me dijo): ‘Andale, ahorita te voy a terminar de romper en la cabezota, vas a ver.’ Que agarra, que vacía el nixtamal y que me lo acaba de romper en la cabeza, y me empezó a salir sangre... me salió un chisguete porque me incrustó el pedazo del cajete” (A: 3).

“Había que ver las jodas que mi mamá me metía; yo no sé mi mamá qué se ganaba con pegarme” (C:2)

Aunque el uso de la fuerza se despliega en todas las direcciones, va fundamentalmente de padres a hijos, en sus expresiones más agudas, ya sea de la madre, el padre, ambos, o quienes desempeñan estas funciones, como abuelos, tíos o hermanos mayores hacia los menores varones y mujeres. Este tipo de relato se encuentra en todas las historias de vida, sin excepción.

Las madres no parecen ser menos golpeadoras que sus cónyuges, aunque en algunas historias actúan intercediendo para que el castigo sea menor, pero nunca impidiéndolo y mucho menos poniéndose en riesgo para proteger al hijo. En este sentido, comparten el lugar de víctimas pero también acompañan y convalidan el poder del padre, en una complicidad que, sin embargo, se recubre de mayor “bondad”.

“(Mi marido) tenía la costumbre de darle de puñetazos (a mi hijo)...(Yo le decía): No seas así, pégalos con un cinturón, les vas a fregar la espina” (A).

No obstante hay, eventualmente, mujeres mayores, tías o abuelas, que impiden el castigo propinado por los padres o quienes desempeñan este papel:

“(Mi tía) corría a defenderme en el patio (cuando mi papá me pegaba) y le tiraba a mi padre con lo que tenía en la mano”(78).

A pesar de que la violencia proviene tanto del padre como de la madre, llama la atención la distinta valoración de los hijos con respecto a uno y otro. Mientras el padre puede estar sujeto a un juicio más o menos duro, la madre casi siempre despierta un sentimiento más ambivalente, o resulta directamente justificada con expresiones como “allí en los pueblos se acostumbraba de que nos pegaban” (A: 3), o bien “no la puedo culpar porque la vida fue muy triste para ella” (J: 7), “(me) dio algunos golpes por floja” (Ma: 1), y el “pobrecita mi mamá”, que se repite incesantemente.

En este sentido, *el poder de la madre* parece estar más justificado, *más legitimado* que el del padre, lo que hablaría, en esta dimensión, de un poder mayor en relación con los hijos y, sobre todo, más duradero, inscrito a más largo plazo.

“Está bien que el padre es padre, pero como que a uno le duele más su madre, ¿no? porque me imagino que como uno salió de la madre, le duele más a uno la mamá que el papá. El papá casi no. El papá casi no duele mucho pero la mamá sí duele bastante” (C: 19).

Con respecto al poder de la madre sobre los hijos, si bien ambos padres se apropian de distinta manera del trabajo y el tiempo de los hijos, ellos aparecen en algunos testimonios como propiedad directa de la madre. Ellas “los compran” (L), en el lenguaje de algunos testimonios. Muchas veces también las mujeres se refieren a ellos como “mi Juan”, mi Lupita” (A) y ejercen sobre ellos una potestad jamás cuestionada, ni por ellas ni por los propios hijos; una soberanía que reivindican orgullosamente, con lujo de violencia: ellas “enderezan”, “enseñan”.

“Y le quité lo flojo... Pues a mi modo, con una manguera le pegaba (cuando era niño). Ya estaba grande, hace poco, estaba la manguera colgada en el baño y pasó mi hijo y dijo: ‘Ay manguera, hija de...’, así dijo. Y le dije: ‘Gracias a esa manguera hija de veinte hiciste tu primaria y tu secundaria sin reprobar. ¿Te sirvió o no? Pues sí, y ya” (Ma: 21).

“Les arrimaba (a mis hijos) para que me obedecieran, para que los guiara yo... para que se acostumbraran a ser vivos” (L: 79).

En algunos casos, este tipo de castigo *proviene de ellas*, más allá de que el marido sea golpeador o no. Cuando es así, no se trata de una transferencia de la violencia que

emana del hombre sino una forma de ejercicio del poder incorporada, asimilada y reproducida como forma predominante de disciplinar y ordenar el espacio doméstico que, gracias a la ausencia de los hombres, les va perteneciendo de manera creciente a medida que pasa el tiempo.

En otros casos, pareciera ser que la madre es *intermediaria y reproductora* del poder violento del padre: él la golpea a ella y ella a su vez a los hijos, o bien el padre golpea a todos y la madre sólo a los hijos en una suerte de línea descendente de la violencia que se continúa indefinidamente ya que, por su parte, los hijos que así crecen, desplazarán a su vez dicha violencia, en la vida adulta, hacia sus mujeres y hacia sus hijos respectivamente. Los hombres golpeadores de sus esposas muchas veces fueron, a su vez, castigados por madres a quienes temen. Esa violencia inicial sella el poder de la madre sobre los hijos a lo largo de su vida posterior. Es el caso del marido de Azucena, de quien ella relata palizas numerosas y cruentas. Sin embargo,

“(La madre) sí le pegaba sus buenos trancazos a él. Una vez le quebró la escoba... Le rompió el palo de la escoba en la cabeza; lo hizo para defenderme a mí... A su mamá, ¿cómo iba a faltarle al respeto?” (A, Ma).

La violencia topa contra la madre y se orienta hacia otras mujeres con las que el hombre establece una relación de poder más ventajosa, trazando ángulos y líneas de violencia sobre los que regresaremos. En estos hombres se conjugan así, simultáneamente, los dos rasgos clásicos de prácticas y sujetos autoritarios: sumisión y agresión, en este caso, sumisión a la madre y agresión sobre otras mujeres.

Hay otra línea de violencia en la familia, igualmente importante, que va *del hombre a su pareja mujer*. Ésta, con distintas intensidades, también apareció en todas las historias de vida que se trabajaron. Desde el “moquete” que recuerda la capacidad o el supuesto derecho de golpear del hombre, pasando por golpes y humillaciones (Ma), hasta palizas mayúsculas que llevan a la pérdida de embarazos (C), roturas de dientes y costillas y a lesiones a veces permanentes.

“Solamente una vez le di un moquete (a mi mujer) y fue instintivo” (J).

“Las aventaba (a mi mujer y a mis hijas), las insultaba... eran muy continuas esas escenas” (A1: 11).

“Una vez (mi marido) me pegó en la cara, así y así, y me fregó la quijada. Ocho días no pude comer; me daban todo líquido... me pegaba fuerte... Mis hijos me encontraban con la boca hinchada” (A: 15, 17).

“Mi esposo, en una ocasión me golpeó estando yo embarazada, al grado que hizo que yo perdiera uno de mis hijos” (C: 6).

Constante presencia del golpe en la pareja, aunque sea de advertencia. Aun el golpe aislado tiene una función fundamental: recordar el ejercicio de un poder que no se debe cuestionar. Pero lo habitual no es el “recordatorio” de la autoridad sino verdaderas palizas que someten por el miedo liso y llano.

Si bien los destinatarios fundamentales de la violencia son los hijos y las esposas, los testimonios también registran otras líneas que van hacia distintos miembros de la familia, siempre en posición de debilidad, como se mencionó en el caso de los hermanos menores.

En suma, se presenta un escenario turbulento donde nadie ostenta el monopolio de la fuerza ni nadie se ve absolutamente libre de ella, aunque las mujeres suelen estar en doble posición de desventaja, que es importante resaltar: reciben el castigo como hijas y como esposas.

Como se acaba de señalar, no existe un único centro de poder ni una única línea o flujo de violencia. En las historias aparecen distintos focos de poder y de violencia y, entre ellos, se trazan recorridos complejos, con intermediaciones y desvíos, que permiten identificar las tramas del poder. La línea “clásica” ya mencionada, que va del padre a la madre y de ésta a los hijos es sólo uno de los casos posibles. Según las historias, se pueden citar otros. Por ejemplo, no es extraño que una mujer agrede a otra por medio de un hombre con autoridad, como el esposo o el padre, quien ejecuta el castigo. Pero también existen relaciones de competencia entre mujeres, que se zanjan por apelación a la autoridad de un hombre.

“(Se lo conté) y el marido le pegó, le dio sus buenos moquetes” (A: 15).

En este mismo sentido, puede haber instigación de las mujeres de una familia en contra de la “extranjera”, la esposa del hermano o del hijo recién llegada, por ejemplo. En algunos casos estas cadenas de mujeres que pasan a través de la autoridad de un hombre tienden a señalar el poder de las propias mujeres dentro mismo de las relaciones de género. Un ejemplo de ello son las frecuentes “denuncias” de las suegras y cuñadas en contra de las nueras que llegan a vivir a sus casas y a quienes acosan en una especie de “marcaje” de su propio territorio, en reclamo del reconocimiento de su autoridad. En este caso, la cadena de poder se establece de mujer a hombre, para recaer como castigo sobre otra mujer.

En otras ocasiones, los antagonismos entre las mujeres se dan por la competencia —en cuanto a quién influye más— sobre un hombre, sea éste compañero, hijo, herma-

no, como figura de autoridad superior. O bien, actúan como “representantes” de los intereses del varón de la familia. En este caso, son conflictos que afianzan el poder masculino pero que involucran, en la misma cadena de poder a otras mujeres. Las historias parecen señalar que la desconfianza y la competencia entre las mujeres se incrementan en la medida en que el poder de los hombres es más total, más inaccesible y difícil de cuestionar.

“(Me decía mi tía): ‘Mira hija, aquí no hay amigas... Las amigas son enemigas; te meten en un lío, te quitan a tu novio o tú se los quitas y andan peleando.’... Por ello no tenía amigas; nunca he tenido... las amigas que después son enemigas” (S: 18).

Asimismo, es frecuente que los hombres establezcan alianzas y se convaliden o alienten unos a otros para sostener el uso de la fuerza en contra de una mujer. Por ejemplo el padre en alianza con el yerno, en contra de su hija (Ma), “pasando” y legitimando el castigo como forma de mantener la autoridad masculina en la familia. En estos casos se trata de líneas de poder masculinas que se refuerzan entre generaciones e incluso entre varones de diferentes familias.

“Si mi hija se le pone brava, déle sus trancazos” (Ma: 15).

Por fin, en otros casos, son los hombres los que instigan a las mujeres a enfrentarse entre sí.

Como flujos de poder y resistencia, es interesante el caso de las mujeres que utilizan a otras como “escudo” de protección en contra del poder de los hombres, haciéndolas a veces objeto de su violencia o utilizándolas simplemente para desviarla. Con frecuencia, las hijas menores cumplen esta función de interponerse y desviar o impedir la violencia del padre.

“Ella (mi hija) lo iba a sacar de las cantinas... Yo la mandaba: ‘Ve a sacarlo’. (Yo no lo iba a buscar porque) me pegaba ahí, delante de la gente” (L: 47).

Estos serían ejemplos de cadenas de resistencia que se potencian o bien de estrategias que utilizan “distractores” para neutralizar el ejercicio de los poderes masculinos. Éstos son sólo algunos ejemplos de las numerosas líneas de poder y resistencia que se forman, en cada una de las historias, y que se conjugan entre sí.

La articulación de estas cadenas da lugar a las redes de poder que se tejen en las relaciones familiares y sociales en diferentes sentidos, desplazándose y canalizándose de unos a otros, o bien deteniéndose en los lugares de mayor resistencia.

Tales cadenas implican un facto clave: las *alianzas*. Como se acaba de señalar, hay alianzas entre hombres, justificando la violencia contra las mujeres, pero también entre mujeres, sean o no de la misma familia, para restringir el poder de los hombres. La idea de que ellas sólo pueden ser antagonistas entre sí resulta desmentida en las historias. Así como la hermana o la madre pueden actuar como “enemigas”, ellas mismas y otras mujeres cercanas también pueden y suelen ser aliadas, según las circunstancias. Incluso las suegras desempeñan a veces este papel. En distintas historias son ellas quienes protegen a la esposa del hijo, como alianza entre mujeres-madres, es decir mujeres poderosas, porque el principal poder de la mujer dentro de la familia –siempre según las historias de vida analizadas aquí que, en este caso coinciden con otros trabajos– se ostenta en su condición de madres (A, Ma, C).

A su vez, la alta legitimación del poder materno hace que los hijos, varones y mujeres, tiendan a aliarse con él a medida que van creciendo, y se conviertan muchas veces en freno de la violencia del padre, como virtual escudo de la madre.

“(Mi hijo mayor) un día le dijo (al padre) que un día se iba a olvidar de que era su padre” (A: 14), amenazándolo.

“(Mi marido) me dio con la hebilla del cinturón, un fierro. Se veía oscuro y con ganas de azotarme y caerme, y desde ese día me empezó a defender la chiquita. Se le pegaba (al padre). ‘A mi madre ya no le vas a pegar.’... Ella es la que me empezó a defender; el hijo también” (L-P: 47).

Parte de la legitimidad de las mujeres se sostiene en su condición de víctimas de la ineficiencia, el abuso, los golpes y la falta de responsabilidad de los hombres, según sea el caso. Hay una noción básica de justicia que lleva a los hijos a hacer frente común con la madre. El reconocimiento de su lugar de víctima en relación con el hombre es clave para la alianza de los hijos con ella. Como ya se señaló, invariablemente en los relatos ya sea de hombres o de mujeres, la imagen de la madre resulta rescatada, salvada y reivindicada, desde un lugar de sufrimiento –y también de fortaleza–, que nos remite nuevamente al “pobrecita mi mamá”, así como a la reivindicación de la madre en su papel de salvadora de los hijos y de la familia. La posición de *víctima*, dentro de la que se hace fuerte, le permite ser más fácilmente aceptada incluso como *victimaria*, en la relación con los hijos.

No se trata de poner en duda que las mujeres pasen efectivamente por estas situaciones de abuso en la relación con sus compañeros varones sino de resaltar su capacidad, a partir de la posición de desventaja, para atenuar o revertir a largo plazo la dominación a la que están sujetas, legitimando su posición como fuente de un poder

diferente y relativamente autónomo que conforman a partir de su condición de madres sufrientes y sostenedoras.

En síntesis, los actores sociales pueden *utilizar las condiciones desventajosas* a las que están sujetos, con la denuncia de ellas, *socavando la legitimidad* del poder del otro y *apelando a una noción de justicia*, para establecer *alianzas* que incrementan las posibilidades de juego y las fuerzas propias. Esto sólo ocurre en los largos plazos que, como se verá en el próximo capítulo, es la apuesta de los débiles, su forma de fortalecerse y cambiar las reglas y las relaciones de fuerza.

Los modos de la violencia

La violencia se expresa, en primer lugar, como *agresión estrictamente física*, es decir como golpes, y también como *violencia sexual* en la violación. Deja *marcas*, cicatrices, cuya visibilidad remite al recuerdo del dolor, que desata el miedo.

“Se me señalaban los riatazos... Tengo la señal... mira, mira, aquí tengo la señal”
(A: 3).

El cuerpo se marca desde la infancia y las distintas formas de violencia se siguen inscribiendo sobre él. La marca es fundamental porque queda en el cuerpo y en el recuerdo; es el reactivador, el disparador del miedo.

“las tazas me las rajaba así en las manos y me sacaba sangre, ya hasta me daba miedo. Cuando me acuerdo se me...” (A: 3).

Así, las marcas de la violencia son importantes. Constituyen a un tiempo la prueba irrefutable del daño, visible pero también escondida bajo la ropa, y que sólo se exhibe como denuncia. Dan vergüenza porque son el recuerdo de la humillación y actualizan el miedo, pero también se ostentan como bandera: “Mire, mire, aquí está la marca”. La marca del cuerpo es una con la marca de la memoria que recuerda el miedo pero, con la distancia, se convierte en un mandato, una deuda, que también reclama la reparación, sobre todo frente a los hijos.

Cuando se hace, la marca es señal del poder de uno sobre el otro; cuando se esconde es vergüenza, humillación, signo de la sumisión; cuando se muestra, es denuncia que señala la falta de legitimidad del poder del otro.

Por su parte, la violencia sexual, que también deja marcas, y de la que tenemos referencia más bien estadística –como ya se mencionó– se rehuye en los relatos de manera explícita, y aparece casi exclusivamente como acto fallido. Uno de los entre-

vistados, que sugirió haber-abusado sexualmente de su mujer durante un largo periodo de violencia en el matrimonio, declaró:

“se fue rehusando mucho a la relación íntima conmigo... cuando yo pretendía intimidar (sic) con ella se rehusaba” (A1: 12).

Asimismo se sugiere como algo natural, que no confiere ofensa, por lo cual el hombre “usa” de un supuesto derecho “pues sí, para tener las hijas” (L: 73). Sin embargo, toda forma de imposición en la sexualidad se debe entender como violencia sexual, de la que quedan, asimismo, huellas físicas y psíquicas.

Paralelamente a la violencia que se ejerce de manera directa contra el cuerpo, hay otras igualmente significativas y humillantes. Tal es el caso de la *violencia verbal*, también muy frecuente en nuestros relatos. En efecto, como se señaló más arriba, palabra y violencia no son términos excluyentes:

“A uno le empiezan a pendejear, a decir idiota, varias cosas que lo calientan a uno. Nomás que uno empieza a aguantar. Aguanta, aguanta; yo aguanté muchas cosas... me llegó a decir pendeja, idiota. Se le quedaba la boca dulce, dulce” (Ma: 20).

La palabra, instrumento clave de la comunicación, se utiliza en estos casos como arma. Puede ser la forma de agresión principal pero casi siempre acompaña a la violencia física y se combina con ella.

Si las formas más obvias de la violencia son las de la agresión, sea física o verbal, la *imposición* –que siempre se apoya en la latencia de un castigo de tipo físico– no lo es menos. De hecho, toda imposición se deriva de y se respalda en las otras formas de violencia.

Una imposición frecuente en cualquier relación de poder es la *apropiación del trabajo* de los otros. En la familia, el hombre, cuando efectivamente funciona como proveedor, encuentra parte de su poder y de su legitimidad en esa condición pero, al mismo tiempo, también ese es su punto de atrapamiento, el lugar por el que queda “fijado” a la dinámica familiar que puede derivar de la apropiación de su fuerza vital a su posterior “desecho” en la vejez:

“como un refrigerador, ¿no? Nada más llega la mujer a ver qué hay en el refrigerador... debería entender más al hombre, no nada más verlo como una persona que le acerca todo lo que necesite en su casa, ¿no? También ponerse en su lugar” (J: 37).

Por su parte las mujeres, aunque sean amas de casa, trabajan a lo largo de toda su vida, generalmente fuera del hogar y en labores remuneradas, supliendo la insuficiente y a veces nula contribución del compañero. Rara vez el hombre reconoce que la aportación de la mujer al presupuesto familiar sea decisiva; por lo regular describe su contribución como “ayuda”. Este es uno de los puntos en que hay más incongruencia entre los relatos hechos de manera separada por los dos miembros de una pareja. Al mismo tiempo que el hombre se asume casi invariablemente como proveedor indiscutido, la mujer y a veces los hijos suelen cuestionar este hecho y señalar a la madre como principal o único sostén durante periodos prolongados.

“(mi papá) se iba con las mujeres cuando ganaba buenos centavos... ya no veía a mi mamá... se iba varios días... mi mamá tuvo que irse a trabajar. Eran las ocho de la noche y ella a esa hora nos daba un taco, porque mi papá tenía otras mujeres... se compraba sus trajes, sus sombreros buenos... Por ella comíamos, por ella vestíamos, por ella estudiábamos” (C: 1, 2).

La cuestión de la aportación económica de la mujer y su acceso a recursos propios se recoge como muy importante en los relatos de las mujeres y, en algunos casos, cierta autonomía económica parece asociarse con una disminución de la violencia en su contra (Ma, A, C). Sin embargo, en los casos en que los relatos se refieren a periodos durante los cuales las mujeres fueron el sustento principal de la familia, éstos coinciden con una alta violencia por parte de sus compañeros varones, en concordancia con los estudios de De Oliveira, mencionados con anterioridad.

A su vez, es importante señalar que en nuestras historias de vida, las mujeres pueden haber tenido la carga económica principal durante algunos periodos pero básicamente compartieron, durante lapsos importantes, la jefatura del hogar con los hombres, mediante la combinación de recursos obtenidos por uno y otro. No obstante, hay que insistir en que la aportación económica de ellas no es secundaria. Un hombre golpeador reconoce:

“Todo lo que se logró de mis hijas fue gracias a su mamá...yo no hice nada por ellas aunque decía quererlas mucho... yo fui fallando en el trabajo (por el alcohol)... quedaba mal, incumplía, faltaba varios días... ella encontró un trabajo, agarró un trabajo porque tenía que sacar adelante a sus hijas... mi esposa trabajando, *ayudando*... mi esposa sostenía la situación...” Este relato corresponde con el periodo de golpes. Continúa: “(Más adelante) comencé a ganar dinero... eso vino devolviéndome seguridad y las riendas de la casa. Volví a ser el que dirigía pero de otra forma, sin arbitrariedades, sin majaderías, sin abusos... mi mujer ya no tiene que

imponerse, ni gritar, ni nada... ella defiende sus derechos, ya no permite que me tome tantas libertades ni que cometa tantas arbitrariedades” (Al: 5,7,22,25).

Pero más allá del aprovechamiento del trabajo de hombres y mujeres en la familia, son sobre todo los niños quienes resultan obligados, violentados desde muy temprano a trabajar, ya sea ayudando en el cuidado de los hermanos, verdaderos hijos para las niñas mayores, o en las tareas de la casa, a veces muy pesadas, también destinadas principalmente a las niñas.

“(Desde muy chiquita) yo cuidaba mucho a mi hermano, iba mi hijo, digo mi hermano, así como a agarrar un vaso de agua (mientras yo lo vigilaba)” (A: 1).

“Yo casi nunca tuve tiempo de jugar. Tuve que cuidar a mi hermana, hacerme cargo de todo el quehacer de la casa, del almuerzo, las tortillas. Me paraba como a las cinco de la mañana; terminaba rendida hasta las seis de la tarde. Era mucho quehacer” (Ma: 10).

“(Antes de los 10 años) Yo tenía que pararme a regar la calle. a echarle harta agua a la calle y lavar los baños, los excusados... todo eso lo tenía yo que hacer. A las seis de la mañana ya estaba todo eso hecho, porque luego me tenía yo que ir a hacer quehacercitos que tenía yo allí en la vecindad; me pagaban por lavar trastes” (A: 3).

“(Cuando era pequeña), el día que no me mandaban a raspar el maguey, no comía. Al otro día tenía yo hambre” (S: 1).

Los adultos disponen de los niños como de verdaderas posesiones. Las madres utilizan de sus hijas para que realicen tareas domésticas, incluso retirándolas de la escuela. Otro tanto ocurre con los hijos varones que se emplean en trabajos a veces más rudos. Estas atribuciones se las adjudica cualquier adulto con el que el niño esté en situación de dependencia.

“(Cuando murió mi mamá, mi tía le dijo a mi abuelito):

- Déjeme esta niña para que me la lleve yo unos días a la casa.
- Ay no, ¿cómo?, si es *mi* brazo fuerte” (S: 6).

En muchos casos, los niños trabajan ganando dinero, del que sus padres u otros adultos se adueñan. De hecho, los castigos físicos suelen estar vinculados con la apropiación

forzada del trabajo de los hijos y de sus ganancias, cuando las hay.

“(mi tía) me metía con las vecinas a que les hiciera su quehacer, a que les lavara los trastes... con mi dinerito que me pagaban, me lo robaba.” (A los 12 años, mis padres) “me colocaron” en una casa para atender a 20 personas, “me levantaba a las cuatro o cinco de la mañana a lavar tanto traste... (mi padre) cobraba el dinero; él se lo gastaba... Mi hermano también trabajaba... Mi papá nos compraba ropa, eso sí, pero que nos diera dinero así para gastar nunca nos dio, no, nunca nos dio. Mi sueldo se lo dábamos enteramente. (Mis hermanos varones) se llevaban su buena soba los pobres... Decía yo: ¡Ay, Dios mío!, yo trabajando, ganando mi dinero, y se me antojan las cosas y no las tengo... qué suerte la mía, de veras” (A: 2,3,6,6’).

Otras imposiciones, también violentas y que se realizan sobre las mujeres, están relacionadas con el matrimonio. Se las presiona de distintas maneras para que acepten o rechacen ciertos candidatos, ya sea por conveniencias familiares o por preceptos sociales (L, C).

“Yo tenía otro novio. Mi mamá no lo quería... porque era negrito. No le gustaba el color a ella... ¡y cómo yo lo quería! Tanto fue su odio que fue a pedir trabajo a una casa y me metió ahí de sirvienta de planta... Antes era uno muy tonto, ¿o qué?, porque le decían a uno ahí te quedas, y ahí se quedaba uno... Mi mamá iba por mí el día de descanso, me llevaba a dar una vuelta y luego, ya en la tarde, otra vez ahí me metía... Duré como unos cuatro años... hasta lloraba porque decía, ¡ay, cómo me hizo mi mamá! Y ya después yo me olvidé de él y me salí y me trajo luego mi mamá de vuelta a la casa... (Más adelante agrega) Tan buena gente era mi mamá” (C: 3,4,14).

“Me dice mi mamá: ‘Ya te vinieron a pedir y ya te vas a casar... ya respondió tu abuelo y tu papá... Así era antes. Dice mi abuela que así ella también le hicieron... no fue mi voluntad. Hicieron un trato, como vender a un perro” (L: 76, 101).

Se podrían seguir mencionando innumerables imposiciones a los niños, y a las mujeres en la vida adulta, en particular en su condición de cónyuges. La lista sería extensa e interminable.

Por último, la exclusión y encierro –que también los experimentan las mujeres fundamentalmente en la casa, como se ejemplificará en el siguiente capítulo– se hace presente, en particular sobre locos y drogadictos

“(Mi hijo) casi toda su vida, desde los 20 años, se la ha pasado internado o en cárceles... Lo tenemos en un corredor porque adentro golpea los espejos, golpea la televisión... Una vez me golpeó... No lo dejamos entrar porque adentro hace más daño... Yo decidí echarlo para afuera” (Ju: 18, 19, 75).

En definitiva, las distintas formas de la violencia son una constante –tanto como el poder mismo– que parte de distintos lugares de la familia y encuentra modos diversos de expresarse. A través de su utilización se facilita toda imposición y toda expropiación del otro.

La fuerza, como recurso por excelencia del poderoso, busca el temor y la sumisión para garantizar un dominio que nunca está perfectamente asegurado. Por otra parte, puede y suele desatar la rebelión, la confrontación violenta.

El uso de la violencia por parte del poderoso se tiende a legitimar de diferentes maneras. Uno de los recursos que se utiliza consiste en desplazar la responsabilidad hacia la víctima. Supuestamente es ella, por sus defectos, por su mal carácter, por su torpeza quien desata la violencia. Sin embargo, por más que se esgriman muchos argumentos –celos, desobediencia, haraganería– nunca hay razones para la violencia, sino una única gran explicación: el mantenimiento o la profundización de la relación de poder sobre el otro.

“Mi madre me esperaba fuera de la escuela para zoquetearme y yo realmente no le encuentro una razón justificada” (J: 6).

Una entrevistada le decía a su marido “A cada rato vienes y me maltratas aunque no te dé yo motivo, a cada rato vienes y me pegas” (A: 18).

“(Mi papá) le pegaba a mi mamá nada más porque sí” (A: 14).

Incluso la violencia sexual debe entenderse de esta manera que trasciende, en mucho, la búsqueda de una satisfacción inmediata, sea de tipo física, económica o de cualquier otra índole. Lo que de verdad se desea, con cualquier forma de violencia, es perpetuar el poder sobre el otro, llave maestra de la relación que abre al posibilidad de poseer su cuerpo, su trabajo, sus recursos, su pensamiento, e incluso su deseo.

La confrontación

En las historias de vida aparecen tanto las violencias que pretenden reforzar la sumisión, como aquellas otras que hemos llamado confrontaciones y que,

precisamente, recurren al uso de la fuerza para detener la violencia, en sus diferentes manifestaciones. Estos intentos pueden ser exitosos o no. Cuando no lo son, suelen alimentar el ciclo de violencia y potenciarla

“Ni modo de levantarle la mano; le daba uno yo y él me daba cinco” (A: 18).

“Ahí fue donde yo me enojé mucho... Me peleé con él a moquetes... Yo me le fui encima a golpes y él también me golpeó, pero pues él ganó... hasta me quedé inconsciente” (T: 84).

Cuando la confrontación fracasa puede ocurrir que se profundicen las relaciones de poder preexistentes, incrementando la asimetría. Este es el mayor peligro de la confrontación y recuerda el delicado equilibrio, difícil de controlar, que se requiere en el uso de la misma. Sin embargo, las historias de vida también son ricas en ejemplos de resistencias violentas que logran cortar o detener la espiral. Se trata de actos de autoprotección en los que el agredido se defiende física o verbalmente, desafiando y cuestionando el derecho del agresor.

“una ocasión yo le pegué y ella agarró una varilla, una varilla de esas que llaman corrugada, y me dio un par de varillazos en la espalda, y me siguió llena de ira queriéndome golpear. Yo abrí la puerta y salí corriendo, huyendo como un cobarde porque me dolieron los varillazos hasta el alma... De esa fecha para acá, hace muchos años, nunca más le volví a pegar... Ella despertó después de ese varillazo. Fue como si hubiese dicho hasta aquí llegaste; ya no te voy a pasar ni una más. El valiente dura hasta que el cobarde quiere” (A1: 16, 22).

“Un día, que agarro una escoba, que la trozo del palo y que le digo (a mi marido): ‘Ándele, véngase; usted es muy valiente con las mujeres, pues órale, véngase’. No, si le digo que el *cobarde vive hasta que el valiente quiera* (sic). Eso me lo decía una comadre que tenía yo. Me decía —con el perdón de usted—: ‘No seas pendeja, aunque esté grandote’” (S: 28). (Este fue el último episodio de golpes.)

“Ya de grande, una vez (mi papá) me pegó... me colgó mi papá con un mecate y -Ya -decía mi mamá- pídele perdón.

- No tengo por qué pedirle perdón -ya había aprendido a contestar- Ah, sí, ahora sí mucho cuidado tienen de mí, y cuando se vinieron y me dejaron, ¿quién me cuidaba? ¿Por qué antes no estaban celosos?

Así que ahora les contesté mal. Jamás me volvió a pegar mi papá” (Ma: 10).

Para que estos cortes, que cambian las condiciones de la relación se produzcan, es necesaria una *distancia estrictamente física* que rompa con la “naturalización” y atenúa el miedo. De hecho, si se analizan las historias de vida, los cortes abruptos que aquí se describen ocurren después de cambios significativos en la relación familiar, dados por el alejamiento básicamente físico y por otras formas de distancia que permiten, aunque temporalmente, detener la violencia física o verbal y salir de su influjo. Este “aire” es clave para “desnaturalizar” una agresión que se integra a la cotidianidad. También ocurren a partir de situaciones que modifican las relaciones de poder dentro del hogar, como el acceso a recursos propios, diversas formas de autosuficiencia, o la posibilidad cierta de salir del ámbito familiar, que fijan otras distancias.

A veces ocurren pequeñas modificaciones que transforman, primero sutilmente, las relaciones de poder y después permiten estos virajes que, una vez consumados, las cambian de manera sustancial, introduciendo nuevas dinámicas. Una vez dados los *cambios que permiten la confrontación*, el estallido, el corte abrupto que señala la preexistencia de estas nuevas relaciones, tiene un papel fundamental en su consolidación. Así pues, la confrontación es un fenómeno muy relevante en los relatos, que muestra una eficiencia considerable en la suspensión de la violencia misma.

En otro orden se ha resaltado con frecuencia el papel de las mujeres en la reproducción y transmisión de los roles de género y, en este sentido, en la persistencia del dominio. Este hecho aparece claramente en las historias, en relación básicamente con dos cuestiones: 1) la reiteración de los consejos de sumisión hacia sus hijas mujeres y 2) el reconocimiento de formar a sus hijos varones como “puros machos”, en concordancia con su función de integradoras sociales de los hijos.

“(Les decía a mis hijas) Vas a hacer esto, lo otro, y apúrense. Rápido... Luego se van a casar, van a ir a humillarse en casa ajena” (L: 47).

“Yo hice puros machos” (Ma: 23).

Pero también es importante señalar que, al mismo tiempo, son ellas quienes transmiten la posibilidad de la confrontación y la resistencia en múltiples relaciones de solidaridad. Hay verdaderos linajes de mujeres “}rebeldes”, que se enseñan unas a otras, generación tras generación. Madres, suegras, abuelas, vecinas que protegen, aconsejan, encubren, son personajes presentes en todas las historias. Es más, detrás de cada confrontación y de cada resistencia asoman otras mujeres fuertes mencionadas en la historia, de distintas maneras.

Es importante señalar que la confrontación casi desaparece cuando se presentan cuadros de *violencia masiva*, es decir, cuando hay una agresión generalizada a todos

los miembros de la familia, de frecuencia altísima y continua, sobre todo física, pero que también se extiende a otras formas. En estos casos, quien ejerce el poder pretende un control total sobre los demás miembros del núcleo familiar y exige una obediencia también total, misma que no garantiza, de ninguna manera, el cese de los golpes.

“(Mi marido) me pegaba con las reatas de esas gruesas, con cinturón, con lo que encontraba, madera... (Cuando llegaba borracho, con los niños) nos íbamos a esconder en el pesebre de las vacas... estábamos ahí en el frío para que no nos pegara... Me pegaba y me corría; me sacaba de su casa, de las greñas y pegada al suelo, patadas donde cayeran. Yo me metía con mi tía y abrazando a mi hijito... Me estaba ahorcando y pegando aunque no le decía nada; levantar la mano, menos” (L: 48).

La pasividad no frena la violencia. Por el contrario, los sucesos violentos se despliegan de forma arbitraria, sin que la víctima pueda determinar con claridad qué los desata. En realidad, no hay un factor desencadenante sino la necia afirmación de un poder que se pretende absoluto, la “ley del hombre”. La relación se establece, entonces, a partir de un fundamento violento, en el que no hay alternancia ni equilibrios; se reclama una obediencia ciega y el derecho de castigar de manera incomprensible, sin apego a ninguna racionalidad aparente. Esta *arbitrariedad* es fundamental; en ella reside la clave de un tipo de poder que se plantea como incuestionable. Desde allí se trata de impedir todo juego o alternancia; se congela la relación familiar entre un golpeador irascible e irracional y sus víctimas, víctimas puras, inermes y paralizadas por el temor, que raya en el registro del terror.

“Mi mamá tuvo que hacer lo que dijera mi papá... Te tienes que aguantar... No queda otra” (L: 23, 17, 51).

“Tú no tienes que contestar, agachadito, ¿que se están peleando?, agachadito, ¿que están diciendo algo?, agachadito” (L: 7-8).

En estos casos, lo que se produce es la parálisis, la imposibilidad de respuesta, por lo menos temporalmente y mientras las relaciones, aunque sea por el lento paso del tiempo, se reacomodan.

Sin embargo, aun en los casos más radicales, nunca existe la sumisión total. Cuando la relación familiar está signada por una violencia de tipo masivo, siempre protagonizada por el varón, aparecen otras formas de la *resistencia* que, de manera lateral, y muchas veces inconsciente, se oponen al poder de los padres o los

maridos y tratan, por otros medios, de desviarlo, restringirlo o cancelarlo.

Las historias de vida sugieren que prácticamente en todas las relaciones de poder coexisten rasgos de sumisión o aceptación de los términos de la relación, junto con resistencias sordas o subterráneas y confrontaciones abiertas. Cuando se *logra un cierto equilibrio* entre todas estas formas es precisamente cuando disminuye la violencia o incluso desaparece como violencia estrictamente física lo que, ciertamente, no es poca cosa (Ma, Al, T). Una de las historias de vida en que la protagonista no sufre violencia física por parte del marido, señala en su relato:

“(hay que) hacer lo que a él le gusta, pero no tanto que alumbre al santo, ni tanto que...; no hay que irse al otro extremo... (si no) le van tomando la medida... saber hasta dónde puede llegar y pues, hay que decírselo para que se baje, si no luego se va a trepar hasta acá y ya no voy a poder caminar” (Ma: 24).

Así pues, lo que muestran las historias de vida es, en primer lugar, la presencia clara de relaciones de poder con uso de la violencia, dirigida particularmente a niños y mujeres, en donde éstas la padecen de parte de padres y maridos y, a su vez, la ejercen sobre los hijos y sobre otras mujeres que ocupan posiciones de desventaja. La confrontación, como práctica también violenta, no constituye necesariamente una espiral que alimenta y potencia el uso de la fuerza, sino que puede ser un fenómeno inverso y desactivador de la violencia ya instaurada que tiende a restringir el dominio, es decir a establecer relaciones más justas. A su vez, el delicado equilibrio entre formas de sumisión, de confrontación y de resistencia lateral, que se abordarán en el capítulo siguiente, parece ser el mejor antídoto contra los poderes autoritarios y el uso de la violencia dentro del núcleo familiar.

¹ A lo largo de todo el trabajo se considerará al poder como una relación y no como una posesión; como algo que no está “dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado como algo que circula” (Foucault, 1992: 144). Dicha relación se caracteriza por vinculaciones asimétricas, que benefician material y simbólicamente a unos en desmedro de otros. Comprende siempre dos dimensiones: la coerción y el consenso, en términos gramscianos, o bien las dimensiones negativa y positiva a las que se refiere Michel Foucault, en donde la primera remite a la capacidad de negar, prohibir, castigar, y la segunda alude al orden de la creación, ya sea de discursos de verdad, en todos los ámbitos, e incluso de deseo, como internalización del poder en la constitución del sujeto.

Capítulo II Las formas de la resistencia

Tiempo y espera

Esta duración de los instantes no remite a una imagen homogénea y espacializada del tiempo, la unicidad de cada instante, su acontecer irrepetible, habla de una pluralidad del tiempo. (Rabinovich: 123)

Las dimensiones del tiempo

Hay un *saber sobre el tiempo* que parece natural y espontáneo; un saber que se nos antoja obvio y que proviene de nuestra experiencia directa del tiempo, cuyo devenir nos resulta contundente. Sin embargo, en cuanto se somete este saber al análisis reflexivo comienzan las dificultades y las ambigüedades, “esta paradoja que se plantea entre un saber natural y espontáneo acerca del tiempo y una conciencia reflexiva del mismo que se convierte en un saber que no sabe” (Vial Larráin: 34).

En efecto, nuestra finitud nos coloca de frente a la de la celeridad del tiempo y con ello a la inexorabilidad de la muerte, en primer lugar. Pero también remite a la noción de lo eterno e infinito, representada en Dios, que trascendería la idea del tiempo y el espacio, como duración que se extiende “desde la eternidad a la eternidad” y “del infinito al infinito”, según palabras ni más ni menos que del propio Newton (Saavedra: 62). Así, la finitud, el “paso por la vida” y lo que llamamos “el paso del tiempo” nos resultan obvios, pero en cuanto queremos ahondar en la noción de temporalidad ésta se nos escapa

Una primera cuestión, planteada desde Aristóteles, surge del hecho de que el devenir se nos aparece bajo la secuencia de *pasado, presente y futuro*. Pero en realidad, si el pasado ya no es y el futuro aún no es, la cuestión del tiempo pertenece más al no ser que al ser (Vial Larrain, 1981). Es decir, podría pensarse que sólo es el presente, o bien, si consideramos al presente como puro instante, punto de inflexión, gozne, que inmediatamente se transforma en pasado; sólo es el pasado, que no es sino que fue.

La discusión filosófica acerca de la existencia del tiempo, ha reconocido *dos grandes perspectivas*. Una que afirma la existencia del tiempo como algo que tiene *una realidad empírica* –desde Aristóteles– y otra que lo propone como *pura idealidad*, o creación subjetiva del hombre –desde San Agustín. La primera se refiere al tiempo conceptualizado por la física, que se determina por relación a los recorridos dentro

de un espacio, como en el caso de los astros marcando la diferencia entre día y noche. La segunda alude a nuestra vivencia interior, en sus dimensiones de espera, experiencia y recuerdo. Es cierto que Kant reconoció la existencia de ambas dimensiones y le adjudicó al tiempo el carácter de puente entre ambas, como expresiones, una de la subjetividad y otra del saber objetivable, pero no pudo escapar a estas dos vertientes como forma de conceptualizarlo.

En correlación con estas perspectivas, el tiempo también se ha entendido como *circularidad*, es decir como retorno en ciclos o procesos que se repiten o bien como *linealidad*, flecha que señala el curso de la historia o de la vida en tanto procesos unidireccionales e irreversibles, distinguiendo lo finito de lo infinito, y que resulta inseparable de la noción de un espacio finalmente tan relativo como el tiempo mismo.

Sin embargo, desde otra postura, es posible eludir la confrontación entre una visión objetivista y otra subjetivista con respecto al tiempo (Elias: 1989). Según Elias, el tiempo es un *símbolo social*, en el que se involucran tanto procesos sociales como físicos. No es una relación –objetiva o subjetiva– que realiza el sujeto individual sino que existe *una institución social del tiempo*, por lo que nuestra percepción del mismo está socialmente constituida. La idea y la necesidad de poner en relación dos procesos que están en movimiento –como la jornada de trabajo en relación con el curso del sol o el embarazo con las fases de la luna– no es “natural” al humano genérico ni tampoco una invención arbitraria que hace el ser humano, sino que parte de necesidades sociales específicas. En la organización humana se crean distintas maneras de marcar posiciones y transcurso por referencia de unos procesos a otros y de “duraciones” a movimientos en el espacio; son formas de *medición social* que *permiten orientar y controlar* los distintos intercambios, por comparación con un movimiento cíclico o circular. Así los procesos sucesivos y lineales se refieren a otros cíclicos –como el día y la noche, las estaciones, el reloj mismo–, que funcionan como punto de comparación y permiten crear unidades de referencia. El propio proceso civilizatorio es el que va modelando una actitud social en relación con la observación y medición del tiempo, que difiere de unas sociedades a otras. El hecho de percibirlo como un *continuum* estandarizado es una creación de los hombres en sociedades específicas, que lo utilizan como instrumento de medición con funciones coordinadoras e integradoras. Es decir, la institución social del tiempo tiene *una función orientadora*, que permite determinar posiciones, duraciones, ritmos de transformación de diferentes procesos sociales y, por consecuencia, individuales, ligados todos con relaciones de poder específicas.

Se podría decir que es un dispositivo de *regulación* de la conducta y la sensibilidad misma de los individuos, quienes aprenden dentro de una experiencia *construida y transmitida colectivamente*. La personalidad de los sujetos se constituye dentro de esta institucionalidad del tiempo, a través de una serie de *coacciones* externas primero,

que se van internalizando, para “ordenar” al sujeto, e incluso a sus ciclos biológicos, que se regularán y estructurarán de acuerdo con la organización social del tiempo. “En la figura del reloj un grupo humano envía de cierto modo un mensaje a cada uno de sus miembros” (Elias, 1989: 25). En consecuencia, la vivencia “natural” que creemos tener del tiempo es una construcción o institución social, que condiciona nuestra percepción subjetiva del mismo; resultado de una experiencia, en efecto, pero de una experiencia colectiva no individual.

El tiempo es, por lo tanto, un símbolo social de un complejo entramado de relaciones que abarcan lo individual, lo social y la naturaleza física, todas esferas constitutivas de lo humano, que aunque no guardan simetrías entre sí, permanecen en profunda correlación unas con otras.

Tiempos diversos

Gracias a la institucionalidad ya descrita, se crean *métodos para medir el tiempo*, en sus distintas manifestaciones, que combinan la duración de los procesos como secuencia, el espacio en el que se despliegan y la rapidez o intensidad de la repetición, todos fenómenos vinculados con su utilización como instrumento de poder. Pero, a su vez, duración, espacio e intensidad operan de manera diferente dentro de lo que podría pensarse como una *multiplicidad de tiempos*, o de dimensiones del tiempo, como distintas caras o construcciones del mismo, según se trate de procesos físicos, psíquicos, etcétera.

Desde un punto de vista estrictamente sociológico, se podría hablar, en el sentido mencionado, de la superposición de tiempos biológicos, psíquicos, históricos, astronómicos, que no coinciden punto por punto y que constituyen relojes de distinta naturaleza, referidos a procesos de duración y velocidad diversas. Resulta casi obvia, por ejemplo, la diferenciación entre los tiempos internos, “subjetivos”, que se alargan o acortan, según procesos íntimos, y la duración del tiempo histórico cronológicamente medible, o el tiempo cósmico. En otros términos la diferencia entre el tiempo interior y el otro, mensurable, que gobierna nuestros planes, que compartimos con otros hombres y permite la coordinación social.

En esta multidimensionalidad del tiempo se podría hablar de un *tiempo biológico* que organiza el curso de la vida en ciclos vitales amplios como la infancia, la adolescencia, la juventud, la madurez y la vejez, o bien los ciclos de supervivencia y reproducción, impuestos por la naturaleza pero atravesados y organizados desde las dimensiones sociales y psíquicas.

Por su parte, la *dimensión psicológica* del tiempo, se refiere a la impresión subjetiva que tenemos de su transcurso y en la que los momentos son desiguales entre sí y

difieren, a su vez, del tiempo cronológico. Aunque hay una tendencia generalizada a reconocer un proceso general de aceleración a medida que transcurre la vida, en esta dimensión las longitudes y los ritmos pueden ser lentísimos o vertiginosos, de acuerdo con la marea interior, también organizada, en último término, por representaciones socialmente constituidas.

Pero la constitución social del tiempo, nos remite a que el tiempo del hombre es, sobre todo un *tiempo histórico*, como hombre *en* su tiempo y como hombre *de* su tiempo. En la historia el tiempo se comparte con otros, los contemporáneos, y es irreductible al concepto de tiempo que usa la física, o al tiempo cronológico. Hacia dentro mismo del tiempo histórico, encontramos la superposición y coexistencia de tiempos distintos: procesos de corta o larga duración, procesos lineales o cíclicos y, sobre todo, tiempos que no se pueden medir o cuantificar por referencia de unos a otros. En la historia resulta clara la significación cualitativa de los tiempos, como momentos desiguales. Hay instantes que marcarán toda una época y cuya importancia y “duración” es mayor que la de procesos larguísimos en un estricto sentido cronológico. Son momentos que se prolongan en el futuro, que reconfiguran el pasado y permiten apropiarse del presente.

En la historia, como en las historias de vida que aquí trabajamos, coexisten “los procesos de corta, mediana y larga duración, ...las pertenencias, las estructuras y las coyunturas que tienen, cada una, su propio ritmo y su propio tiempo. Hay distintos *tiempos* en los movimientos históricos. Hay procesos acelerados y otros que se estancan y se atrasan... En nuestro tiempo, estamos haciendo la experiencia de la simultaneidad de fenómenos que no son contemporáneos: dentro de una misma sociedad puede haber grupos que viven con un distinto ritmo y una distinta dinámica. Los pueblos desarrollados y los subdesarrollados viven en distintos tiempos históricos, viven la época actual de diferente manera y asignan el tiempo diferente valor... viven al mismo tiempo pero no en el mismo tiempo” (Krebs: 165).

La simultaneidad de fenómenos no contemporáneos se puede señalar entre distintas culturas pero tal vez también entre grupos diferentes de una misma sociedad, como entre hombres y mujeres, que implica no sólo usos distintos y ritmos del tiempo sino representaciones y, por consiguiente, expectativas diferentes en relación con él.

Se ha insistido en la irreductibilidad del tiempo humano e histórico al *tiempo físico*, por referencia al tiempo absoluto y lineal de Newton, aunque es preciso señalar que también la física tiene hoy un planteamiento mucho más complejo con respecto al tema. Si bien Einstein “explicó que la experiencia del Ahora significa algo especial para el hombre, algo esencialmente diferente del pasado y el futuro, pero que esta importante diferencia no tiene, ni puede tener, un sitio en la física” (Prigoyine: 327), desechando la posibilidad de que la ciencia dura explicara las particularidades de la

experiencia humana respecto del tiempo y en particular del presente, hoy las cosas se plantean de otra manera, mucho más próxima a la reflexión social, histórica y filosófica. También en la física se estudian los clásicos fenómenos cíclicos y conservativos como los de irreversibilidad en el tiempo. Se explicita que el devenir universal comprende tanto un concepto de tiempo asociado con una trayectoria en el espacio, medible, externo y que sirve para comunicarnos, como de los tiempos internos múltiples. “La física hoy no niega el tiempo. Reconoce el tiempo irreversible de las evoluciones hacia el equilibrio, el tiempo rítmico de las estructuras cuyo pulso se nutre del mundo que las atraviesa, el tiempo bifurcante de las evoluciones por inestabilidad y amplificación de fluctuaciones y hasta el tiempo microscópico que manifiesta la indeterminación de las evoluciones físicas y microscópicas. Cada ser complejo está constituido de una *pluralidad de tiempos*, conectados los unos con los otros según *articulaciones sutiles y múltiples*. La historia, sea la de un ser vivo o la de una sociedad, no podrá jamás ser reducida a la sencillez monótona de un tiempo único” (Prigoyine: 304).

Como se ve, la multiplicidad y especificidad de los distintos tiempos cósmico, biológico, psíquico e histórico y aun la multiplicidad de tiempos adentro mismo de cada una de estas dimensiones, no permite desconocer que, aunque relativamente autónomos, existen conexiones y articulaciones entre todos ellos, que varían según el individuo, la *sociedad y la época respectiva*. *El tiempo es un símbolo de una compleja trama de relaciones que comprenden lo individual, lo social y lo natural, que se puede conceptualizar como homogéneo o como heterogéneo, continuo o discontinuo, sincrónico o diacrónico* (Levinas, 1995).

La organización social del tiempo, como forma de establecer una “verdad” social con respecto a su medición construye “*horizontes temporales*” que varían según cada sociedad. Estos horizontes son formas de organizar la percepción social a través de las nociones de pasado, presente y futuro –entre los que no se pueden establecer simetrías o equivalencias– y las expectativas en relación con cada uno de ellos. El horizonte temporal difiere de una sociedad a otra, pero aun dentro de una misma sociedad, se conforma de manera particular según la edad, el grupo social o el género al que se pertenezca, de manera que los *distintos grupos sociales* podrán tener formas también diferentes de ver su pasado, presente y futuro y de relacionarse con ellos. A su vez, cada hombre, al construir su propia historia de vida, entrelaza simultáneamente estas dimensiones del tiempo, dándole una profundidad que recupera pasado y futuro, articulando un horizonte de posibilidad temporal específico, congruente con el de su sociedad, y dando cuenta, simultáneamente, de las demás organizaciones del tiempo que responden a metáforas espaciales –cíclicas, lineales– o de duración –corta o larga– con sus lentitudes, aceleraciones y toda la gama de complejidades que hemos referido hasta aquí.

Tiempo y poder

El hombre es un ser finito y que, en tanto tal, está sujeto inexorablemente a lo que él llama el curso del tiempo. Pero simultáneamente, la noción de tiempo es su creación y, por consiguiente, lo piensa como cosa capaz de ser apropiada. “Puede hacer suyo el tiempo. El hombre puede tomarse tiempo, puede darse un buen tiempo o puede perder el tiempo,... él puede dar tiempo al tiempo, puede engañar el tiempo y puede hacer tiempo” (Krebs: 142). Hacerlo suyo, tomarlo, darlo, perderlo, como una auténtica posesión. Esta *apropiación del tiempo* va más allá del tiempo personal. El hombre es capaz de adueñarse del trabajo de otros –que es una forma de adueñarse de su tiempo– pero, sobre todo, es capaz de regular los tiempos sociales, que comprenden numerosos tiempos individuales. Es clara, por lo tanto, la relación estrecha que existe entre el ejercicio del poder y el control de los tiempos tanto individuales como sociales.

En cuanto a la relación entre tiempo y poder, hay una primera dimensión, obvia, que se refiere a los usos que se pueden hacer del tiempo. La *distribución del tiempo* mantiene una relación con las circulaciones de poder, que implica, en primera instancia, *el uso y la apropiación de los tiempos productivos y creativos de unos por otros*. Los diferentes estudios que se basan en la organización del tiempo social y en qué tipo de actividades lo “consumen” unos y otros grupos sociales, son bastante claros al respecto. Hay una desigualdad social evidente en la distribución de las actividades cotidianas, que implican un uso diferente de los tiempos, así como patrones diversos de organización del mismo, y por extensión, construcciones disímiles de la noción misma de tiempo.

Desde una visión orientada por la lógica económica, se habla del tiempo como capital y como inversión, con ciertos rendimientos y con intercambios desiguales (Ramos Torres, 1990). En este sentido, las actividades de los seres humanos y de los grupos sociales, se pueden clasificar según su orientación a la satisfacción de necesidades esenciales, al trabajo remunerado, al trabajo doméstico y al esparcimiento. Hay decisiones de orden social y político que delimitan algunas de estas actividades, como la jornada laboral standard para una sociedad, y que afectan a prácticamente todos los miembros de la misma, con el poder que esto implica para quienes toman tales decisiones. Además, los tiempos destinados a cada actividad se modifican extraordinariamente de unos a otros grupos, también según patrones socialmente establecidos, lo que hace que unos deban dedicarse más que otros a las actividades que garantizan la subsistencia y, en consecuencia, que dispongan de diferentes posibilidades de esparcimiento o “tiempo libre”. Asimismo, existen las “transferencias” de tiempo a las que ya se hizo referencia, es decir, actividades que realizan ciertas

personas en beneficio de otras, lo que revela un primer nivel de esta relación de “apropiación” del tiempo de unos por otros.

Pero esta aproximación deja vacíos importantes. En primer lugar, se pueden señalar también las *diferencias cualitativas* dentro de cada rango, que son de primera importancia, como el hecho de que un mismo concepto comporta actividades muy diferentes. Por ejemplo, el trabajo remunerado puede referirse, de igual manera a una actividad creativa como la composición musical o a una actividad mecánica como alimentar la línea de producción en una maquiladora que, aun cuando supusieran hipotéticamente la misma retribución, reciben valoraciones sociales distintas e implican niveles de satisfacción personal disímiles. Esta circunstancia ya marca diferencias significativas en cuanto a la distribución del tiempo según la posición que se ocupa en las relaciones de poder. Otro elemento, que no se considera en esa simple clasificación pero que es decisivo, es el rango de retribución que se recibe por un mismo tiempo de trabajo y que suele coincidir con la división entre trabajo manual o mecánico y trabajo creativo o intelectual y artístico. Dos personas pueden dedicar la misma porción de su tiempo al trabajo remunerado pero obtendrán retribuciones distintas si se trata del dueño de una empresa o de el encargado de vigilancia de la misma. Es decir, puede haber distribuciones semejantes de tiempos, pero que “valen” diferente. Todos estos elementos permiten observar que la organización y distribución del tiempo están constituidos a partir de las relaciones de poder que circulan en la sociedad.

Ocurre algo semejante en referencia a las múltiples *dimensiones del tiempo* y a la *percepción variable* que tenemos de él. Las *duraciones* de los fenómenos se perciben de manera diferente según el punto de observación, sea éste desde la posición de poder o desde la resistencia. Un mismo acontecimiento o proceso, merece apreciaciones de extensión muy diferentes para quienes se benefician o perjudican con él.

Por otra parte y como ya se señaló, desde Aristóteles mismo y más adelante en la ciencia moderna, hay una forma de conceptualizar el tiempo como fenómeno mensurable y homogéneo, que lo vincula al *espacio* y al *movimiento*, a recorridos. Tiempo y espacio se implican bajo la misma pregunta: ¿Existen como tales o describen, uno por referencia al otro, relaciones entre las cosas? El tiempo como forma de medida de movimientos en el espacio o bien éstos como referencia para la invención de medidas de tiempo.

La correlación de tiempo y espacio se liga directamente con su utilización como instrumentos indispensables en el ejercicio de poder. En relación con el espacio, todo poder instituido intenta la mayor movilidad para sí, a la vez que procura la inmovilidad o el más perfecto control de movimientos de aquello que controla. En otros términos, intenta restringir al máximo la propia incertidumbre, para incrementarla en los demás

actores; busca la transparencia de lo que quiere controlar e incrementa la opacidad propia. En este sentido, es característica del poder la *clasificación, reticulación y estratificación de los espacios para controlar todo flujo o movimiento*. Así, las unidades de medición del tiempo se articulan con las formas de control de los espacios y los movimientos y devienen calendarios precisos, agendas detalladas, rutinas minuciosas de las acciones posibles y permitidas, que regulan los desplazamientos en el espacio según las coordenadas temporales..

Desde el lugar del poder se intenta fijar; de hecho, cuanto más se logra fijar al otro, mayor capacidad existe para ejercer su control. Se trata de un procedimiento de captura que actúa atando, ligando y, si es posible, inmovilizando para un *control "perfecto"* del espacio. Por eso, los poderes más absolutos ejercen una forma masiva de violencia que genera precisamente parálisis. El poder totalitario, como modalidad extrema, utiliza el terror para inducir la inmovilidad social, y así alcanzar un máximo de control del espacio, a través de la suspensión de todo movimiento.

Como contraparte, las estrategias resistentes se basan en la búsqueda de resquicios dentro de la cuadrícula trazada desde el poder, para moverse y, dentro de lo posible, hacerlo sustrayéndose a su mirada. Actúan, por oposición, como movimiento constante, flujo, mutación. Si el ejercicio de poder consiste en territorializar, *la resistencia desterritorializa* y decodifica. Pero sobre todo, en su movimiento trata de salir de la retícula, agenda o rutina, hacia algún margen no contemplado, hacia una posición lateral o subterránea, sobre todo si ésta se ubica en los lugares de invisibilidad o impotencia de los poderes instituidos.

En este sentido, el *eje tiempo-espacio-movimiento* se juega desde las posiciones de poder como organización homogénea del tiempo, y como delimitación y cuadrículación del espacio para restringir y controlar todo movimiento. Procediendo desde el otro extremo, las resistencias incrementan el movimiento para salirse de los márgenes asignados en el espacio físico y simbólico, o bien para encontrar resquicios en él y desformalizar el tiempo. A su vez, lo que hemos llamado fuga o escape, y que se analizará en el próximo capítulo, se "dispara", desde un punto de impotencia del poder, para crear otro tiempo y otro espacio.

Además de este eje tiempo-espacio-movimiento, en la conformación misma de los *horizontes temporales*, también se pueden observar distintas articulaciones, según las posiciones que se ocupen en las diferentes relaciones de poder. Los grupos sociales, así como los sujetos, se construyen en un *presente* que "recoge" determinado pasado y se "proyecta" en cierto futuro –desde las imágenes espaciales– pero el énfasis que colocan en cada una de estas fases, no simétricas, es significativo en relación con las posiciones que ocupan dentro de la trama de poder.

La apropiación del presente es clave desde la posición de poder. El presente es

particularmente importante por su condición de gozne que conecta un pasado que fue con un futuro por inaugurar. Pero a pesar de esta condición de simple puente, es importante porque es el único que es, el único que abre la posibilidad efectiva de articular el pasado y el futuro, de reunir memoria y proyecto, experiencia y expectativa. Ciertamente, la apropiación del presente implicará la reconstrucción de *cierto* pasado, su interpretación, convertido ahora en *el* pasado, y la proyección hacia un futuro que se presenta como promisorio, en tanto prolongación de este presente. “El presente del pasado es la memoria; el presente del presente es la visión, y el presente del futuro es la espera” (San Agustín en Ricoeur: 171). Pero esta triple apropiación, que en San Agustín es puro presente, se hace siempre desde la posesión de hecho del presente, como instante único, irrepetible de la acción, de la decisión, de la transformación. “El presente es también el ahora de la iniciativa, del comienzo del ejercicio de la potencia de actuar sobre las cosas, el *initium* de la imputabilidad” (Ricoeur: 177). En definitiva, toda apropiación, es decir, todo poder ocurre en ese presente. En términos históricos, “el presente es el presente de los grupos dirigentes que viven a la altura de su tiempo y es el presente de los grupos marginados que viven en un pasado no superado. Cada generación y cada grupo tiene su presente y en cada presente se encuentran distintas generaciones y distintos grupos que viven con un diferente ritmo histórico y que, sin embargo, comparten el destino que les impone su tiempo” (Krebs: 144). Sin embargo, esta posesión del presente, esta “imposición” del tiempo de los “grupos dirigentes”, no necesariamente implica la reclusión de los marginados en un pasado no superado, como afirma Krebs. También ellos, desde este presente “ajeno”, organizado por otros parámetros, urden sus propios juegos, desde la “quietud y la contemplación”, e inventan futuros distintos. Se desdibuja la primacía del presente y se lo difiere, para pensarlo desde la esperanza de un futuro que puede ser distinto. Desde las posiciones de desventaja o exclusión, se vive el presente haciendo una apuesta al largo plazo, que permite soportar, aguantar, resistir, y en muchos casos, simplemente sobrevivir. En efecto, hay condiciones en que la sola supervivencia es lo que orienta la acción en el presente pero en esta voluntad de sobrevivir hay un futuro que se esboza y al que *se espera*. Semejante al tiempo diacrónico de Levinas, “El tiempo como infinita paciencia de la espera... un tiempo otro, desformalizado” (Rabinovich: 133).

La fugacidad, la “puntualidad” del presente hace que éste se transforme incesantemente en *pasado* y que se confunda con él. ¿Hasta dónde se “extiende” nuestro presente? ¿Qué es lo que debemos considerar como parte del pasado? ¿Qué tan presente permanece el pasado? Preguntas difíciles de contestar o que merecen diversas respuestas porque, igual que en la observación física, lo distante nos parece lento o incluso inmóvil y la simultaneidad o no de los acontecimientos, su pertenencia

a un presente o un pasado, dependen del punto desde el que se realice la observación. La posición del observador alarga o acorta la percepción de simultaneidad y, por consiguiente, de lo que consideramos presente, que puede concebirse como instante, como “presente temporalmente puntualizado”, o bien como momento más prolongado, como un periodo, “como duración que se abstrae del transcurrir de los eventos... El presente que dura vuelve posible el contraste con el presente puntualizado, contraste que permite experimentar la continuidad y el transcurrir del tiempo” (Luhmann en Corsi, 1996).

Pero además de la imprecisión de los límites entre pasado y presente, es evidente que el ayer se “*presentifica*” en el hoy, de distintas maneras. En primer lugar, lo condiciona porque las selecciones posibles están irremediamente restringidas por las decisiones del pasado. Además, se prolonga en el presente a través de valoraciones, actitudes, costumbres, prejuicios, razonamientos, sentimientos que se desfazan del presente y nos llegan desde pasados sucesivos, más o menos distantes. Hasta aquí la prolongación “espontánea”, no provocada del pasado. Pero también existe la acción sistemática—de la memoria, por una parte, y de la historia como memoria “verdadera” y estructurada por otra—, una voluntad intencional y persistente de mantener fragmentos del pasado en medio del presente, re-construyéndolo en relación con las apuestas actuales.

Hay una cierta forma de hacer historia, en que la memoria se erige en archivo institucional. Se construye entonces como discurso de los protagonistas del presente, para articularlo con un pasado que afianza su visión y organización del mundo. Este *relato histórico* trata de organizar, clasificar y explicar los eventos estructurándolos como procesos completos y continuos que obedecen a causas y que, a su vez, generan otros fenómenos, que incluso pueden entrar en crisis, pero siempre bajo la mirada tranquilizadora que reconstruye la racionalidad de los sucesos, la generalización, la comprensión y explicación de los grandes procesos y estructuras. En último término, esta historia, como relato que convalida las relaciones de poder vigentes, pretende el “control” de un pasado y, simétricamente, del presente y el futuro. La historia, en tanto relato oficial, ordena, articula, interpreta el sentido del pasado a la luz del presente pero con la mirada puesta en el futuro preciso que proyecta. En síntesis, construye un pasado funcional a las relaciones de poder del presente, explicándolas y convalidándolas.

Por su parte, *la memoria* trae fragmentos, relatos muchas veces inconexos, desordenados o reordenados, que se niegan a dejarse desvanecer y reaparecen machaconamente, cuestionando a veces el relato histórico, y en otras señalando sus carencias. La memoria también puede ordenar y construir pero lo hace de una manera distinta, menos estructurada y generalizable que el relato histórico y, por lo mismo,

es la vía de aparición de los relatos disfuncionales y disidentes. Suele traer al presente las viejas ofensas, las heridas no cerradas, para impedir su “desaparición” e interrumpir, de alguna manera, la impunidad del poder. Intenta otras explicaciones, rescata aristas desaparecidas o disimuladas y, al replantear el pasado, hace una lectura distinta del presente y proyecta o desea otro futuro.

En todo relato, sea histórico o memorioso, la reconstrucción del pasado reconoce una época de oro, en que las aspiraciones alcanzaron su máximo esplendor. Se trata de “*momentos estelares*”, en los que se alcanza la máxima libertad, esto es la posibilidad cierta de realizar las propias aspiraciones. Desde el ejercicio del poder así como desde la resistencia, esta época se sitúa en el momento de mayor autonomía con respecto al otro.

Desde las posiciones de poder, el esplendor se concibe como consecuencia de las propias aptitudes, de las capacidades endógenas, que condujeron “naturalmente” a la posición de privilegio. Para quienes se mueven en condiciones desventajosas y resistentes, el momento de esplendor se explica por un arduo trabajo, por un esfuerzo propio, por la construcción dificultosa de cierta autonomía que, por lo mismo, reivindicar como un triunfo, aun cuando sea parcial. Y de hecho, estos momentos de esplendor limitado del resistente son extraordinariamente importantes en la redefinición de las relaciones de poder porque aun cuando en términos de una valoración de hecho las condiciones de su dominación no hayan cambiado dramáticamente, sin embargo, en términos simbólicos, su “esplendor” es una prueba de su potencialidad. Por otra parte, los momentos de esplendor de los resistentes suelen coincidir con una decadencia definitiva o temporal de los poderosos. En consecuencia, se manifiestan simultáneamente las debilidades de uno y las potencialidades del otro, que como es obvio, se implican.

Tanto la reconstrucción del relato histórico como la de la memoria, *recuperan el pasado, lanzándolo hacia el futuro*, como el lugar de los proyectos, de la potencialidad. En primera instancia, todo futuro aparece como extensión de quienes son “dueños” del presente. En efecto, todo poder instituido se proyecta hacia un futuro amplio: organiza y planifica a largo plazo, estableciendo los tiempos y fijando apuestas de largo alcance. El control del largo plazo es decisivo para la trama de poderes que se asocian en cada circunstancia.

Pero *desde lo ya instituido se suele organizar al futuro como lo que ya es*, como extensión o profundización de la realidad presente pero no se atina a concebirlo de manera radicalmente diferente. Hay demasiado esfuerzo destinado al despliegue de las potencialidades presentes y demasiada confianza en la capacidad de prolongarse en el tiempo indefinidamente, “cree que su presente es capaz de colonizar, desde sus propias necesidades y necedades, la totalidad del tiempo y de la historia”

(Foerster: 61) porque, finalmente, todo poder es soberbio.

Por el contrario, desde la posición de desventaja es necesario esperar, apostar *al futuro*. El presente no es favorable; se puede recordar un pasado distinto del que organiza la historia, pero la memoria disidente tiene una validez limitada... por ahora. Por eso, los desposeídos esperan, esperan su tiempo y un presente que les pertenezca y que está, necesariamente, en el futuro. Lo hacen de manera callada, registrando cada una de las ofensas, moviéndose y probando, por ensayo y error, cómo sobrevivir, cómo debilitar, transgredir o desbaratar las relaciones de poder que los someten. La *apuesta al largo plazo* es una de las estrategias más claras de la resistencia. Desde la desventaja se apuesta sobre todo al futuro. Rara vez se puede reforzar en el pasado histórico, por lo que se echa mano de fragmentos de la memoria para alimentar la espera. A su vez, el presente es desventajoso y, por lo tanto, se opta por la proyección hacia un futuro que no se construye necesariamente como heroico, sino como salida, alternativa, re-organización de las condiciones presentes. Puede haber grandes apuestas en las estrategias resistentes pero, en general, se basan en la *esperanza de la espera*, a partir de un saber elemental pero decisivo: el ejercicio del poder se desgasta y resquebraja... en algún momento. El futuro, como espera y esperanza, es el tiempo de las resistencias.

Y en efecto, el tiempo puede y suele ser un aliado del que resiste. La espera le permite encontrar circunstancias más favorables y crearlas; conocer al otro para aprender sus debilidades; construir nuevos mecanismos de distancia, protección y ataque.

A partir de la articulación entre pasado, presente y futuro, en términos de las relaciones de poder, *cada generación reconstruye su horizonte temporal de posibilidad*, “un tiempo actual donde se encuentran el pasado –(masculino) recuerdo– y el futuro –(femenina) esperanza”, (Rabinovich, 139), reformula el actuar en el presente desde una memoria específica del pasado y con una espera diferente, para encontrar que, efectivamente, el tiempo desmonta el poder, sus formas, sus protagonistas, a la vez que los recrea. Asimismo, en cada generación la resistencia se reinaugura *como novedad y como repetición*. Se puede observar simultáneamente la mutación y la persistencia.

Desde las posiciones de poder o desde las de resistencia, se puede hablar de una *construcción diferente del horizonte temporal de posibilidad*, atribuyendo valores distintos tanto al pasado como al presente o al futuro y a su conjunción en el “tiempo actual”. Todo relato se focaliza en el momento de mayor despliegue de poder de quien lo construye, organizando de manera diferente tanto del pasado como las perspectivas a futuro, según la posición que se ocupe en las relaciones de poder y según las necesidades de legitimación del propio presente. No se trata de un

movimiento artificioso o falso; no se trata de ninguna clase de engaño sino de una auténtica construcción que obedece a visiones, perspectivas y explicaciones diferentes (Gyarmati, 1981). El pasado se articula a la convalidación o cuestionamiento del presente, resaltando unos hechos y desplazando otros. De la misma manera, el futuro se proyecta o imagina según diferentes aspiraciones, directamente vinculadas con la posición que se ocupa. De manera que si se comparan los relatos de miembros de una misma familia, por ejemplo, parece que las duraciones de los procesos en el pasado, así como sus cualidades, pertenecen a historias diferentes y, en efecto, lo son en algún sentido. La historia desde las posiciones de poder –del hombre, de la madre, del padre– es una construcción diferente que la de quienes ocupan una posición resistente en esas mismas relaciones. Otro tanto ocurre con el presente y el futuro.

Mientras que desde el relato de poder el pasado enlaza a la gloria presente para proyectar un futuro cierto, desde la visión de resistencia, el vínculo con el *pasado* es *memoria* que reivindica instantes, para buscar *resquicios* en el presente que le permiten *sobrevivir* y *esperar* condiciones menos desventajosas. En consecuencia, la espera misma, la preservación que permite hacer una apuesta al largo plazo es una de las estrategias de la resistencia que parece bastante exitosa según nuestras historias.

Memoria y futuro

¿Qué es el amor, la amistad, la memoria, desde el momento en que dos promesas imposibles están involucradas en ellos, sublimemente, sin ningún intercambio posible, en la diferencia y la disimetría, en lo inconmensurable? (Derrida, 1998: 149)

Mi barrio era así, así, así... /Es decir, ¿qué sé yo si era así?/ Pero yo, me lo acuerdo así/
Alguien dijo una vez/que yo me fui de mi barrio./¿Cuándo? ¿Pero cuándo?/
Si siempre estoy llegando (Aníbal Troilo, *Nocturno a mi barrio*)

Según el famoso aserto de San Agustín, multicitado y no por ello menos sustancioso, *el alma espera (el futuro), atiende (el presente) y recuerda (el pasado)*, asociando el futuro con la esperanza, el presente con la acción –tal como se ha desarrollado hasta aquí– y el pasado con la memoria. Dice el mismo San Agustín: “Antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo; más encomenzándole, cuando voy quitando de él hacia el pasado, tanto a su vez se extiende mi memoria... cuanto más se verifica, tanto más se abrevia la expectación y se alarga la memoria” (San Agustín, en Vial Larrain: 41).

Así pues, *la memoria vincula con el pasado o lo pasado*, que a su vez se trata como algo localizable, que ocupa un espacio. Pasado y memoria se asocian de manera inmediata, recurriendo en la mayor parte de los casos a una falsa percepción del pasado como lugar, como espacio determinado en el cual se encontraría el recuerdo que enlaza, en un tiempo lineal, lo presente con lo ya vivido.

Siguiendo a Ricoeur (1999), es importante señalar que si bien *el pasado está cumplido*, es decir ya no se puede actuar sobre él en sentido estricto, sin embargo se lo puede rescatar desde el presente. Hay una «*actualización*» suya, a la que ya se hizo referencia. Para explicar esta re-aparición del pasado se han utilizado tradicionalmente *dos metáforas*, que refuerzan la falsa percepción del pasado como lugar: la de la *marca-impronta*, como sello que graba sobre cera una imagen que lo reproduce, por una parte; por otra, la del *retrato* –planteada también por Aristóteles– que remite a la copia de un modelo original. La metáfora del retrato, sin embargo, aporta un nuevo elemento con respecto a la impronta, ya que desdobra por un lado la presencia del cuadro-retrato en sí mismo, como realidad autónoma y, simultáneamente, señala el hecho de que éste remite a otra cosa, que está ausente, buscando no la marca directa sino la semejanza con aquella. Mientras que la marca-impronta explicaría la memoria como reproducción de lo vivido, la segunda sería una construcción separada y simultáneamente ligada, ya que se refiere a algo diferente y ausente pero que, sin embargo, pretende y busca la semejanza entre el retrato y lo retratado.

En ambas metáforas, la memoria remite, en último término, a una marca, trazo, huella originaria dejadas por las vivencias, que obliga a centrar la discusión en torno a la semejanza de la vivencia con la huella y de ésta con la memoria, es decir, de la narración con los acontecimientos a los que hace referencia. Se intenta buscar hacia atrás, en “la unicidad de la impresora-impresa, de la impresión y de la impronta, de la presión y su huella, en el instante único en que no se distinguen aún una de la otra” (Derrida, 1997: 105). Pero la búsqueda de este momento de unicidad es un imposible. Al separarse la huella de lo que la deja se abre una distancia irremisible entre la vivencia y la memoria.

Ricoeur propone entonces un rescate parcial de la metáfora del retrato, en el que plantea que tanto el retrato, como la foto misma, *no se pueden entender como copia del original*, sino como *interpretaciones* del mismo. Ambos buscan *la fidelidad* pero ésta se encuentra más allá de la reduplicación por copia. “Retrato y fotografía, en su fase de mayor perfección, colocan de relieve la fase de puesta en imagen del recuerdo y, a través de este proceso, remiten a la problemática de la fidelidad” (Ricoeur: 168). *Se desplaza así el problema de la semejanza al problema de la fidelidad*, que rompe con la idea de reproducción.

Pero, ¿qué es esta fidelidad?, ¿en qué medida nos libera de la semejanza o de una pretensión de literalidad? Al respecto, dice Derrida, hablando en memoria de Paul de Man “En el extremo mismo de la más ambigua fidelidad, un discurso ‘en memoria de’ o ‘a la memoria de’ podría incluso desear sólo citar, siempre suponiendo que uno sepa dónde comienza una cita y dónde terminarla. La fidelidad requiere una cita, en el deseo de dejar hablar al otro; y la fidelidad requiere que uno no sólo cite, que no se limite a citar. Aquí estamos comprometidos con la ley de esta doble ley... fuente de la memoria, fuente del olvido” (Derrida, 1998: 62). Es decir, a la vez que es difícil determinar dónde comienza o termina la literalidad, la cita, la reproducción, la fidelidad implica ir más allá de ella, en un ejercicio que comprende simultáneamente memoria y olvido, recuerdo y ficción.

La fidelidad, que no es literalidad, encuentra un lugar clave en el testimonio. Estructura de transición entre la memoria y la historia, el testimonio es interpretación de lo que el testigo vio o experimentó, capaz de apegarse a ello más allá de la semejanza, más allá de la “huella”; es representancia, “opaca mezcla del recuerdo y de la ficción en la reconstrucción del pasado” (Ricoeur: 167). Por lo mismo, dice Ricoeur, es necesario invertir el proceso. No se trata de pensar el testimonio a partir de la huella para rastrear el momento de unidad originaria entre impresora e impronta, sino a la inversa. *Hay que pensar la huella a partir del testimonio, desde él*. Su verdad reside en esta *fidelidad*, como verdad construida –*más allá de la similitud*, más verdadera que la verdad de la semejanza– que conlleva un *acto interpretativo*, realizado necesariamente

desde el presente. “Es necesario dejar de preguntarse si una narración se asemeja a un acontecimiento; más bien hay que preguntarse si el conjunto de los testimonios, confrontados entre sí, es fiable. Si éste es el caso, podemos decir que el testigo nos hizo *asistir* al acontecimiento relatado” (Ricoeur: 165).

De esta afirmación, que se deslinda del problema de la semejanza, se sigue aun otra idea crucial: la necesidad de promover el intercambio de las memorias individuales pero también colectivas; la necesidad de poner en contacto los testimonios y las distintas formas de la memoria, la posibilidad de comunicarlas.

La memoria como puerta al futuro

La memoria, aunque se remite por lo general al pasado –“la memoria es del pasado”, según San Agustín– sólo se puede entender en *sus intercambios con el presente y el futuro*. Hay que “volver a situar la memoria en el movimiento de intercambio con la expectativa del futuro y la presencia del presente” (Ricoeur: 170). En primer lugar, el ejercicio de la memoria “rescata” del pasado, desde una posición en el presente y con una proyección hacia el futuro, lo que implica un primer punto de contacto. Así como resulta clara la influencia del pasado sobre el futuro, también se puede hablar, como contraparte, de la incidencia del futuro sobre el pasado porque hablar de la memoria es también hablar del futuro.

La *carga del pasado* sobre el futuro se expresa como *deuda* contraída con él, que pesa y *obliga a la memoria*, pero no a una memoria de simple intercambio con el pasado, de reedición interminable de lo ocurrido. Arranca de esta recuperación pero reclama ir más allá. Obliga a *superar la huella*, en tanto pura remisión al pasado, y reclama relanzar la memoria como posibilidad de ser, como *apertura hacia un futuro posible*. En este sentido, la memoria, como responsabilidad, se vincula con la promesa y la esperanza, se orienta hacia el futuro, hacia lo por-venir.

Esta es la memoria que Todorov (2000: 32) llama liberadora, y que permite “utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día”.

El pasado está dado, lo constituyen unos hechos probablemente imborrables, que no se transforman en sí mismos. Sin embargo, se puede reinterpretar el sentido de lo ocurrido y esta *reinterpretación se hace a la luz del presente-futuro*. Hay pues una “acción retroactiva de la mirada intencionada del futuro sobre la interpretación del pasado”; la “memoria es revisitada por el proyecto” (Ricoeur: 182).

En consecuencia, *la deuda*, como carga que el pasado hace pesar sobre el futuro, al obligar a la memoria, *conecta simultáneamente al pasado con el futuro en un recorrido de doble circulación*.

Esta proyección a futuro de la memoria, como reinterpretación del pasado desde y hacia el futuro, la convierte en un elemento decisivo para la acción del presente. El pasado nos remite a logros y fracasos de la propia historia individual y colectiva. Los hombres del pasado tuvieron expectativas con respecto a su futuro—nuestro presente—que resultaron a menudo traicionadas, tal como ocurre en nuestro propio presente y pasado. La memoria permite despertar las promesas no realizadas del pasado, resignificarlas y relanzarlas al futuro, así como liberarse de otras que actúan como lastre y pesan sobre el presente. En síntesis, la memoria permite *una “actualización” que guarda y desecha, recupera y elimina, recuerda y olvida*, relanzando la experiencia hacia lo por-venir.

La reinterpretación del pasado puede nutrir expectativas que lanzan la conciencia histórica o personal hacia el futuro y puede actualizar el recuerdo reencontrando las viejas injusticias bajo sus nuevas máscaras. “Lo incumplido del pasado puede a su vez nutrir con ricos contenidos a las expectativas capaces de volver a lanzar a la conciencia histórica hacia el futuro. Se encuentra así corregido otro déficit de la conciencia histórica, a saber, la pobreza de la capacidad de proyección hacia el futuro, la cual acompaña ordinariamente a la fijación en el pasado y al rumiar de las glorias perdidas y de las humillaciones padecidas” (Ricoeur: 185).

Así, para Ricoeur (1999) *la memoria interpretativa* relanza el pasado al proyecto, visitándolo desde el futuro, como irrupción de éste en el pasado (Levinas, 1995). Desde este punto de vista, la memoria resulta inseparable de la acción del presente y la proyección del futuro. El presente, como “tiempo-ahora” puede llegar a comprender “cómo se experimentaba el tiempo pasado en la conmemoración”, adueñándose de un recuerdo no como “verdaderamente ha sido” sino “como (éste) relumbra en el instante de un peligro”, a la vez que abre el futuro como “la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías” o, en otros términos, la salvación, el proyecto (Benjamin: 180, 188, 191). Así pues, la fidelidad de la memoria no reside en una fijación maniática a la huella sino en la interpretación, en un ir más allá de la semejanza—que por otra parte nunca se alcanza cabalmente—, para resignificarla como proyecto y desde el proyecto, como “contragolpe de la mirada del futuro sobre el pasado”.

Memoria y olvido

La memoria y el olvido son inseparables. Una se construye gracias al otro, sobre el otro, a pesar del otro, es decir, en relación con él. La fidelidad del relato, en el sentido mencionado por Ricoeur, precisamente por no ser copia sino interpretación, requiere del olvido, como contrajuego de la memoria. Marc Augé recurre a una metáfora interesante para explicarlo: “El océano durante milenios ha proseguido ciegamente

su labor de zapa y remodelado, y el resultado (un paisaje) debe forzosamente indicar algo, a quienes saben leerlo, de las resistencias y fragilidades de la orilla, de la naturaleza de las rocas y suelos, de sus fallas y fisuras... Algo indica también, naturalmente, el empuje del océano... Algo pues, en definitiva, de la complicidad entre la tierra y el mar, mediante la cual *ambos elementos han contribuido al largo trabajo de eliminación cuyo resultado es el paisaje actual*" (Augé: 27).

La memoria, para ser fiel, utiliza *mecanismos de selección*, que preservan unos elementos y desechan, olvidan, otros, siendo tan necesario un proceso como el otro. No se puede pensar en el olvido como "falta", sino como condición de posibilidad para la preservación de la memoria.

Uno y otra expresan la tensión entre el retorno hacia el pasado, el comienzo y apertura del futuro y la expectación del presente. En efecto, si la memoria permite los usos del pasado para el futuro y, a su vez, si el futuro, como proyecto más o menos explícito, más o menos inmediato— revisita la memoria, asimismo el olvido da paso a lo nuevo, lo diferente, para escapar a la repetición y, simultáneamente, reconfigurar la memoria del pasado.

"No se olviden de olvidar a fin de no perder ni la memoria ni la curiosidad. El olvido nos devuelve al presente, aunque se conjugue en todos los tiempos: en futuro, para vivir el inicio; en presente, para vivir el instante; en pasado, para vivir el retorno; en todos los casos para no repetirlo. Es necesario olvidar para estar presente, olvidar para no morir, olvidar para permanecer siempre fieles" (Augé: 104).

Es cierta y a la vez sorprendente la exhortación de Augé, *porque la memoria y el olvido, en principio, exceden la voluntad*. Hay una imposibilidad de olvidar y hay una imposibilidad de recordar. La deuda del pasado impone la memoria; la esperanza del futuro impone el olvido. Ambos *se nos imponen* en primera instancia, aunque uno y otro puedan cultivarse como práctica responsable, como *ejercicio consciente*, que hace de la memoria y del olvido testimonio, texto, derecho.

Se suele reclamar el "olvido" de los actos de abuso, como paso para la restitución de la convivencia, sin embargo, se podría afirmar que ellos "marcan" la memoria individual y social, más allá de la buena o mala voluntad de los actores y es posible suponer que requieren de acciones concretas de *reparación*, de restitución, de procesamiento social, para abrir paso a formas del olvido, a la reconciliación, y posibilitar así una verdadera construcción de la memoria, que no es otra cosa que su re-construcción.

Para referirse a distintas formas de la memoria y el olvido, Todorov establece una diferencia entre dos formas de memoria que él llama *literal* y *ejemplar*. La primera pretendería permanecer apegada a la huella como dolor insuperable; la segunda, en cambio, se ejercería como posibilidad de revisión, interpretación y apertura del pasado,

que se articula con la acción del presente. Para el primer tipo de memoria se “convierte en insuperable el viejo acontecimiento, desemboca a fin de cuentas en el sometimiento del presente al pasado” (Todorov, 2000: 32). En el segundo, el pasado echa luz sobre el presente y viceversa, para permitir la conexión de lo vivido con lo por vivir. Este último concepto es cercano a lo que Derrida llama *memoria pensante* “una suerte de compromiso más allá de la negatividad... más allá de la acongojada interioridad de la introyección simbolista, una memoria pensante de fidelidad, una reafirmación de compromiso... la rigurosa fidelidad de una afirmación que no se puede llamar ‘amnésica’, (pero que) bebe de la fuente de la memoria y de la fuente del olvido” como inseparables (Derrida, 1998: 75).

Siguiendo esta diferenciación entre las formas de la memoria, tal vez siempre se inicia por cierta “literalidad” –que nunca es radicalmente literal– para luego transitar hacia una *memoria reflexiva, de interpretación* y apertura hacia el presente y el futuro. Pero hay una *responsabilidad colectiva, familiar, social para lograr este tránsito*. El deslinde de responsabilidades y las acciones de reparación favorecen la conformación de una memoria que es capaz de aceptar cierto “olvido”, no la “desaparición” ni la distracción, sino la puesta entre paréntesis, la reinterpretación, la apertura, es decir, la recuperación como memoria de lo que permite vivir el presente y abrir el futuro propio y de los que vienen atrás.

El olvido del que hablo es, con respecto a la memoria “el equivalente a la relación que hay entre la palabra y el silencio. Como es sabido, así como el silencio es palabra porque está cargado de significado, el olvido es parte del trabajo de memoria. El olvido no es amnesia, hoyo negro de la memoria; es el silencio en la memoria, diferente también de la desmemoria” (Rajchenberg: 30). En otros términos, se trata de una puesta entre paréntesis, un dejar en estado de latencia, en suspenso voluntario, parte de lo vivido, que se puede reactualizar y regresar.

Es posible pensar, entonces, que la elaboración que implica el tránsito de una memoria a otra, o de un momento a otro de una misma y única memoria, tanto en la historia individual como colectiva, requiere de una transformación de hecho de las condiciones en que se infringió la ofensa. En otros términos, debe haber *una distancia espacial, temporal, simbólica de la situación de abuso*, una *reorganización de las relaciones de poder*, para que la memoria se desprenda de la ofensa como tal, y pueda reconstruirla y reconectarla responsablemente para los usos del futuro.

La memoria histórica que se apega obstinadamente al retorno del pasado se cierra al presente y, por lo mismo, suele ser una forma de abanderar causas ya cerradas para eludir los problemas presentes. Se puede seguir hablando interminablemente de Auschwitz y de la sociedad alemana de su tiempo sin sentirse obligado a rechazar los micro y macro fascismos de la sociedad y la familia contemporáneas. En este sentido,

una verdadera memoria implicaría la posibilidad de visitar esa experiencia única desde su actualización y su proyección.

La *negativa absoluta al olvido*, el aferramiento a un pasado supuestamente literal –que, insisto, nunca es tal, sino resultado de procesos de selección y borraje– es dramático porque implica también la clausura de la memoria como interpretación–selección del pasado, para abrir una expectativa de futuro. Es, simultáneamente, la *cancelación de la memoria y de la espera*, y sume al sujeto individual o colectivo en una suerte de presente interminable que excluye cualquier apuesta de futuro.

La memoria resistente

“En la historia oficial, los vencidos no están necesariamente ausentes, mas su presencia se limita al papel de acompañamiento o bien al objeto de redención” (Rajchenberg: 40) nes decir, los que hay que salvar, nunca los protagonistas. Ciertamente, y ello se debe a que la historia oficial, como forma de memoria de los poderes vigentes, construye el pasado desde las relaciones asimétricas del presente. Contra el discurso y las prácticas predominantes, las memorias resistentes construyen sus propios relatos y sus propias explicaciones del pasado. Esto permite que, desde la posición del desplazado, ya sea en términos individuales o colectivos, se recuperen otros *protagonismos*, se reconstruyan y expliquen los fenómenos desde ángulos propios, se reivindiquen identidades que otorgan *la plena dimensión de sujeto*, lo que constituye en sí mismo, un acto resistente.

Desde cualquier centro de poder instituido –ni qué hablar del Estado– como desde las estrategias de resistencia se articulan la memoria y el olvido. Como ya se señaló, toda memoria es posible entre el olvido, desde él, gracias a él, como selección que preserva y desecha a un mismo tiempo. No hay memoria capaz de reproducir punto por punto la vivencia, y no por defecto de la memoria, sino porque la forma en que opera, su sentido, no es la calca sino la interpretación.

Siendo inseparables, memoria y olvido y se ejercitan tanto desde los poderes instituidos –ya sean estatales, familiares, públicos o privados– como desde las múltiples resistencias que los confrontan y evaden. Las luchas por el poder son también *luchas por la memoria*, por la incorporación de la propia memoria en el “relato oficial”. Siguiendo a Foucault, se podría decir que si “uno domina la memoria de las personas, domina también su dinamismo, su experiencia, su saber sobre las luchas anteriores” (Foucault en Rajchenberg: 39). Por eso, es falso atribuir mecánicamente la memoria a una actitud resistente y el olvido a las mecánicas del poder.

Se puede hablar del cultivo de una memoria de los poderosos que, en muchos puntos, coincide con el relato histórico. Asimismo, hay prácticas del olvido que operan

como resistencia. El olvido del terror, inscrito fuertemente en la memoria colectiva de las sociedades sometidas a este tratamiento, es indudablemente un ejercicio de resistencia. En síntesis, *memoria y olvido se cultivan como forma de ejercicio del poder y como parte de las estrategias de resistencia*.

El Estado por ejemplo, como lugar privilegiado de concentración del poder social y político, acalla algunas de sus verdades e impone silencios y amnesias. Frente a ellas hay un mandato del pasado, una deuda con él que invoca la responsabilidad, una promesa siempre en curso que, sin embargo, no termina de cumplirse, “imposible pero inevitable” (Derrida, 1998: 107): “Acuérdate. Da testimonio”. La memoria es entonces resistencia que re-aparece, re-construye lo que el Estado intenta borrar pero, siempre también, en medio del olvido que se le impone. También necesita olvidar, en el sentido de colocar entre paréntesis, parte de su miedo, de su escepticismo, de su impotencia. Olvido y memoria, como dos momentos de un mismo proceso, no son privativos de algún grupo o actor social o político; ambos pueden ser instrumentos de resistencia, en la medida en que permiten articular la re-construcción del pasado con lo por-venir.

Es necesario *liberar nuestra reflexión sobre la memoria de la pura remisión al pasado*, a un pasado cerrado e inamovible que, por lo mismo, es inmovilizante. Hablar de la memoria es también hablar del presente y el futuro, sin posibilidad de totalización, sin la reconstrucción de una continuidad hipotética capaz de unir la imaginaria distancia entre pasado, presente y futuro, en una unidad cerrada, homogénea, repetitiva. En esta discontinuidad de la memoria, en su salto al pasado y en el *contragolpe de la mirada del futuro sobre el pasado*, reside en parte su poder, capaz de releer lo vivido, de reconstituirlo, de actualizarlo para darle vigencia y sobre todo hacerlo proyecto. “El poder de la memoria no reside en su capacidad para resucitar una situación o un sentimiento que existieron de veras, sino que es un acto... ligado a su propio presente y orientado hacia el futuro de su propia elaboración” (Man en Derrida, 1998: 70).

Asimismo, la mirada desde el presente-futuro permite *reconsiderar el pasado* a la luz de otros desafíos y a la vez *desmontar algunas de las “verdades” del presente*. “Lo que nos da más que pensar en nuestro tiempo pensante es aquello que no pensamos” (Hegel en Derrida, 1998: 248). Es posible encontrar las trazas del pasado en el presente “reencontrar en las banalidades de la mediocridad ordinaria la forma horrible de lo innombrable” (Augé: 102), pero también es posible *reexplicar el pasado* desde los sucesos actuales, desnudando las persistencias siempre negadas de la compleja trama de poderes entrelazados.

Por contraparte, también es posible, desde las memorias resistentes, *recuperar algunas promesas del pasado*, como forma de responder a la deuda incesante e impagable que tenemos con él o bien abandonar definitivamente parte de las antiguas expectativas.

La memoria resiste al recordar la viejas ofensas pero cuando lo hace con mayor

eficiencia, cuando despliega su verdadera potencia, es al reconocer cómo se expresan hoy, para identificar en *las nuevas relaciones de poder sus transformaciones y sus reciclamientos*. Porque, en definitiva, es desde este ejercicio de la memoria – conformando memorias–, que las sociedades y los hombres pueden resistir a los viejos y a los nuevos dominios; es desde esta práctica que se puede interpretar la experiencia en relación con un futuro abierto y potencialmente distinto.

Aquí, *la transmisión* juega un papel fundamental, tal como lo señala Hassoun (1996), realizándose de hecho, de unos a otros. Aun en medio del silencio, hay un “*contrabando*” de la memoria. Pero es fundamental la transmisión por el acto y por la palabra, como *memoria viva*, abarcando “esta porción de olvido que comanda la memoria”, que se recrea, que re-transmite. “Una transmisión lograda ofrece a quien la recibe un espacio de libertad y una base que le permite *abandonar (el pasado) para (mejor) reencontrarlo*” (Hassoun: 17).

En este sentido, *el papel del agraviado directo* es clave en la transmisión. Sólo él puede re-construir el daño, interpretarlo, y pasarlo como memoria que trasciende la huella y que permite abordar el futuro. Probablemente éste sea el papel privilegiado del humillado, del *sobreviviente* de las catástrofes sociales y los microfascismos familiares. *Sólo él, como afectado directo, puede verdaderamente perdonar, poner entre paréntesis*; nunca el padre, nunca el hijo, nunca el enamorado; sólo él *puede hacer esa elaboración y “pasarla” a los otros*. Es más posible interpretar y articular la ofensa sobre uno mismo que la ofensa sobre el prójimo, hermano, madre, hijo. Este es el lugar de privilegio y de responsabilidad del “sobreviviente” del agravio: pasar algo más que la llaga para permitir su comprensión.

Como práctica resistente, la memoria no se recluye en el pasado sino que se lanza al mismo futuro incierto al que se orienta la espera. Ambas, *memoria y espera*, son una apuesta de futuro y recorren la imaginaria línea del tiempo, *articulando pasado, presente y futuro* de manera diferente a como lo hace el poder institucionalizado.

Hasta aquí, dos dimensiones del tiempo en la resistencia: un horizonte temporal de posibilidad, lanzado hacia un futuro no programado, incierto, pero que *se espera* esperanzador, y la reconstrucción de un pasado recuperado como memoria, abriendo hacia el pasado y hacia el futuro, la realidad del presente. *Espera y memoria como los dos extremos, intercambiables y fluctuantes, de la construcción del tiempo desde las posiciones subordinadas*.

Tiempo de los desplazamientos sobre un *espacio*, como cuadrícula que controla y restringe *el movimiento*, a la vez que es rota, transgredida y eludida constantemente, desde las innumerables resistencias. Movimiento, espera y memoria constituyen las estrategias temporales privilegiadas de los que sobreviven y de los que resisten, en el marco de relaciones de poder en que juegan con desventaja.

“El hombre se ha dejado llevar por la gravedad, la caída, la distracción, el parloteo, el ruido que todo lo esconde. La gravedad es ruidosa, no inspirada; es decir, pero no hablar; es mudéz pero no silencio” (Xirau: 121).

Hemos hablado del olvido como silencio, es decir, como silencio de la memoria en la marea incesante entre el recuerdo y el “borraje”, semejante a la formación *de la palabra sobre el silencio y en medio de él*. Así como la palabra escrita, textuada, se despliega sobre y entre el espacio en blanco intercalado, así el silencio es inseparable de la expresión verbal. Ésta se articula gracias a los cortes y pausas que abre el silencio, “*formando trama* con ella. En eso el silencio constituye un fenómeno lingüístico interior a la palabra... no sólo como límite del lenguaje, sino también como elemento interno suyo” (Fierro: 47, 48).

Podríamos decir que la palabra como tal, *como concepto*, conlleva en sí misma “silenciamientos”, al constituir una abstracción que resalta unos elementos desplazando o acallando otros. Más allá del concepto, en el discurso, se pueden reconocer *silencios voluntarios e involuntarios* que “*dicen*” allí donde no se sabe, no se quiere o no se puede decir. “Así: en el silencio no se dice (verbalmente) nada, pero se dice (*extraverbalmente*) que no quiero, o no debo, o no puedo decir aquello que callo” (Castillo del Pino: 80). *El silencio tiene la capacidad de decir*, así como *el habla tiene la capacidad inseparable de callar y acallar*. Palabra y silencio, inseparables, diferentes y articulados, son igualmente significativos y elocuentes en el *sentido* de toda comunicación; ambos dicen, ya sea hablando o callando.

A su vez, *ambos dicen y callan* de maneras diferentes. *Tan importante como lo dicho verbalmente es lo no dicho*, lo que queda por decir, lo que se esconde deliberadamente, lo que se dice veladamente, lo que se sugiere, lo que se hubiera querido decir. “La verdadera expresión, el verdadero decir, están siempre en el límite de silencio y palabra. Mejor: en el silencio que la palabra auténtica entraña” (Xirau: 3).

Como la palabra, *el silencio es un signo*, es decir, cada silencio *está dotado de significación*, tiene una “carga” específica que coloca el que calla. Pero esta carga no es siempre la misma ni resulta fácilmente identificable. De manera que el silencio, en términos genéricos, tiene una multiplicidad de significaciones posibles, es decir, es *polisémico*, tal como ocurre con la palabra, y es posible que “las mismas claves analíticas útiles para explorar los significados de la palabra permitan adentrarse en los sentidos del silencio” (Fierro: 50).

De esta condición polisémica se desprende que si bien el que calla suele asignarle

un sentido preciso a su silencio, esto resulta mucho menos claro para el o los interlocutores, por lo que su significado es mucho más *ambiguo* que el de la palabra, y puede interpretarse de distintas maneras. “El silencio es, entre los signos, el menos, o de los menos, desambiguable. Con él, el tanto de conjetura que resta en el proceso comunicativo, o sea, el valor de la entropía del sistema en un momento dado se incrementa al disminuir la información.” (Castillo del Pino: 95). La ambigüedad escatima información y *genera incertidumbre que el destinatario puede percibir como amenazante* y llegar incluso a magnificar su supuesta o efectiva hostilidad. Pero, en un sentido completamente distinto, el silencio también puede expresar consentimiento, calma, introspección, reflexión. Comprender sus significación obliga a remitirse a su articulación con el lenguaje verbal, gestual y actitudinal, para ver cómo entra en secuencia y se combina con éstos. Es en este *contexto* que se pueden comenzar a *descifrar las significaciones de los distintos silencios*.

Los silencios

Hay un primer tipo de *silencio*, que se abre ante *experiencias extraordinarias, que no pueden ser capturadas por el código lingüístico* porque lo rebasan, lo exceden. Tal es el caso de la *experiencia mística* –a la que se hará referencia en el próximo capítulo–, así como *el del deseo*. “Al oscuro objeto del deseo corresponde la oscuridad de la enunciación, en la palabra; corresponde el silencio” (Fierro: 61).

Baste señalar aquí que esta forma del silencio reconoce al *lenguaje como una cárcel* incapaz de abarcar la experiencia en general. En efecto, hay un núcleo último de lo vivido que es irreductible a la palabra, pero esto ocurre sobre todo ante cierto tipo de experiencias vitales muy intensas, en uno de cuyos extremos estaría el éxtasis –místico y erótico– en tanto *vivencia superracional y, por lo mismo supralingüística*. Este silencio se refiere a lo inefable, lo que no se puede decir porque se encuentra más allá de las posibilidades del lenguaje, lo que no admite descripción ni discurso, y frente a lo que sólo caben la pérdida de sí, la contemplación en el silencio y, si acaso, la poesía como palabra que se cuele entre las fisuras de la razón. *Esta forma de silencio no es privativa de los sabios ni de los cultos*. La contemplación, el éxtasis, el silencio sonriente y complacido del que no desea nada se presenta, muchas veces, en los seres más “simples”, los “pobres de espíritu” en el sentido cristiano.

Es sorprendente, como lo señala Ramón Xirau recordando a Bertrand Russell, que se haya dicho tanto sobre lo indecible, así desde la poesía como desde la filosofía. Esta última reflexionando sobre lo inefable; aquella poniéndolo en palabras siempre insuficientes. San Juan de la Cruz, Rumi, Santa Teresa, expresan sus experiencias místicas sin embargo, pero, a la vez, no acaban de decirlas e insisten en su

incomunicabilidad última. Tal vez se trate de “algo a la vez decible e indecible” (Xirau: 3) en donde la imposibilidad de la palabra proviene de la insuficiencia del lenguaje; *no se sabe cómo decir* lo inefable sin traicionarlo pero, simultáneamente, existe la urgencia por comunicarlo.

Diferente del *silencio* ante lo inefable es aquel otro *impuesto*, el de *la palabra acallada*. En este caso, el silencio remite al *no poder decir* como un acto que expresa las relaciones de poder públicas o privadas. Los poderosos imponen los silencios que los protegen. Acallan la palabra, la memoria e instauran “olvidos” obligatorios. Al *silenciar*, se crea *la apariencia del olvido* pero casi inevitablemente, lo “olvidado” regresa como memoria y como palabra. En este sentido hay una diferencia sustancial entre olvido y silencio porque este último suele abrir un compás de espera para el *resurgimiento de la palabra*.

El silencio impuesto suele acompañarse de *otros silencios latentes, relativamente voluntarios, como opción dentro de un espacio de poder muy condicionado y desigual*. En este caso se recurre al “no decir diciendo y el decir no diciendo”. Se trata de silencios relativos, medidos, que regulan las relaciones sociales y permiten reconocer, por “una sutil dialéctica de aproximación y distanciamiento” el estado de las asimetrías, en cada momento de las relaciones de poder. (Ramírez González: 28). Son silencios que pertenecen al registro *del no querer decir* –aunque en un espacio que no se puede caracterizar como libre– y se vinculan estrechamente con las formas de la resistencia.

Palabras, silencios y poderes

Así pues, tanto la palabra como el silencio, es decir, *las palabras y los silencios se vinculan directamente con las relaciones de poder*, ya sea en el ámbito de los poderes público y estatal o en el de los poderes privados que circulan en la escuela, la familia, la vida cotidiana.

La palabra puede implicar un acto de poder y, en este sentido, de violencia, de imposición. Simultáneamente y, aunque parezca paradójico, la palabra también tiene la capacidad para *cesar la violencia directa* y abrir la comunicación, en otros términos, para pasar de la guerra a la política, de la violencia al derecho, del golpe a la norma. En este procedimiento, *el acto de fuerza no desaparece sino que se desplaza, incluso se atenúa*, pero persiste y lo hace desde la fuerza de la palabra.

“El uso del poder garantiza el dominio de la palabra... *La palabra y el poder* mantienen tales relaciones que el deseo de uno se realiza en la conquista del otro... poder y palabra no subsisten el uno sin el otro, siendo el uno la sustancia del otro... Toda toma de poder es también una conquista de la palabra” (Pierre Clastres en Ramírez González: 28). Pero como ya se señaló, palabra y silencio se tejen uno con el

otro, de manera que el ejercicio de cualquier poder comprende el *derecho propio* de hablar pero también *de callar*, el de *permitir la palabra o el silencio* y, no menos importante, el *derecho impositivo de hacer hablar y hacer callar*.

El poder se hace palabra al conformar los discursos de verdad, la palabra legitimada socialmente, y permite todas aquellas voces que alimentan o apuntalan ese cuerpo de verdad. *Pero también hace hablar* a todo lo que se le esconde o sustrae, con la intención de atrapar los discursos disidentes para controlarlos o destruirlos. Es el caso del castigo o la tortura, como forma de obtener o “producir” una verdad controlable, de romper un silencio.

A su vez, el ejercicio del poder comprende el derecho de callar, esconder, ocultar aquello que entra en contradicción con el discurso legitimador. Así calla y *alienta los silencios cómplices*, comprándolos, coptándolos. Pero también los impone: exige el silencio sobre sus “vergüenzas” y *acalla la disidencia*. Una forma clave para lograrlo es suprimir la voz de los excluidos. De las mujeres desde la Antigüedad, de los indígenas americanos, de los esclavos en todos los tiempos se ha reclamado incesantemente el silencio. “El ornato de la mujer es el silencio” decía Aristóteles en *La Política*, con una afirmación que ha prolongado su efecto hasta nuestro tiempo.

Por consiguiente, lo que el poder hace es una “*regulación de la palabra y el silencio*”, administra el uso de ambos controlando sus flujos y tratando de disponer de uno y de otra de manera funcional a sus fines. Es decir, intenta “saturar” el espacio comunicacional estableciendo en él, de manera monopólica, su palabra y sus silencios para expulsar las otras palabras y los otros silencios.

“Todo régimen social, sea descaradamente despótico u oficialmente democrático, desarrolla sus propias técnicas para administrar la palabra, imponer el silencio y regular las relaciones entre significantes y significados” (Ramírez González: 30), y lo realiza de maneras peculiares. Las formas en las que lo hace dependen de *la índole del poder* que, *en unos casos acentúa el discurso y en otros el silencio*. No se trata de relaciones proporcionales entre uno y otro. Puede haber formas de ejercicio del poder en las que conviven el énfasis en el discurso y la multiplicación de los silencios, como en el fascismo.

La *sociedad moderna* se podría considerar como una sociedad de alta verbalización, en la que hay una obsesión por la palabra, una enorme necesidad de nombrar, pero también es una sociedad de ruido, es decir, de exclusión del silencio como vacío de sonido. La palabra en primer lugar, pero junto a ella multitud de sonidos y de ruidos –es decir, de sonido que no hace sentido para el oyente– invaden constantemente todo el espacio, forzando a dirigir la atención al mensaje programado. La palabra y el sonido tienen aquí un sentido claramente impositivo, que intenta cancelar la reflexión, la soledad o cualquier forma de sustracción de la atención, de la intimidad, en pos de

la “*distracción*” *incesante*, del atrapamiento en el monitor de la televisión que vocifera o en la música y el ruido atronador que impiden todo intercambio sustancioso. Frente a la palabra como ruido o como imposición, el silencio se convierte entonces en un derecho e incluso en una resistencia.

Este fenómeno de saturación es particularmente claro en los espacios públicos, sobre todo de las grandes ciudades donde, dados los esfuerzos que se hacen para conjurarlo, pareciera que *el silencio resulta amenazante*. En cambio, *la cultura rural*, que en América Latina se distancia considerablemente de los parámetros de la modernidad, guarda más espacios en blanco y convive con el silencio en términos de mayor naturalidad y comodidad. Este rasgo se inserta en un parámetro cultural diferente que implica otras formas de ser, de saber y de comunicarse, otras relaciones de poder y otras modalidades en su ejercicio. Asimismo, es posible vincularlo con la realidad de una cultura que ha perdido el control del “discurso de verdad” y que, por lo mismo, tiene menor obsesión por imponer un discurso, que se reconoce como secundario. En este caso, el silencio nos remite a la voz acallada pero también a una opción por él, en el marco de una cultura que tiene otros vínculos con las palabras y con los silencios.

Cuando se vincula *palabra, silencio y poder*, rara vez se destaca el poder del silencio; los señalamientos tienden a la relación más obvia que aquel tiene con la palabra y el discurso. Sin embargo, si partimos de la idea de que las relaciones de poder se juegan en desequilibrios constantes que comprenden, como una de sus mecánicas principales, el incremento de la propia certeza y, simultáneamente, de la *incertidumbre ajena* (Crozier, 1990), *tanto la palabra como el silencio pueden ser instrumentos de poder y de resistencia*. La imagen del yelmo, que permite ver sin ser visto, a la que se refiere Jacques Derrida en *Espectros de Marx* se encontraría en esta misma línea. En otros términos podríamos decir que todo poder, y toda resistencia, pretenden el *máximo de visibilidad* sobre lo que intentan controlar y el *máximo de opacidad* sobre sí mismos.

La palabra principalmente pauta y exhibe –escondiendo, no obstante– pero el silencio sustrae –señalando también. El poder requiere de ambas funciones y, siguiendo a Michel Foucault, puede ser incluso más significativo para comprender sus tecnologías, *observar aquello que esconde, su cara oculta, secreta*, que la faz visible del discurso legitimador. Es decir que *puede haber un enorme poder en mantener silencio*. Es en este sentido que el silencio puede resultar amenazante. El silencio del poderoso como el del oprimido esconden el juego y por lo tanto amplían la incertidumbre del otro.

El *silencio del dominado* puede ser un acto de *sumisión* que corresponde con lo impuesto, con la pérdida de la palabra, con no poder hablar. Pero una vez establecida esta expropiación, dentro mismo del silencio puede y suele haber una *voluntad resistente*

que encuentra distintos cauces. En primer lugar, retrae la palabra hacia los ámbitos más seguros, conformando lo que Scott (2000) llamó el “*discurso oculto*”. Es decir, se va configurando un *discurso crítico* que se construye y practica entre los iguales, y que no corresponde con el “discurso público”, abierto, que se ostenta ante el poderoso. Parte del discurso oculto aparece disimulado en cuentos, juegos, refranes y distintas expresiones de la tradición popular. En este caso, el subordinado, *mide las palabras* que utiliza frente al poderoso para evitar una confrontación desigual. Frente a él elige y utiliza *el silencio, ahora como arma para invisibilizarse*, para incrementar la incertidumbre del otro e impedirle saber qué piensa o qué hará. Este silencio es exasperante para el poder. Despierta temor porque en verdad se teme lo que él esconde, lo que permanece detrás suyo, lo que se encubre como discurso oculto. “El silencio, con todo eso, constituye una institución del poder, pero también de la resistencia a él” (Fierro: 74).

Este silencio, que Scott denomina la “etiqueta de las relaciones de poder”, es una especie de *simulación por dos partes*. El que calla esconde su resistencia y actúa visiblemente una sumisión que sólo es parcial. El poderoso acepta esta actuación porque la requiere para el mantenimiento de su dominio, pero también simula puesto que intuye, sabe, que más allá de la doble actuación, hay un gran espacio resistente que se le escapa. *El silencio juega aquí un papel clave porque difiere el enfrentamiento en condiciones que serían desastrosas para quien ocupa la posición de mayor debilidad*.

Sin embargo, simultáneamente con este juego y fuego cruzados, a medida que la resistencia crece, a medida que el discurso oculto se desarrolla, las relaciones de poder pueden modificarse. El cambio de las mismas, los ajustes y pequeñas distancias permiten la irrupción, a veces violenta y puntual, del “discurso oculto” y otras veces de manera más sostenida y prolongada. Cuando esto sucede, las relaciones de poder se transforman de manera significativa. Ya sea que el estallido ponga la relación en términos más simétricos o bien que un reacomodamiento previo de la relación abra el espacio para un estallido que fija otras reglas del juego, lo cierto es que estas irrupciones afortunadas marcan momentos de transformación significativa. *En estos casos, la memoria se construye desde el discurso oculto, como palabra que se esconde detrás de un silencio resistente, que apuesta al largo plazo, y espera las condiciones para fijar relaciones más simétricas*. El silencio resistente permite la *constitución de la propia palabra* primero y juega a la *recuperación pública de la misma* como parte de su estrategia. Así pues hablar y hacer hablar, callar y hacer callar son todos actos de poder que se despliegan desde los poderes instituidos como desde las resistencias.

Esto ocurre en el ámbito público político y también es una práctica de los más diversos poderes que se despliegan en los *espacios privados*. También ellos luchan por la imposición de la palabra y el silencio, en relación con el proyecto de poder específico

del que se trate. En todos ellos hay normas y leyes de silencio y se establece con mucha precisión –de manera explícita e implícita– qué se puede y no se puede decir. A su vez, las normas de silencio implícitas no coinciden necesariamente con las reconocidas pero no por ello son menos obligatorias.

Así pues, es preciso reconocer una amplia *gama de silencios*, cuyos significados difieren, es decir, que tienen una *pluralidad de significaciones*. Existe el silencio en que se respaldan los poderes más arbitrarios, que no se sienten en la obligación de dar explicación alguna; los silencios cómplices, que avalan al poderoso; los silencios de la humillación y la sumisión que aceptan lo inaceptable para sí o para los que debería proteger; los silencios resistentes, acusadores, que no pueden enfrentar y callan esperando condiciones menos adversas; los silencios de la solidaridad, que encubren al débil. Hay “silencios que se puede permitir el poder y en los cuales trata de consolidarse. Frente a ellos se alzan, en contraposición y rebeldía, los silencios de las víctimas, de los que resisten al poder”. El silencio puede acompañar a una memoria que no se rinde, que espera las circunstancias de su posibilidad en el largo plazo. En este sentido, lejos de ser un acto de desconocimiento, tiene la dimensión de una *resistencia* que espera.

Como se señaló con las formas de la violencia, también los distintos silencios son sustancialmente diferentes, aunque todos acallen algo. Y lo son por una diferencia que no es de orden moral sino que “juegan” de maneras diversas e invertidas en las relaciones de poder sociales y familiares.

Tiempo, memoria y silencio en las historias de vida

Apropiación y distribución de los tiempos

En las relaciones de poder familiares se verifica el uso y la *apropiación de los tiempos productivos y creativos de unos por otros*. Esto ocurre en los dos grandes flujos de poder familiar (de padres a hijos y, en la pareja, del hombre a la mujer), pero sobre todo en relación con los niños varones y mujeres por parte de sus madres y padres, de manera indistinta. Aparece, en primer lugar como *apropiación directa de su trabajo individual* en el seno de la familia, en casi todas las historias y como apropiación de los recursos provenientes del mismo, como ya se señaló en el primer capítulo.

“(A los 12 años trabaja como sirvienta, para que mi padre) cobrara el dinero; él se lo gastaba... Mi sueldo se lo dábamos enteramente. (También) mi tía me metía (a trabajar) con las vecinas... con mi dinerito que me pagaban me lo robaba” (A: 3).

Los hijos se mencionan a veces como “las manos para el trabajo”, “hijos para trabajar” (L: 43, 49), en provecho de los padres. En este sentido, la alimentación o el estudio pueden ser cuidados semejantes a una inversión, que los hijos deben regresar con su tiempo de trabajo y el dinero que puedan obtener por el mismo.

“(Mi hija mayor) Acabando de estudiar comercio... y que la perdemos. Se la llevó el muchacho. (Pero nosotros) se la quitamos. La metimos a Pemex a trabajar... Para eso se dedicó al estudio, para ganar dinero, y va a trabajar. No la metimos a la escuela para que ya tan pronto se largue con el galán. Vamos a recogerla” (L: 32).

Hasta aquí, la apropiación reconoce un patrón generacional que excluye diferencias de género significativas, es decir, que proviene indistintamente del padre, la madre u otros adultos en esa función. En algunos casos, también hay una apropiación del tiempo y los recursos de las mujeres de manera directa, en beneficio de las condiciones de vida de los hombres de la familia.

“Mi suegra no era rica pero ganaba muy buen dinero. Tenía los medios, tenía casa propia y tenía un gran corazón... En esa casa nunca faltaba nada: las cazuelas de comida llenas, jabones agua, todo lo que se necesitaba... Para ese entonces en la casa yo llegaba a las cuatro, cinco, seis de la mañana... Yo ganaba muy buen dinero pero me lo botaba, me lo gastaba, basado en que a mis hijas y mi mujer no les faltaba nada –repito– por mi suegra. En esa casa no faltaba nada. Mi suegra vestía de pies a cabeza a mis hijas que eran su adoración, sus nietas, y a mi mujer... Yo iba nada más ahí a dormir un rato, a alistarme, y otra vez. (Cuando muere mi suegra) ahí fue cuando yo me enfrenté por primera vez a la vida... hasta entonces fue que supe yo lo que era, lo digo con toda sinceridad, lo que era dar gasto. (Después, mi esposa) agarró un trabajo porque tenía que sacar adelante a sus hijas. Mis hijas todas tienen su pequeña carrerita que fue gracias a ella... Yo la llegué a tener como un mueble (a mi mujer). Yo no la llevaba a pasear, yo no andaba con ella más que para trabajar, para que me ayudara, para esas cosas. Entonces fue despertando en mi esposa un resentimiento y un rencor tremendo... ¿Cómo no va a tener resentimiento si una persona, en un matrimonio, en una pareja, uno se la pasa a cuerpo de rey mientras la otra como una esclava. ¿Quién no podría tener resentimiento de eso?” (A1: 3-6).

Más allá de estas expropiaciones directas del tiempo y trabajo de otros que, aunque frecuentes, están fuera del código socialmente convalidado, existen una serie de regulaciones y disposiciones sociales del tiempo, que conllevan otras apropiaciones

igualmente visibles. Si se analiza la *distribución social del tiempo* entre los hombres y mujeres, distinguiendo el dedicado a cuidado personal, trabajo remunerado, trabajo doméstico y esparcimiento, se observa que ellas tienen la carga principal del trabajo doméstico en desmedro del tiempo de esparcimiento principalmente y, en forma secundaria, del dedicado al trabajo remunerado.

En este sentido, es importante señalar que todas las mujeres entrevistadas dedicaron una buena parte de su tiempo a *trabajos remunerados* dentro o fuera de la casa, que les proporcionaron a ellas y a sus familias ingresos extra, generalmente significativos. Estos trabajos comprenden desde empleos fijos con un salario determinado, el comercio de todo tipo, la cría y venta de animales, la realización de trabajos manuales y una infinidad de actividades para allegarse de recursos que, en ciertos periodos llegan a ser el ingreso principal de la familia.

“Estando embarazada o no embarazada yo trabajaba (vendiendo leche)” (L: 27).

“Yo tengo mucha mano, tantos trabajos manuales que sé hacer. Trabajo que yo hago lo vendo, y tengo dinero (Ni a mi marido) ni a mis hijos les ando pidiendo nada” (C: 15)

“Fue idea mía la tienda. Empecé de a poquito en poquito y fue mi negocio... A mi esposo le iba bien... (pero) yo digo que ganaba yo más que él” (A: 17).

“(Le dije a mi marido:) ‘Ya no me alcanza con lo que me da –le digo–; sólo que me deje echar tortillas porque pues luego, cuando estoy echando tortillas vienen, quieren que les venda yo tortillas.’ (Me dejó) y ya llegó el grado que teníamos que comprar 75 kilos de masa, a veces más, y ya con esto ya tenía yo. Les daba yo el abono (del terreno) cada ocho días, y ya después compramos el terreno” (S: 23).

En algunos casos, el trabajo de la mujer requiere un “permiso”, como si el hombre le hiciera un favor al permitirle esta libertad, pero, en los hechos, su trabajo es una necesidad familiar, un tiempo que se aprovecha para el sustento común. Incluso el pedido de permiso, en esas circunstancias es sólo una fórmula para mantener el “protocolo” de los lugares socialmente asignados, pero ambos realizan una actuación que les permite simular que mantienen los roles socialmente establecidos.

“Yo le dije (a mi marido) que me diera permiso: ¡Ay! Déjame trabajar, pues yo veía que la cosa estaba muy difícil. ‘¡Bueno, te voy a dar permiso yo’ (dijo él). Él me estaba haciendo un favor a mí no yo a él, que se entendiera (se ríe)” (T: 39).

También los hombres, en algunos casos, reconocen explícitamente esta participación de las mujeres en el trabajo remunerado, aunque tienden a reconocerlo como “ayuda” y a acotarlo a ciertos periodos restringidos que, en el relato de las mujeres, parecen más importantes. Pero a pesar de estas discrepancias, resulta obvia la contribución de tiempo de las mujeres al trabajo remunerado. “La señora me ayudaba a trabajar” (P: 30) es la afirmación más frecuente en los distintos testimonios, aun cuando hayan sido precedidos por afirmaciones como las que siguen.

“Empecé a faltar más al trabajo, a ser más irresponsable. Tuvo mi esposa que ponerse a buscar un trabajo y ponerse a trabajar en un almacén” (A1: 10).

“Ganaba bien pero no hice nada provechoso para mi hogar porque todo me lo gastaba (en trago). Mi esposa tuvo que trabajar. No alcanzaba; tantito que me gastaba yo en vino y tantito que no alcanzaba el sueldo para los útiles de los muchachos” (Ju: 6, 26).

Así pues, la mujer no queda exenta del trabajo remunerado y es en quien recae principal y casi exclusivamente el *trabajo doméstico*, lo que redundará en *la restricción del tiempo disponible para el esparcimiento*. Mientras los hombres refieren como algo frecuente y natural la realización de distintas actividades de esparcimiento fuera de la familia, las historias de vida de las mujeres carecen casi totalmente de ellas, después de casarse, lo que resulta avalado y naturalizado por los usos sociales, según los cuales “la mujer es de la casa” (T: 67).

“Se enojó él. No, dice, no, nada de bailes, ahí van las mujeres de la calle y tú no eres una mujer de la calle, así que no vas a ir al baile” (T: 12).

“Llegaba domingo, sábado, decía: ‘Voy a ir acá a dar una vuelta’ y yo agarraba y me ponía a llorar porque decía. ¡Ay!, a mí no me lleva, pero no me atrevía a decirle: ‘Oye, llévame, ¿por qué no me llevas?’” (T: 13)

Así, se transfiere el tiempo e juego de los niños y de esparcimiento de las mujeres hacia el trabajo doméstico o remunerado. En el marco de la pareja, ellas dedican más tiempo al trabajo —que además no se reconoce estrictamente como tal— y menos al esparcimiento. Es decir que hay una jornada standard para los hombres y otra para las mujeres, con más tiempo destinado a trabajar precisamente por quienes, supuestamente, “no trabajan”. A su vez, los hombres gozan de la aprobación social para dedicar tiempo al esparcimiento fuera del hogar, del que disfrutaban normalmente.

“(Por mi trabajo) comencé a llevar una vida donde es una fiesta eterna, donde hay mujeres, vino... Empezaron las juergas, las parrandas... mujeres y vino y todo lo que hubiera para agasajarnos” (Al: 4-5).

“Las veces que andaba yo aquí, me levantaba, desayunaba, y me iba yo con los amigos... Andábamos por ahí echando relajo, tomando, cantando siempre... Cuando llegamos aquí pues no teníamos qué hacer, formamos un conjunto tropical entre varios... yo tocaba el güiro o las maracas” (Ju: 71, 10).

“Recién casados teníamos un conjunto y tocaba yo la batería. Me tocó una tocada en la carretera. Acabé de trabajar; eran las siete de la noche. Me bañé rápido, todo. Me fui a cambiar y fui a sacar mi sombrero. La señora me lo jala, me lo tumba. ‘No te largas.’, ya me habló medio feo. Me puse de nervios. ‘No me hagas eso’ (le dije), y hasta le di un zoquete” (P: 18).

Es decir que las mujeres dedican más tiempo al trabajo remunerado y doméstico, con menor reconocimiento social por ello, lo que implica una desventaja cuantitativa y cualitativa simultáneamente. Esto representa menor disponibilidad de tiempo para el esparcimiento personal fuera de la familia en donde, además, los momentos de socialización como fiestas y cumpleaños se asocian invariablemente con trabajo femenino como la cocina. Todo ello supone una transferencia de tiempo de las mujeres hacia los hombres, no sólo porque los releva del trabajo doméstico sino también de otras responsabilidades comunes como el cuidado de los hijos.

Sin embargo, esta situación de desventaja en los usos del tiempo, da cauce a circunstancias que permiten la *resistencia* en diferentes órdenes. El hecho de que la mujer se vea obligada a realizar un trabajo remunerado, dentro o fuera del hogar, le permite también una cierta *autonomía económica* con respecto al hombre. Puede así tener su dinero, tomar sus decisiones, pero siempre de manera disimulada. Y el hecho de que no reconozca explícitamente esta capacidad obedece a diferentes razones. En primer lugar, para no relevar al hombre de sus compromisos económicos, aunque los cumpla restringidamente. En segundo lugar, para mantener una “ficción” que no está en condiciones de cuestionar abiertamente porque de hacerlo la llevarían a confrontaciones que no puede abordar. Asimismo, cuando trabaja fuera de la casa, hay un tiempo que se autonomiza de las relaciones de poder familiares y que representa ventajas que podría perder en caso de hacerlas visibles. Por otra parte, como la mujer resuelve simultáneamente parte del trabajo remunerado y el trabajo doméstico se hace doblemente importante en la vida familiar. Esta circunstancia es reconocida por los hijos y, por lo mismo, la casa sostenida en muchos sentidos –económico, laboral,

afectivo— por la madre tiende a convertirse en su espacio privilegiado. En otros términos, su posición de debilidad con respecto al uso, administración y distribución de los tiempos puede revertirse en una posición de fortaleza relativa, dada su imprescindibilidad, en el espacio familiar.

Por último, la apropiación y distribución diferenciada de los tiempos entre hombres y mujeres también se acompaña de una *percepción diferente de las duraciones* que se le asignan a los procesos, según se resulte perjudicado o beneficiado por ellos. Así por ejemplo, en las historias de vida de parejas es muy notable que al referir periodos de desocupación del hombre, éstos resultan más largos en el relato de las mujeres que en el de sus maridos. Lo mismo ocurre con el trabajo de las esposas al que ellos suelen dedicar sólo referencias laterales abonando la idea de que ocurrió en circunstancias excepcionales, mientras las mujeres prolongan el relato e insisten en su papel protagónico, durante largos lapsos, para garantizar el sustento familiar.

Tiempo, movimiento y espacio

Una de las formas de control del tiempo de las mujeres se da a través de la regulación de sus desplazamientos espaciales, en donde el caso extremo es el encierro liso y llano, como forma de restricción absoluta del movimiento. *El encierro* de las mujeres en la casa no es excepcional, sino que aparece en distintas historias de vida, en las que no hay ningún registro de encierro de varones, ni siquiera menores. Generalmente son los maridos o los padres quienes las encierran, aunque también las madres y otras mujeres con poder lo hacen. Es decir que el encierro en la familia se da exclusivamente sobre las mujeres y lo realizan, en primer lugar, los hombres —desde la posición de padres o maridos— pero también otras mujeres como las madres.

“Ese señor también era muy celoso y ya la dejaba encerrada (a mi mamá). Le llevaba todo el mandado y le daba sus tundas y un día (mi mamá) se le escapó (y lo abandonó)” (T: 22).

“Me puse de nervios. ‘No me hagas eso’, y hasta le di un moquete. ‘Métase ya’. Y se metió disgustada. La pasé a encerrar por fuera y me fui a tocar (la batería). Llegué a las 10, 11 de la noche. Abrí la puerta. Ella estaba berrinchuda. Nomás abrí la puerta y se pasa a salir. Ya viene con su mamá a dar su queja... Fue a verme la autoridad; me citan y empieza el pleito” (P: 18).

“Después ya mi papá me llevó a trabajar hasta Mixcoac, y fuimos hasta de noche, ide noche! para que (yo) no supiera la calle, a dónde me llevaba y que no me diera

cuenta de las calles... Fui a trabajar de doméstica... Iba mi papá por mí los domingos y me llevaba temprano la mañana del lunes... Me salí un día en la mañana como a las seis. Ya había luz del día y me encomendé a la Virgen... me persigné y ya salí llorando de allí y ya me fui (y no regresé a la casa de mis padres)” (A: 5, 6).

“A mi mamá no le gustaba (mi novio) iy cómo yo lo quería! Tanto fue su odio que fue a pedir trabajo mi mamá a una casa de Las Lomas y me metió ahí de sirvienta de planta... Iba por mí el día de descanso, me llevaba a dar una vuelta y luego, ya en la tarde, otra vez ahí me metía” (C: 4).

“Me habían metido miedo ellas, mis primas, mi tía (que la tenían virtualmente secuestrada trabajando). ‘No te vayas a ir –dice– porque si te vas te vamos a traer y te metemos a la cárcel’... Me metían miedo, me metían miedo (pero) me escapé (y ya no regresó con ellas)” (S: 7).

Como se puede observar, el encierro como forma de control máxima, termina en muchos casos con *el escape*. Éste es, a veces definitivo y, como fuga en sentido estricto, cancela la relación de poder vigente. En otras circunstancias es sólo temporal pero replantea los términos de la relación. Prácticamente en todos los relatos de encierro, salvo en uno, aparecen formas de resistencia, desobediencia y escape, que trastocan aunque sea temporalmente las relaciones de poder involucradas.

Más allá del caso extremo –pero no por eso esporádico– del encierro, hay otras formas de cuadrilación y control del espacio, con miras al control de las acciones y del uso del tiempo. Mientras que el hombre tiene una gran libertad en sus desplazamientos, *la mujer, al permanecer en la casa, en muchos casos “custodiada” por la familia política, ve restringido su “espacio permitido” y, en consecuencia, las posibilidades de utilización de su tiempo. Hay una delimitación del espacio que, en muchos casos, se reduce a los desplazamientos dentro de la casa, con algunas prolongaciones permitidas, casi siempre dentro del ámbito familiar, como la casa de sus padres. Incluso, en muchas ocasiones, ni siquiera esto es posible. Se trata, en definitiva, de otra forma de encierro, algo menos circunscrita pero no mucho más sutil. Dentro de esta modalidad de control, que reglamenta cuidadosamente los desplazamientos permitidos y no permitidos, por lo regular, son mujeres como las propias madres, suegras o nueras, quienes funcionan de custodios o ejecutoras directas del encierro de otras mujeres, en alianza con los hombres. Este hecho no se puede entender como simple “representación” del poder masculino sino como ejercicio directo del poder que se deriva de las posiciones de madre, suegra, dueña de casa, enlazando así el poder masculino con el femenino en complejas redes. Sería difícil*

precisar si, en estos casos, el poder del varón se prolonga y reproduce a través de las mujeres de su familia o si, por el contrario, el poder de éstas se ejerce sobre y a través de los hombres que están en posición simétrica o subordinada, como hijos y hermanos. Lo cierto es que se forman redes familiares que enlazan poderes masculinos y femeninos para restringir y controlar el movimiento de las mujeres jóvenes que ocupan posiciones desventajosas dentro de la familia.

“A mi hija (la familia política) no la dejaban que me viera... la tenían como secuestrada. (Mi consuegra me dijo:) Si usted quiere que se case entonces ya va a estar aquí. Ya ella ya no tiene nada que andar para allá ni para acá. Aquí las cosas cambian. Aquí las reglas son otras” (T: 95, 96).

“Para poder hacer yo mis cosas bajaba temprano porque (mi suegra y mis cuñadas) no me dejaban hacer mis cosas, me cerraban la puerta.” –Le voy a decir a Pancho cuando venga (decía la suegra)” –Pues dígaselo, ¿a poco cree que le tengo miedo a su hijo? Luego yo decía: ‘Ahorita vengo, voy a ver a mi mamá.’ Ay, si ya fuiste tal día, ¿por qué ahora se va otra vez? Y luego cuando yo me salía también me decían cosas (C: 5, 19, 11).

“(Mi marido me dijo:) ‘Ya no quiero ver a tu mamá, ni que te venga a visitar ni nada.’ Y yo desde un día antes hacía la comida (se ríe) y me iba tempranito. Me iba con mis hijos a escondidas. Muchas veces me fui así a ver a mi mamá... él llegaba hasta en la noche (del trabajo)... Y un día que viene mi suegra y que no me encuentra... y que dan las tres y las cuatro y que no llegaba y que se va ella a avisarle a la fábrica. ‘Ya fui a tu casa todo el día. Quién sabe a dónde se va Tina.’ Le gustaba el chisme. Y ya que llega Juan y que yo voy llegando, y que llega él y yo todavía ni hacía la comida. No, sí tenía la comida pero no prendía la estufa –era estufa de petróleo. Y dice ‘¿Dónde andas?’ No, le digo, pues me fui a ver a mi mamá. ‘Ah, ¿sí? Pues si quieres madre ahora vete afuera. Y se metió a los niños para adentro y a mí que me deja en la azotehuela, bien enojado y pues ahí me estuve toda la noche” (T: 31,32).

Frente a este tipo de “fijación”, las mujeres jóvenes, como se señaló, recurren principalmente al *engaño* y a toda clase de *estrategias* que les permiten moverse y salir del control. Crean pequeños espacios propios fuera de la mirada de la familia, aprovechan los tiempos de ausencia del marido y recurren a la simulación. Para ello, salir de la casa de la familia política y tener una vivienda separada, como espacio propio, resulta sumamente importante en la resistencia de las mujeres frente al poder

del marido y de las mujeres de la familia política, que constituyen una rigurosa red de vigilancia y control de sus desplazamientos y acciones. En varios relatos, es la mujer quien hace el esfuerzo principal e incluso la aportación económica decisiva para trasladarse a una vivienda propia. Al establecer *su casa*, la mujer se desplaza a un nuevo territorio, mucho menos accesible a la familia del marido y libre de la presencia de él, durante buena parte del día y a veces en los largos periodos de ausencia. Las mujeres constituyen así un ámbito relativamente autónomo de los hombres, *invirtiendo la situación del hogar como un espacio de encierro* para convertirlo en un territorio más abierto, pero sobre todo, aunque relativamente cerrado, sujeto a sus propias normas, por lo menos durante parte de la jornada. La afirmación “la mujer es de la casa”, se desliza hacia “la casa es de la mujer”, pasando de lugar de encierro a territorio de apropiación y poder.

“Yo le decía: Vámonos lejos... Y mi suegra le fue a decir que me quería ir para tener libertad... Cuando su papá le dio ese pedacito, hizo la casa... En un pedacito me supe acomodar todo, la sala, comedor, baño completo, cocina, estancia y la azotea. Ahí me siento en el sol y nadir me ve; tengo una acacia por toda la orilla y nadie me ve.” (C: 12, 20).

“Yo quiero mi casa, pobre, aunque sea, pero que mis hijos salten, corran, jueguen y nadie les diga nada... Todo, todo está a mi nombre: el contrato, el finiquito, todo, la luz, el agua, todo, todo” (Ma: 9).

“Aquí (en mi casa) yo mando... yo era la que decía vamos a hacer esto, esto de comer, esto vas a hacer tú, ¿qué pasó con tus tareas?” (T: 67).

Horizontes temporales

La recuperación del pasado

Al construir las historias de vida el *testimonio mira al pasado* de manera diferente si se trata de un hombre o de una mujer.

Los varones hablan más explícitamente del trabajo como tal pero, sobre todo, de sus aptitudes particulares y únicas en relación con él. Todos nuestros testimoniantes se construyen a sí mismos como sujetos que fueron excepcionales y únicos desde niños, con virtudes que les permitieron destacar en sus respectivos quehaceres.

“(En la escuela) no fui de los primeros, pero sí de los mejores... (Cuando empecé a trabajar) me querían las gentes... Platicaban conmigo... Desde el principio, desde que yo entré fue ese amor propio, esa cosa de querer... Si yo hubiera entrado a la refaccionaria (que fundió), yo la hubiera levantado” (J: 6, 7, 16, 10). También muchas veces dice: “Lo hice solo.”

“(En la escuela, yo) le gustaba al maestro... Me dejaba el grupo a mi cargo... Viera usted qué rápido se me pegaban las cosas... Rápido me los echaba al plato... (Después) Yo empecé a mandar gentes desde los 18 años... Tenía peones y a mí los peones me seguían. Los trataba yo bien. Les hablaba y ahí estaban... Nomás les gritaba yo y ahí estaban (P: 6, 8, 15, 29).

“Hacia yo mis trabajos rápido en la escuela... las niñas iban y se me juntaban a copiar” (Ju: 1).

“En la vida real (yo) era un muchacho sumamente sobresaliente de los demás, muy listo... en cualquier trabajo que yo entraba siempre me preferían... yo no paraba hasta que era el mejor... siempre me estuve sacando los premios en todas partes” (Al: 2).

Por el contrario, las mujeres se refieren al trabajo en relación con las circunstancias familiares –como la ausencia de los maridos y las necesidades de los hijos– que las llevaron a la necesidad de trabajar. Difícilmente se atribuyen alguna cualidad individual sobresaliente en este sentido; más bien se refieren a cierta habilidad con las manos o a ser personas de suerte. En cambio, lo que resaltan de manera unánime es el hecho de haber sufrido mucho y haberse visto obligadas a trabajar, como indicativo de su fortaleza. Es decir, que el rasgo predominante a partir del que reconstruyen su historia, como cualidad común no distintiva, es la fortaleza que las sostuvo en medio del sufrimiento. Sin embargo, en sus relatos, el trabajo remunerado –pocas veces designado como tal en sentido estricto– ocupa un lugar más decisivo que en los de los hombres, lo que pondría en duda la distribución “tradicional” de roles, a la que se suele hacer referencia.

“Así soy yo, una cosa que pienso la hago rápido... Ese día, cuando llegó ella (mi tía) ya no estaba yo en la casa, ya estaba yo trabajando... Yo sufrí mucho, mucho” (S: 13, 7,10).

“El comercio da vueltas como un rehilete y (después de mí) no lo supieron manejar... *La suerte* era para mí no para ella (la nuera)... Me da tristeza por todo lo que sufrí” (L: 55,56).

“Ora sí que administraba yo las cosas (cuando puse la tiendita)... Fue idea mía lo de la tienda ... Sólo Dios sabe de dónde saqué fuerzas para resistir tantos dolores... (Mis hijas) han salido a mí, sufridas pero fuertes (A: 17, 25, 27).

Los “momentos de oro” de unos y otros también difieren. En el caso de los hombres de nuestras historias, éstos se relacionan con los periodos de juventud, fuertemente marcados por la seguridad laboral, el alcohol y el éxito con las mujeres.

En el caso de las mujeres, los momentos de oro se refieren a las épocas de mayor independencia sobre todo económica que, en muchos casos, se da en la madurez. Por lo mismo, estos momentos recuperados del pasado suelen estar vinculados precisamente al trabajo y coinciden o bien con la etapa de soltería e independencia con respecto a los padres, o bien cuando los hijos ya han crecido y pueden apoyarlas para incrementar el ingreso y la independencia con respecto al marido. Es decir, que los “momentos de oro” se ubican durante la soltería o cuando los hijos ya han crecido y pueden establecer alianzas con ellas.

“(Desde que comencé a trabajar de soltera) ya nadie me manda, más que donde trabajo, pero eso es diferente... (En esa época) me gustaba mucho divertirme, ir al cine... me da pena decirlo, pero me gustaba mucho bailar... Había una amiga que se llamaba Pancha y con ella me iba al Salón México, a un salón que se llama Los Ángeles, y a otro que no me acuerdo cómo se llama” (Ma: 21).

“(Cuando estaba soltera) íbamos a estudiar los primeros auxilios... Y nos escapábamos y nos íbamos a los bares... Sí, yo tuve muchos novios... Yo me fui a los bailes. Me fui a dar la vuelta por dondequiera. Allí en la casa de mi esposo hacíamos también bailes, las muchachas baile y baile. Todavía salía el sol y las muchachas baile y baile... y ahí nos quedábamos hasta el amanecer (C: 8).

“(Con la tiendita) ora sí que administraba yo las cosas... Yo iba a depositar dinero cada quincena... Tenía mi capitalito... Allí ya no me maltrataba; sólo de vez en cuando pero ya no tanto” (A: 17).

“Estaba yo muy feliz con las hijas porque me ayudaban a trabajar, a vender, a sostenernos... Habiendo dinero está usted feliz y trabajando (L: 53, 93).

“(Cuando empecé a echar tortillas) les daba el abono (del terreno) cada ocho días... Yo allá me quedé echando tortillas para mis hijos porque él se enojó... Yo ya estaba feliz con mis hijos allá” (S: 23).

Al reconstruir el pasado, los hombres se refieren a momentos logrados, de éxito personal ya sea en el terreno laboral o en el amoroso, de reconocimiento social, como momentos plenos y, en algún sentido, cerrados. En cambio las mujeres lo reconstruyen como un pasado abierto, como un pasado de apuesta, no concluido, sino mirando a un futuro que ya fue o, en algunos casos, que nunca fue.

La apuesta al largo plazo

Uno de los rasgos que aparece con mayor claridad y generalización en las historias de vida de las mujeres es el de la espera. Durante periodos muy largos de su existencia, en particular durante su juventud, la estrategia que despliegan es la *esperanza de la espera*. ¿Qué esperan? Que sus hijos crezcan para apoyarse en ellos, que sus maridos cambien, poder tener una casa independiente, ganar y juntar algún dinero propio; esperan, finalmente, que se generen condiciones menos desfavorables Su apuesta es al futuro.

“Pasan muchas cosas, como que usted se ve como que no la va a hacer, como que todo está en contra, como que se le está volteando todo así, a usted, pero si usted espera con valentía, con fe, pues se va a realizar. Se va a realizar y pasan bastantes años. No son poquitos... Esa es la meta para lograr lo que uno quiere, pero es largo.” (T: 120).

En efecto, *el tiempo suele ser su aliado*. La casa como lugar asignado que “aprisiona” y restringe el movimiento se convierte en territorio propio, como ya se señaló. Con el paso del tiempo, los hombres pierden dos funciones decisivas en el ejercicio de su poder: la sexualidad y la provisión económica. Asimismo, van abandonando los espacios de diversión y trabajo, como eje de sus movimientos hacia fuera del hogar, y se ven obligados a entrar y permanecer en el marco de una familia en la que, dada su ausencia, son relativamente extraños. Los hijos se alían por lo regular con la madre y el hombre puede llegar a ser un ajeno dentro de la casa.

“Los hombres son hombres y a casi todos su misma naturaleza los empuja a andar de coscolinos... (La mujer tiene que) aguantar lo que venga y estarse uno sosegada con los hijos. Uno debe sentarse en su lugar, darles a los hijos y (él) se tendrá que

cansar... ¿Por qué tenía yo que estar peleando por un hombre que anda de coscolín? Ya vendrá, al rato llega... Los hombres andan así, muy distraídos, todo les choca, salen con otras, su misma naturaleza les exige. Ya cuando están viejos ya se doblegan... Mi esposo cambió mucho por la vejez. Era pegalón, borracho, mujeriego. Ya no me pega... (Los hombres) se doblegan de todo, de su carácter, de lo callejeros, ya no tienen las fuerzas que tenían a los treinta, cuarenta años, ya se van asentando, ya no andan de callejeros, de borrachos” (L: 50, 72, 99,44, 104, 81).

Con el “paso” del tiempo se reorganiza el poder, sus formas, sus protagonistas, con una reubicación de las mujeres que logran, en muchos casos, *relaciones más simétricas*.

“A mí ya no me dicen nada. Yo me meto a la hora que se me pega la gana y yo me visto como se me pega la gana... Yo soy muy independiente. Yo no me voy a meter con mis cuñadas ni ellas se van a meter conmigo... Ahora hago lo que se me pega la gana... Es que es ridículo, estarse uno ahí atado. ¡Ay, no!, yo no. Yo les digo a mis hijitos: ‘A mí me gusta mucho la calle; ahí se quedan” (C: 15, 21, 23)

Por su parte, los hombres también rearticulan su relación con la familia, estableciendo nuevas funciones y nuevos escapes. Sin embargo, esta reorganización, en la que reconstituyen su poder bajo otras modalidades, resulta menos asimétrica con las esposas que las relaciones de poder en los primeros años de la familia.

Además, en *cada generación*, las relaciones de poder entre los miembros de la pareja o entre mujeres mayores y jóvenes, así como las resistencias, se reinauguran *como novedad y como repetición* simultáneamente. Se puede observar al mismo tiempo la mutación y la persistencia en distintos aspectos. Las prácticas violentas se transmiten de una generación a otra, pero también ocurren modificaciones con el “paso” del tiempo que cambian relativamente las prácticas de las nietas con respecto a las de sus abuelas.

“El abuelo pegaba, pues ellos (los hijos, mi papá) también eran muy pegalones. Así era su modo; tenía que ser la ley del hombre... Una vez (mi papá) le quebró dos costillas a mi mamá. El esposo así pegaba, como matar a un perro que luego llegó y le pegaron con un palo. Así trataban a uno, muy salvajes, muy brutos, que ni tenían estudio ni tuvieron roce... (Mi marido) pegaba con las reatas de esas gruesas, con cinturón, con lo que encontraba...me daba una paliza, me daba una zurra... (Mi hija menor, de gritona, de mandona, de cuidadosa, de carácter se parece hartito a mí...(y su marido) salió bien mujeriego y pegalón, ya le pegó, ya la corrió, ya la hizo morada... Ahora ya no le pegan. La defendió su hijo y el papá pues se

espantó... Ahora ya no. Ahora es muy distinto. Peor que sean estudiadas... Entonces, ¿para qué tienen estudios? Para abrir los ojos, para no estar sobajadas ante un hombre, para que no las golpeen, no las maltraten” (L: 78, 48, 98, 106, 21).

“Mi papá la golpeaba (a mi mamá) la arrastraba de los cabellos, le hacía muchas cosas... Era muy común, era como normal. Yo pienso que era muy normal. Sería que las mujeres eran muy dejadas. Se callaban o no sé. Yo le digo que yo sí duré mucho tiempo callada, aguantando. Pero jamás me golpeó. A mí me fue mejor que a mi mamá porque a mí nunca me pegaron... Al esposo le toca ayudarle a su esposa en todo porque son iguales en todo, ni él es más ni su esposa es menos... Yo no sabía; yo sabía que puras atenciones para el marido, ahora ya sé que no es cierto. (Sin embargo, de mis hijos) yo hice puros machos porque yo tenía esa idea de que los hombres no debían hacer quehacer; no les enseñé nada ” (Ma: 20, 21, 23).

En nuestras historias, la *construcción del horizonte temporal de posibilidad*, dada la edad de los entrevistados, se centra casi siempre en el pasado o en el presente en el caso de las personas menos ancianas. Sin embargo se observa, como se señaló más arriba, que a lo largo de la vida los hombres, tal como la relatan, tendieron a una orientación hacia su presente relativo, mientras que las mujeres apostaron invariablemente al futuro.

Sin embargo, aunque dada la edad hay una orientación general hacia el pasado, unos y otros se focalizan en el momento de *mayor despliegue de su poder* y organizan de manera diferente el relato, con énfasis que permiten explicar, justificar, legitimar sus respectivas posiciones en las relaciones de poder familiares. Se *“revisita” el pasado* y se lo construye desde *perspectivas diferentes* y dando explicaciones incluso encontradas. Esto es particularmente visible en el caso de historias de vida –realizadas de manera independiente– de ambos *miembros de la pareja*. El pasado se articula a la convalidación o cuestionamiento del presente, resaltando unos hechos y desplazando otros. De manera que si se comparan los relatos parece que las duraciones de los procesos en el pasado, así como sus cualidades, pertenecen a historias diferentes, como de hecho lo son. A continuación, se puede observar esto en el relato realizado por los dos miembros de una pareja de manera separada.

“¿Qué hacía yo? Por la calle con mis hijitas desamparadas, sin marido. Te tienes que sentar a comer a un lugar y ponte a criar las gallinas, y ponte a criar marranos y ponte a trabajar. Ponte a regatear leche y te vas al centro. Duré 25 años vendiendo leche. Me abrí paso en la vida, caminando y cargando a mi hijo chiquito. Y las chamacas cargando con un rebozo aquí los botes. Una de las chamacas ya creció. De seis años

me acompañaba caminando con los botes, cargando el rebozo. ¿Usted cree que no es sufrir? Gracias al chamaco y a mis hijas subimos. Desde los once años (mi hijo) ya ordeñaba. (Con mis hermanos) se enseñó a manejar las camionetas. Le dejaban las llaves. Le prestaban terrenos y empezó a sembrar aplanados de verduras. La chamaca que me anduvo ayudando, ella y yo, empacábamos las cajas. El hijo es el que se movía y ya vio el papá que empezó a trabajar, ya le enderezó. Ya viendo que el chamaco empezó a moverse ya empezó (él) en el campo, sembrando clavel. (El) era más dejado y uno tenía que ver por los hijos. Me empecé a mover, a trabajar. Primero yo (empecé con) la leche, después vio que agarré el camino y ya me empezó a ayudar, pero antes no iba.. Así le rasguñaba uno de a poquito para que comieran los chamacos, para su calzado. Solita yo, entonces hacía pacotas de 80 kilos de alimento para los animales. Compramos terreno con el trabajo de todos. Yo recibía lo que vendían y yo decidía guardarlo y por eso compramos terrenos. Sufrí reproches, claridades, golpes de mi esposo. (L: 27, 28, 36, 41, 62)

“Después de casado debe separarse uno (de la familia) para llevar las riendas de la casa ambos dos.... Hubo choque (de mi mujer) conmigo y con mi hermano, con mi mamá. Es un poco extremosa de carácter. Y ahí seguimos, a trabajar, a trabajar. Ya pasaron años. Una cosa de veras, de corazón y de cariño como debe ser, con mi esposa no. Pero con esa responsabilidad de ser padre iba marcando paso en la vida. Compré mi casa. Después la modifiqué. Ya con la familia y luego con todos los chamacos a la escuela. A todos les di escuela.. Yo compré un terreno. Hice mi casita más grande, ahí voy. Me compré otra casa; después ésta. Yo sigo trabajando. Ya los hijos estaban grandecitos. Ya compramos otras tierras por allá. Compré este terreno, otro allá, otro junto a la casa. Las cosas con mi esposa eran igual. Ya su genio ni Dios Padre lo quita. El orgullo que me queda es que no soy mandado por nadie. La familia de mi mujer estaba pesuda, pero se lo acabaron los cuñados, puro vender. Lo que no se suda no da lástima. Nomás venden los terrenos. (Ellos) me invitaban a trabajar. Ellos no están acostumbrados. Tenían flojera. (Mi esposa atendía) la cocina. Se acostumbra a que a mediodía se les lleva a los trabajadores comida, adonde estemos, ella y unos ayudantes. Ahí van a dejar comida hasta el campo. Cuando no había peones me ayudaba a ordeñar, mis hijos también. Todos a la escuela. Entre los dos manejábamos los centavitos, ¿cuánto quieres?, y ahorrando. (Mi esposa trabajaba) en la cocina y me ayudaba a ir a la leche, a repartirla; uno por un lado y otro por otro. Después empecé a bajar leche a México. La llevaba en la noche y la señora me ayudaba. Así, en esa forma, yo y la señora pudimos vivir, viendo la familia. Me ayudaba a trabajar. Yo tenía mi guardado. A la señora le gusta mucho el ahorro (P: 15, 20, 25, 28-30)

En los relatos masculinos; el pasado se construye a partir de los “momentos de gloria” logrados, como la posición económica, la adquisición de propiedades y el éxito con las mujeres, en primer lugar. En cambio, en los relatos de las mujeres, el vínculo con el *pasado* es una *memoria* que reivindica sobre todo instantes, *resquicios* que les permitieron *sobrevivir* y, como contraparte, procesos de largo alcance, lentos y casi invisibles. Independencias de la familia política que se dan después de años de una lucha sorda para lograrla; disminución de la violencia que se alcanza desde numerosas resistencias, con el correr del tiempo y el crecimiento de los hijos; posesión y manejo de recursos, a veces a escondidas, después de emprender labores pequeñas, mal remuneradas pero que persistentemente permiten cierta acumulación. En consecuencia, la espera misma, la preservación que permite hacer una apuesta al largo plazo es una de las formas privilegiadas de la resistencia en todas las historias.

Memorias

Los testimonios recogidos en las historias de vida parten de una memoria en que la fidelidad se debe reconocer justamente en la interpretación que reorganiza el recuerdo. Cuando la reconstrucción que hace una mujer difiere absolutamente de la que realiza su marido, como se vio antes, ¿cuál es más fiel? En otros términos, ¿cuál es verdadera? *Ambas* lo son porque cada una se inscribe en una visión, una posición y una intencionalidad que denotan quién narra, desde dónde narra y como se explica el que está hablando las diferentes acciones a las que hace referencia. Hombres y mujeres, unos en relación con los otros, organizan su estrategia y sus discursos, su acción y las “verdades” que los legitiman.

La interpretación y reinterpretación del pasado se hace también en virtud de mecanismos que *guardan ciertos hechos en la memoria y desechan otros*. También esto es evidente en las historias de vida. Mientras que hay *personajes o acontecimientos absolutamente centrales* en el relato de uno, éstos pueden resultar *secundarios o estar sencillamente ausentes* en el de su cónyuge, como se puede observar en las historias de vida que se presentan más adelante.

Una de las primeras funciones resistentes de la memoria consiste en el hecho de que quien la construye se construye simultáneamente como *protagonista de su relato*, tomando el papel activo y decisivo que se le niega o desconoce en el marco de relaciones de poder, desiguales por definición. Aparecen así las fortalezas no reconocidas, los pequeños actos heroicos que convalidan al sujeto y a sus capacidades, que lo reivindican frente a sí mismo. El solo hecho de ocupar el lugar protagónico es ya una ruptura con las relaciones de sumisión, a la vez que abre el espacio para ofrecer la versión propia, como relato verdadero.

(Para asustarme, cuando me mudé sola, dijo mi cuñado): -‘¡Ay cuñada, yo ya estoy aburrido porque un señor don Miguel anda ronde y ronde su cuarto, ronde y ronde su cuarto!... tiene la costumbre. Siempre ronda las casas de las mujeres solas.’

-Ah, ¿sí? Aquí no lo va a lograr porque yo tengo un picarratas, veo que no es y lo atravieso porque yo cómo voy a saber a qué viene, si viene a robar o a qué viene, así que ni se atreva” (Ma: 8).

“(A mi marido) lo metí en la cárcel porque llegó con una mujer, muy tomados de la mano y la metió en su cuarto. Yo no dije nada pero me fui a buscar a la patrulla... Esta señora no quiso salir y decía que ella era la dueña de la casa. Entonces los policías me dijeron a ver si yo los podía sacar. Y que me meto y que la jalo de una pata... Se los llevaron a la cárcel” (S: 28).

“Las mujeres les mandaban carta y carta... Una vez, estaba acostado leyendo y se las saqué... Le aventé todas las cartas al fuego, y me pegó, quería que se las entregara yo... las empecé a leer y que se pasa a levantar y que las aviento (al fuego) (se ríe)” (L: 66).

Hay memorias y olvidos que “están”, se imponen en el relato, y se transmiten de hecho, como “*contrabando*”, entre las personas de un mismo género, o de padres a hijos. En este sentido, la transmisión entre mujeres, o entre hombres es sumamente importante, ya que, en tanto iguales intercambian discursos que serían imposibles de constituir frente al otro. Las entrevistas, por haberse realizado con personas del mismo sexo que el entrevistado, en un marco de confianza y confidencialidad, recogen parte de este “*discurso oculto*” al que se refiere Scott (2000), característico de la resistencia.

“Le he dicho porque le tengo confianza pero yo no quiero que por allá ande divulgando que esto que lo otro. Calladita. Usted dice: ‘A mi no me contó nada, a mí me contaba como trabajaba, cómo subió y ya, pero otra cosa, no’ (L: 104).

Junto con él, también es evidente el cultivo de una *memoria intencional*, que se transmite explícitamente, en un relato que puede estar más o menos organizado pero que insiste en dejar constancia de determinados sucesos. Esto ocurre sobre todo en las historias de las mujeres. La insistencia que hacen en el sufrimiento, presente en cada uno de los relatos, habla indudablemente del lugar social asignado y legitimado, el de madre sufriente, pero también remite a la decisión de dejar constancia del sufrimiento y de la *responsabilidad* de los otros en el mismo. Se graba así, en la memoria de la familia, de los hijos, el sufrimiento que convalida y que, al mismo

tiempo, señala un responsable o sencillamente un *culpable*.

“Vienen ahora mis hijas: ‘Pásele, tía Linda.’ –se llamaba Deolinda. Yo les digo: ‘Para ustedes como nunca han sufrido la golpiza de un hombre dicen que es la tía Linda pero fue el diablo para mí... ella era la víbora, la que le contaba (a mi marido) cuanto chisme quería contarle. No, si fue reagresiva” (L: 71).

Se podría decir que, en algunos casos hay *una auténtica lucha por el control de esa memoria* en la familia, como memoria activa, viva. Se contraponen relatos y se disputa la validez de los mismos entre los que creen o no creen determinada versión.

“Si no le contestas estás en su casa de ellos y te pega como perro. Si le contestas se enfurece y te mata. Me agarraba de la trenza y pegaba el suelo y yo con mi hijito abrazado. A la una, dos de la mañana me sacaba de su casa. Y ahora dicen mis hijas: ‘¿Qué le están creyendo?, si es una chismosa.’ Según dice (él) que va a la iglesia a tomarse la hostia, pero más peca que lo que come; que dijera la verdad: ‘La hice sufrir porque me engañaban (mis hermanas) y me decían esto y esto.’ Pero dice que no es cierto, que soy chismosa. Y mi hija (mayor dice): ‘¿Por qué serán así? No estoy en esos momentos que están diciendo. Si no, les decía todo, todo: cómo sufriste mamá, cómo te pegaba, cómo sufriste, cómo te defendía yo... yo le reprochaba en la cara de mi padre todo lo que fue contigo.’ Pero él dice que no es cierto, puro chisme” (L: 56, 57).

Así la memoria y el olvido se entretajan de manera diferente, ya sea que se relate desde la posición de ejercicio del poder o desde la resistencia. La misma mujer, en tanto esposa golpeada señala con todo detalle el castigo injusto al que fue sometida y, en tanto madre golpeadora, refiere sólo al pasar que “debía” “enderezar” a sus hijos. Los sucesos se acortan o alargan, se hacen más graves o irrelevantes, principales o secundarios, aparecen o desaparecen según quien cuenta y el lugar que ocupa en el relato. Por eso mismo, la memoria es mucho más que la remisión al pasado. Esta *reconstrucción que recupera y borra, que enfatiza o desdibuja, se corresponde con formas de entender y actuar en el presente de los actores*. Se enfrenta a la necesidad de explicarse sus circunstancias desde el lugar que ocupa en el momento de la narración. Cuando una madre reconoce la importancia de las hijas mujeres en el trabajo familiar y la acumulación primaria, mientras el padre ni siquiera las menciona, ambas circunstancias tienen implicaciones directas, que se deben encontrar en la historia en particular. Así, por ejemplo, es posible que esté señalando la necesidad de repartir la herencia de manera equitativa entre los hijos, o el reconocimiento de la validez del punto de

vista de la hija en una disputa familiar presente, como “contragolpe” de la mirada del presente e incluso el futuro sobre el pasado. Es decir, dado que se desea actuar de determinada manera, se regresa al pasado y se realiza una lectura del mismo que afianza, convalida, es concordante con las estrategias en las relaciones presentes y las apuestas a futuro. A continuación, dos lecturas diferentes de un matrimonio, que revelan esta mirada al pasado desde el proyecto de futuro.

El hombre no menciona a las hijas como parte del trabajo familiar. Dice:

“(Mi hijo varón) es muy buena gente, trabajador, decente. Este muchacho vale oro. Desde chico ha trabajado ese muchacho, pero de veras trabajado... Es mi brazo derecho y es el que va a quedar en lugar mío... (Le voy a heredar) una hectárea para las mujeres, de a 250 metros cada una, y la otra para solo el muchacho (P: 22, 24, 30, 31).

“Nos empezamos a ayudar con los brazos de los hijos... Cuando crecieron, las hijas nos daban la mano, nos ayudaban a trabajar... Estaba yo muy feliz con las hijas porque me ayudaban a trabajar, a vender para sostenernos, para comprarnos algo. Ellas veían la casa, trabajaban. Unas le iba a dar al ganado, otras se ponían a ordeñar, a atender los animales, los puercos, las gallinas, no andar buscando dinero en otro lado...El muchacho me salió muy trabajador. Cuando crié a mi hijo yo decía: ‘Padre mío, déjame que viva mi hijito porque va a ser mi querido. El me va a refugiar. Y fue todo al revés. No vivo en su casa, no me da lo necesario, no dice: ‘Mamá ten para que te compres un refresco.’ Todo fue equivocado. Ya no quiso vivir con nosotros. Mi esposo dijo que en recompensa de lo que nos ayudó le dejábamos la casa... Yo lloraba de abandonar la casa. (En cambio, mi hija menor) es la que me está manteniendo (L: 43, 53, 28, 77, 40, 43).

Uno y otra, construyen pasados diferentes de acuerdo con decisiones y proyectos a futuro, como la herencia familiar y la subsistencia durante la ancianidad.

Asimismo, es posible revisar el pasado con *una visión crítica no sólo de las acciones de los otros sino de las propias*. La memoria es más que registro, posibilidad de una revisión crítica que cuestiona al propio presente y mira hacia un nuevo horizonte. Es la memoria interpretativa que se encuentra en los testimonios de las mujeres que han logrado más éxito en su resistencia y establecieron, a largo plazo, *relaciones más simétricas* dentro de la familia. Es decir que la posibilidad de abrir hacia el futuro y mirar desde él lo pasado, ocurre cuando existe una cierta “reparación” del sufrimiento infringido, cierta reconstitución de la dignidad arrebatada.

“En aquel tiempo siempre el hombre era el que tenía que tomar la iniciativa para las cosas... (Yo) era sumisa, sumisa... sumisa por el miedo...(Él andaba de borrachera desentendiéndose) de casa, de esposa, de todo... (Luego) íbamos a fiestas, hasta nos pasábamos de emborracharnos los dos, y después ya no nos respetábamos, luego nos peleábamos, yo le sacaba lo de la otra mujer. (Ahora) convivimos más, ha habido un cambio en él... Empezamos como quien dice, como novios” (T: 47, 73, 64, 91).

Esta visión crítica, esta memoria viva, elaborada, es fundamental como forma de “pasaje” de la vivencia directa de unas mujeres hacia otras y se relaciona con la presencia de líneas de mujeres fuertes, que hemos llamado linajes y que aparece en distintas historias. El “pasaje” a través de la memoria es un pasaje también de la posibilidad de la resistencia y no se da por los relatos familiares solamente sino por la forma en que las acciones de las mujeres enseñan su “saber resistente” a las que las suceden, integrando lo aprendido de las madres y las abuelas como *memoria vívida*.

Se conjugan así la *memoria* con la *espera*. La memoria del pasado desde el futuro es una memoria de espera, de resistencia, propia de los excluidos, pero no de inmovilidad. Es, por el contrario, una memoria en movimiento, que no se fija sino que renueva y actualiza el pasado, resignificándolo.

Silencio y poder

En las historias de vida, el ejercicio de poder se vincula tanto con *la palabra* como con el silencio. Los hombres tienen mayor uso de la palabra que sus parejas mujeres, así como madres y padres en relación con los hijos. Este fenómeno también se presenta entre mujeres con relaciones asimétricas, como suegras y nueras. Cuanto más autoritaria es la relación de poder dentro de la familia, más clara resulta la *demanda de silencio para mujeres y niños*, fenómeno que ocurre dentro del espacio familiar pero también en otros espacios públicos de socialización.

“Si (los suegros) te dijeron perro, burro, tú no tienes que contestar... Las nueras calladitas, escurridizas, nunca las vi pelear, nunca las vi discutir... Los chiquitos para afuera, para no oír nada de lo que trataban.... Cuidadito que levantarán la voz, calladito. El abuelito tenía que estar hable y hable, y (ellos) agachaditos.” (L: 7, 11, 21).

“Era yo muda... Antes era una muy sobajada por el hombre, era lo que dijera el hombre... Yo no decía ni sí ni no” (L: 64).

Pero también los mayores y los varones se reservan el *derecho de callar*, de no dar

explicaciones, ejerciendo el silencio como un instrumento de poder, muy vinculado con la autoridad. Se trata del *silencio de la arbitrariedad*.

A su vez, se impone el silencio sobre determinados asuntos. Es decir, hay *unas leyes de silencio explícitas o implícitas*, un código de silencio, cuya transgresión conlleva castigo directo. Lo “silenciado” es aquello que cuestiona las figuras de poder de la familia, desde donde se reclaman permanentemente *silencios de complicidad*.

“Me escupían (las cuñadas), me decían leperadas, sin poderles contestar porque si les decía algo me pegaba mi hombre. Él me amenazó: ‘Cuidadito con que les levantes la voz’. (Me pegaban porque) “andaba diciendo cosas con los vecinos... (decían que) contaba chismes de la hermana (del marido) y de la suegra” (L: 67, 70, 71)

“(Mi hija) me empezó a defender (de mi marido); el hijo también... (Entonces, mi marido) lo amenazó con que no lo iba a heredar si me andaba defendiendo” (L: 47).

La imposición del silencio en tanto acto de dominio se respeta como medida de supervivencia –“Si le contestas se enfurece y te mata” (L: 56)– y excede a la ausencia de palabra, para manifestarse como *una forma de no ver, no saber, de mantenerse al margen*, que termina por funcionar como complicidad con el poderoso.

“(Aunque lo sabía), nunca fui a decirle a mi hija: ‘Tu marido anda con Fulana o Mengana’...Yo nunca vi nada” (L: 80).

Sin embargo, a pesar del miedo, de la asimetría de las relaciones, del código social y familiar que lo impone, dicho silencio se rompe de mil maneras más o menos directas, como relato abierto o sugerido, como memoria explícita o contrabandeada, pero lo cierto es que la familia, sabe, los hijos saben porque *todo lo acallado se “hace saber”* de otras maneras. Hay un decir no dicho, o dicho a medias, o dicho a escondidas, que todos conocen

Si el poder masculino y el de los mayores –del que participan las mujeres– se ejerce como regulación específica de la palabra y el silencio, otro tanto ocurre con las *prácticas resistentes*, que incluyen tanto la posibilidad de *verbalizar* como la de *callar*.

En las relaciones de fuerte autoritarismo, se impone un *silencio de sumisión*, con un gran componente de *humillación; es el no poder decir*. Pero al mismo tiempo que éste, a un lado de él, confundándose aparentemente uno con otro, toma cuerpo un silencio resistente, que puede tener distintas significaciones. Una de ellas es el *aplazamiento del enfrentamiento*, rodearlo para después abordarlo desde otro lugar o en otras circunstancias. Este tipo de silencio se vincula con la espera.

“Es como una batalla; es como una guerra pero que dice: Pues ahorita voy a caminar haciendo así, guardo silencio. Guardo silencio porque sé que no me conviene hablar, porque si yo no guardo silencio voy a dar la pauta a que diga: ‘Bueno, a mí me estás fastidiando. Voy a otro lado y no me dicen nada; allá me quedo’... como dándole también por su lado’ (T: 119).

Éste es el silencio del *no querer decir* que se despliega abriendo un *amplio abanico* desde la *prudencia* del que mide las posibles consecuencias de sus palabras, hasta el más directo *ocultamiento*. Dentro de esta gama, *se oculta*, se sustrae a la mirada todo lo que puede ofrecer un blanco de ataque, desde los recursos que permiten cierta autonomía, y se esconden en fondos secretos, hasta las debilidades o el sentimiento que convierten a la persona en vulnerable y se esconden cuidadosamente.

“No ande usted diciendo nada ni a los hijos ni a los vecinos... no ande usted divulgando su vida, ¿me entiende? Aquí, en el corazón todo se lleva... Llevas toda tu vida aquí en el corazón” (L: 99).

“Una sola vez lloré, la primera que (mi marido) faltó a casa... Yo me dije: ‘Lupe, ¿por qué lloras? No llores que él allá risa y risa. Jamás vuelvas a llorar y jamás volví a llorar” (Ma: 22).

La ambigüedad de estos silencios reside en que, aparentemente, implican el reconocimiento del poder del hombre y de sus derechos pero también sugieren el *desinterés*, la *prescindencia* como forma de independencia posible con respecto al juego del otro. Un “dejar pasar” que coloca al otro “fuera de lugar”.

“Agarra tu camino. Déjalo que pasee, que suba, que baje... ¿No llegó en todo el día?, que no llegue. ¿llegó a medianoche? Está bien” (L: 91).

“(Aunque mi esposa es agradable y conversadora) casi nunca me contesta... un sí, un no, pero no hace comentarios, no opina... Platica con todo el mundo de lo que sea, y muy amicamente. Solamente conmigo no. No peleamos ni nada pero no puede platicar... El que platica soy yo, y ella callada, no contesta. Creo que ha de pensar que en ese terreno no le entra porque podría decir que pierde, que le gana porque soy muy hablador... o quién sabe si vengan resentimientos más atrasados que la hagan no entablar charlas” (Al: 15-16).

Como se puede ver, los silencios pueden ser una forma de mantener el juego “formal”

de poder, evitando confrontaciones desventajosas, pero asimismo hay en ellos simulaciones y distancias inquietantes. Dada su ambigüedad, crean una gran incertidumbre y terminan por resultar *amenazantes*. Estos silencios que, a primera vista, *pueden confundirse con actos de simple sumisión* tienen, sin embargo, una significación muy diferente.

“Llegaba ya pintado de la camisa o de la cara y me hacía yo la loca, pus, ¿para qué le decía? Mientras más le decía más lo hacía. Un día me dijo:

-Ay, oye, ¿tú ya ni te das por enterada de si llevo tarde, ni te da coraje cuando tengo pintura en la boca o en la camisa?”

-¿Para qué? Haz lo que te dé la gana; eres dueño de ti y a mí ya no me importa.

-¿No será que tú también andas por ahí con otro?

-Pus, a lo mejor, fíjate. Yo sentía feo, entonces ahora sí que me portaba indiferente (A: 15).

“Nunca, nunca le reclamé... Jamás le dije nada; nomás yo me quedaba con mi coraje por dentro y me imaginaba cosas... Nada, ni siquiera le preguntaba: ¿Estuviste con tu hermana? Nada, nada... (Un día mi marido le dijo a mi hermano): ‘Ay compadre, tengo una queja contra tu hermana... Es que a tu hermana nunca le ha importado lo que yo haga... Me he ido, me iba, y jamás me dijo: ¿qué haces?, ¿qué hiciste?’... Fíjese, o sea que eso le dolía más, y yo lo sé que eso duele más, y por eso lo hacía yo” (Ma: 22).

Los silencios se combinan y se miden con las palabras dichas a medias y, en otros casos, dichas abiertamente. La enunciación, como palabra de lo acallado largamente por no poder, no saber o no querer decirlo, adquiere la forma de un estallido y expresa, por sí misma, una transformación en las relaciones de poder existentes.

“¡Se lo dije, se lo dije!” (S: 9), marca el final de un silencio impuesto, aceptado, autoimpuesto, que puede tener resultados variables pero representa un tope capaz de limitar el poder del otro..

“(Le dije:) ¿Sabes qué?... No me vuelvas a decir pendeja, idiota. Tú sabes que yo no soy pendeja ni idiota. Si tú me sigues diciendo pendeja yo te voy a decir un día hasta cómo naciste... Ya no volvió a decirme.” (Ma: 20,21).

Antes del estallido, y por detrás de los silencios, se construye un *discurso oculto*, *acallado*, que sólo se comparte con los iguales, entre mujeres en posiciones semejantes

o entre hijos, y que permite mantener *la memoria*, mientras se aguardan momentos por-venir. Es en este marco que se dan los *silencios resistentes*. Son silencios que esperan, apuestan al largo plazo para jugar a la recuperación de una palabra disidente en circunstancias menos desfavorables.

Capítulo III Fuga y fuera de lugar

La religiosidad como “fuera de lugar”

“Todo lo que no se puede asimilar a una relación interhumana representa, no la forma superior, sino la más primitiva de la religión” (Levinas, 1995: 102).

Desde las ciencias sociales suele haber una manera restringida de abordar lo religioso, una sociologización consistente en reducir la complejidad de los fenómenos religiosos a su medición por variables propias de esta disciplina. Así como la perspectiva economicista, hace algunas décadas, tendía a remitir la explicación de lo social, lo político, lo cultural a una dimensión básicamente económica, asimismo se tiende a veces a reducir el vastísimo y complejo universo religioso a variables sociológicas, económicas, políticas, que, en último término, lo distorsionan.

A esta postura subyace una crítica velada, un rechazo, como si el científico tuviera las claves para descifrar una verdad “verdadera” de otro orden, que subyace a la religión, como pura ideología, falsa conciencia, incapaz de explicarse a sí misma. Entonces, como señala Eugenio Trías (1997:138), “la religión, a modo de cobaya de la razón, es conducida hasta el tribunal de la ciencia, de la razón (o de la genealogía de la *voluntad de poder*), con el fin de ser entonces examinada, interrogada, experimentada y encuestada”.

Precisar qué es la religión, por sí misma, es una tarea difícil y ciertamente inagotable desde el discurso racional, como ya lo señaló desde hace mucho tiempo Rudolf Otto (1980). En consecuencia, una vez reconocida esta imposibilidad, a continuación, trataré de señalar algunos de los rasgos que considero sustantivos para abordar este análisis, en un marco como el nuestro, necesariamente racional, sociológico, político. La religión, como apertura hacia lo divino infinito —que no es lo mágico—, permite formular y responder algunas preguntas que obsesionan al hombre e incitan su razón, aunque excediéndola: el origen y el sentido, la posibilidad de perdón, el dolor, la muerte, la trascendencia.

La relación con lo divino no es una relación separada de lo humano sino que, en concordancia con el epígrafe de Levinas, “quien no ve a Dios en su hermano, a quien ve, no lo verá en lo que no ve” (Velasco, 1994:65). Así, la separación entre lo humano y lo divino es, al mismo tiempo, real y aparente: el hombre jamás puede abarcar a Dios pero la religión le permite el vínculo, la apertura y la cercanía más perfecta con lo sobrenatural, proveyendo de sentido la existencia humana. He aquí el primer mis-

terio de separación entre lo humano y lo divino y, simultáneamente de puerta que conecta ambas dimensiones.

Ciertamente la religión –en el sentido de las grandes tradiciones religiosas– difiere de la magia. Dice Weber (1981:345): “Se pueden separar aquellas formas de relación con las potencias suprasensibles que se expresan en la súplica, el sacrificio, la adoración –en calidad de religión y culto– de la magia, en cuanto *coerción mágica*”. Por su parte Rumi (1981:25), el gran místico sufi, lo expresaba así: “Cuando la rectitud se manifiesta ella ahoga toda magia”.

La religión reconoce la existencia de una unidad que sólo pertenece a Dios, que escapa, rebasa a todo poder humano y frente a la cual sólo cabe la aceptación. Por el contrario, la magia intenta el control del mundo por medio de técnicas y procedimientos precisos para dominar la naturaleza y el orden sobrenatural. Una y otra se sitúan en dos posturas diferentes: por un lado, el de la religión, como reconocimiento del exceso, del no poder del hombre frente a una fuente todopoderosa; por el otro la magia como intento de control y, en consecuencia, de ejercicio de un poder personal que conduce o restringe lo sobrenatural.

A pesar de estas diferencias sustantivas en la concepción general, cabe señalar –siguiendo con Weber (1981:345)– que las fronteras son imprecisas e incluso “el ritual ‘religioso’ contiene casi siempre ingredientes mágicos”. Es decir, ciertas formas del ritual suelen implicar un intento de manipulación de la voluntad divina y, en este sentido, se aproximan a la magia. En el seno mismo de las religiones se suelen dar visiones mágicas, que atribuyen fuerza o poder personal a actos, objetos y sujetos particulares. En contraparte, ciertas prácticas, por ejemplo de sanación, que parecen “mágicas” pueden estar imbuidas de una profunda religiosidad, de un abandono de todo poder personal, de manera que los límites, aunque claros, reconocen todo tipo de superposiciones. Por lo tanto, aunque suele haber ingredientes mágicos en algunas expresiones religiosas y viceversa, la distinción entre una y otra dimensión es clave; se trata de una postura diferente en la relación con lo divino.

Como se acaba de señalar, la religión implicaría, en principio, la renuncia a un poder propio pero, simultáneamente, en la medida en que se institucionaliza supone también el establecimiento de un culto, un espacio de celebración –el templo–, una palabra de verdad y una comunidad con distintos niveles de organización, es decir, una “administración de lo sagrado”. Se abre entonces una tensión –no ruptura– entre lo institucional y lo carismático, la exoteria y la esoteria, la gnóstica y la mística. Asimismo, al institucionalizarse como Iglesia, a medida que se organiza y se jerarquiza como estructura de poder interna, se va ligando con intereses económicos, sociales y políticos tendiendo a distanciarse tanto de lo sagrado como de lo divino (Ferrarroti, 1994). Es entonces cuando lo religioso resulta atravesado por la búsqueda y el ejerci-

cio de poderes concretos, materiales, personales que desvirtúan su presupuesto básico.

Las luchas de poder penetran en las instituciones religiosas y, a su vez, ellas mismas resultan instrumento económico y político de dominio. Sin embargo, aun entonces, lo que liga a los creyentes con su iglesia excede en mucho estas expresiones económicas, políticas o ideológicas. La dimensión del fenómeno religioso coexiste con el poder "temporal" pero lo sobrepasa incesantemente. En México, por ejemplo, es imposible explicar los conflictos entre católicos y pentecostales o entre fracciones internas de la propia Iglesia Católica a partir exclusivamente de su postura en relación con determinadas circunstancias políticas. Las instituciones como tales pueden ubicarse desde esta óptica pero para el sacerdote con sensibilidad social que vive entre marginados, para la familia de creyentes protestantes expulsados de su pueblo o para el católico ortodoxo celoso de una liturgia y de un dogma precisos, está en juego un cierto vínculo con lo divino o su pérdida, y la posibilidad o no de dar respuesta a aquellas preguntas que su razón no satisface; están presentes un hambre y una sed de lo sagrado que son irreductibles a los juegos políticos, aunque no los excluyen.

No se trata de soslayar las dimensiones económica, política y social de lo religioso, que son las que aquí analizaré, pero simultáneamente es necesario tener presente su complejidad y su exceso, bajo riesgo, en caso contrario, de una simplificación que impide toda posibilidad de comprensión.

Dominio, sumisión, rebeldía y resistencia

Uno de los aspectos que las ciencias sociales han abordado de manera más abundante es la alianza e incluso asimilación de las Iglesias con los poderes instituidos de todo tipo ya sean políticos, sociales, familiares, y en particular con el Estado, como forma de asegurar y mantener el dominio. En el caso particular de América Latina es claro el papel institucional de la Iglesia Católica, la más importante de la región, en oposición franca a cualquier proyecto cuestionador del orden dependiente y desigual de nuestras sociedades. La jerarquía eclesiástica avaló frecuentemente injusticias de todo orden e incluso convalidó a los poderes más asesinos y arbitrarios. Baste recordar su apoyo a las dictaduras del Cono Sur en los años 70, a las centroamericanas en los 80 y, más recientemente, el respaldo del propio Vaticano al dictador Augusto Pinochet. No hace falta abundar en ello.

Como es obvio, la connivencia con los poderes instituidos ha rendido sus frutos y en muchos casos ha facilitado la perpetuación del poder político del Estado, del poder social y étnico de los grupos blancos, del poder familiar masculino, por mencio-

nar sólo algunos. Como contraparte, los grupos subordinados política, social y familiarmente en muchos casos han aceptado el discurso y las prácticas legitimadoras que parten de las Iglesias –aunque no sólo de ellas– y la convicción religiosa ha facilitado una posición de sumisión que impide todo cuestionamiento de las diversas injusticias. La idea de aceptación cristiana se trasmuta fácil y tramposamente en resignación y en sumisión. “Es mi cruz”, dicen algunas mujeres justificando y aceptando el dominio que padecen en el ámbito familiar, razonamiento simétrico al que se utiliza en otros ámbitos. La dimensión dominación-sumisión como componente de lo religioso es la que llevó a Marx a concebirla como freno de cualquier movimiento emancipatorio.

Sin embargo, ya Engels –en la misma época y desde la misma óptica– reconocía el potencial movilizador y revolucionario de la religión protestante en su análisis de las guerras campesinas en Alemania. Al referirse al papel de Thomas Münzer en ese proceso decía textualmente: “Su doctrina política procede directamente de su pensamiento religioso revolucionario” (Engels: 66). No es una novedad que así como la religión ha legitimado y sostenido a los poderes instituidos, también ha acompañado revueltas y revoluciones populares en su contra, de lo que existen numerosos registros. En México, un caso largamente analizado en este sentido es el de la Guerra de Independencia. El estandarte revolucionario de don Miguel Hidalgo, como generalísimo de las armas americanas, llevaba la imagen de la Virgen de Guadalupe y una leyenda que decía: “Viva la religión, viva nuestra Señora de Guadalupe, viva Fernando VII, viva la América, muera el mal gobierno”. La Iglesia oficial, en este caso como en las distintas insurrecciones, desautorizó y sancionó el movimiento, acusó a Hidalgo de hereje, lo excomulgó y lo sometió a degradación eclesiástica (Siller, 1985), pero no puede decirse que Hidalgo, como los más de 600 sacerdotes que lo acompañaron en el movimiento, no formaran parte de una visión igualmente religiosa.

Frente a esta doble posición de la religión, ya sea como factor de sumisión o como argumento de rebelión contra el poder instituido, hay aun otra dimensión, también extensamente analizada: el potencial resistente de lo religioso. La resistencia se niega a articular lo religioso con el poder instituido y lo cuestiona formulando proyectos alternativos, ya sea políticos, sociales o individuales pero, a diferencia de la rebelión, rechaza la confrontación abierta y, sobre todo, violenta. La religión se manifiesta entonces en su dimensión profética y liberadora, como búsqueda de la justicia, en contra de la dominación, recorriendo caminos sinuosos, en una lucha de largo plazo que rehusa recurrir a la fuerza. La conciencia religiosa se conjuga entonces con el compromiso social y político; permite recrear identidades “utilizando lo religioso como aglutinador para construir proyectos y utopías alternativas” (Masferrer 8), en

busca del reino de Dios entre los hombres. Estas prácticas resistentes se dan dentro mismo de las Iglesias, en tanto instituciones no homogéneas, y tienen que ver con las distintas corrientes que debaten en su seno. En el caso de la Iglesia Católica, la teología de la liberación, las Comunidades Eclesiales de Base, serían ejemplos claros y también bastante analizados en este sentido. Por fin, ciertos analistas consideran que la proliferación de algunas de las nuevas formas de religiosidad, como los grupos pentecostales, constituirían prácticas resistentes y alternativas frente a la posición hegemónica de una religiosidad institucional fuertemente ligada con el poder político, como es el caso de la Iglesia Católica en México (Bastian, 1997).

El panorama comienza a tornarse entonces un poco más complejo, aunque aún resulta insuficiente. A la dupla dominación-sumisión, se agrega la alternativa rebelión-resistencia como posibilidad inversa. Pero es necesario señalar, de inmediato, que estas alternativas no son excluyentes. Como ya se señaló en distintas partes de este trabajo, los actores sociales combinan posturas de sumisión, de rebelión, de resistencia, pero además, unas pueden transformarse en las otras. Así, prácticas o simbolizaciones que tienen un valor de sumisión pueden irse constituyendo en resistentes o, en sentido inverso, se da la institucionalización de resistencias que pierden entonces su valor contestatario. Para los indios de América, por ejemplo, la aceptación de la cristianización tuvo en un primer momento un componente de sumisión a la imposición religiosa de los conquistadores, que mereció innumerables actos de resistencia. Sin embargo luego, la lucha por la inclusión de los indígenas como sacerdotes, dentro de la Iglesia, tuvo un contenido resistente puesto que el acceso a la institución implicaba el reconocimiento de una posición más simétrica con respecto a los criollos y mestizos. Asimismo, la convalidación del milagro de la Virgen de Guadalupe supuso el reconocimiento de un “alma indígena” elegida por la madre de Dios y, en virtud de ello, una fuente de legitimidad bajo los parámetros del mundo colonial. Así, la devoción católica en su vertiente guadalupana adquirió un contenido de emancipación espiritual y social, permitiendo identificar un “milenarismo guadalupano de los de arriba como diferente al milenio igualitario y colectivista de los de abajo” (Gabayet: 85).

En consecuencia, lo religioso puede jugar simultánea o alternativamente como dominio, sumisión, resistencia, confrontación, mutando unas formas en otras. Sin embargo hasta aquí, aun señalando estas diferencias, permanecemos dentro de una lógica de poder. Desde esta perspectiva, la religión aparece sustancialmente convalidando o cuestionando los poderes existentes sin escapar a su dinámica; se mantiene sumergida en este juego. En consecuencia, es necesario aclarar en qué sentido la religión excede la mecánica social y política, en qué reside el exceso de lo religioso.

La religión como “fuera de lugar”

Cuando Weber (1944) habló de los caminos religiosos en *Economía y sociedad*, hacía una diferencia sustantiva entre la actitud religiosa ascética, característica de Occidente, de lo que llamó iluminación mística, más vinculada con las religiones orientales. Sin embargo, señalaba la posible combinación de rasgos místicos y ascéticos, como de hecho ocurrió en la tradición monacal de Occidente.

Tomando dicha distinción, me referiré al componente místico de lo religioso y a su diferenciación con la actitud ascética, basada esta última en la racionalidad como vía de conocimiento, en el actuar en tanto acción autónoma o libre albedrío y en el hacer como participación del hombre en la Creación, características todas propias de la religiosidad occidental, fuertemente institucionalizada y burocratizada.

Sin embargo, siempre según Weber, también *puede ser* que el bien de salvación específico sea la “iluminación mística”, que califica como su “forma más excelsa”, y que fue buscada en las distintas tradiciones religiosas, entre ellas por “los virtuosos, los genuinos sufis”, de quienes se recuperan más adelante algunos textos (Weber: 430, 427). Este estado, que según él, sólo puede ser “conquistado por una minoría” mediante “la contemplación”, “requiere la exclusión de los intereses cotidianos”. Sin embargo, hay que prestar una atención cuidadosa a lo que sería la exclusión de tales intereses que, de ninguna manera, puede entenderse como la prescindencia del mundo sino más bien como el abandono de una posición protagónica o de control del mismo. Siempre siguiendo a Weber, la postura mística se caracteriza por la *contemplación* que “es, primariamente, el buscar *el ‘reposo’ en lo divino y sólo en ello. No actuar*, en último grado de consecuencia, no pensar... para alcanzar aquel estado interno que es gozado como *posesión de lo divino*, como *unio mystica* con ello: un hábito sentimental específico que parece suministrar un ‘saber’... el saber místico es tanto más *incomunicable* cuanto más posee tal carácter específico. No se trata de ningún nuevo conocimiento de hechos cualesquiera o de doctrinas, sino de la captación *de un sentido unitario del mundo* y a este tenor, como los místicos lo han expresado siempre en formas distintas, de *un saber práctico*... una ‘*participación*’, una ‘*posesión*’ desde la cual se alcanza aquella nueva *orientación práctica en el mundo*... La contemplación no se convierte en una entrega pasiva a los sueños... es una concentración muy enérgica en ciertas ‘verdades’... Sin embargo, todo el mundo ‘actúa’ de alguna manera, incluso el místico.. No siempre la contemplación mística tiene como consecuencia una *huida del mundo*, en el sentido de evitar todo contacto con el mundo social circundante... La consecuencia normal suele ser *cierta aceptación relativamente indiferente, en todo caso humilde, del orden social* dado. El místico, al estilo de Tauler busca después del trabajo del día, en la noche, la unión mística con Dios y va al día

siguiente, como lo cuenta Tauler tan animadamente, a su trabajo habitual con la recta disposición interior. Según Laotsé *en la humanidad* y en el rebajarse ante los demás hombres *se conoce al hombre que ha encontrado la unificación con el Tao.*” (Weber: 430-434).

El misticismo se propone pues el éxtasis, la *unio mystica*, que no es otra cosa que la unión con Dios, *la extinción* en Dios, la Iluminación, como “un agudo sentimiento de estar poseído por el dios o de poseer al dios, que habla en él y por él” (Weber: 434) dentro de este mundo y más allá de él.

Por oposición a la visión ascética, que es actividad, acción transformadora del hombre o del mundo –más cercana a las dimensiones de confrontación y resistencia– el místico no pretende alcanzar el estado de unión a través de acciones que estarían bajo su control, sino que se dedica a la contemplación, dando por hecho *que todo poder es exclusivamente divino*. “Solo está sumergido en el agua, aquél que *carece totalmente de acción y de movimientos propios*, cuyos movimientos son los del agua” (Rumi: 65), en donde el agua es la realidad divina.

El místico se vacía para ser, simplemente, un *vaso receptivo* de la gracia –no es “instrumento” sino “vaso” (Weber: 431)–, que no está separada del hombre sino que se derrama constituyendo el mundo mismo. Así, para el místico no hay una separación abrupta entre lo intramundano y lo extramundano, sino una estrecha comunicación de ambos órdenes.

Para él, la posibilidad de conocimiento de Dios se alcanza por *la fe y el sentimiento*, no por la razón como hubiera planteado Hegel en una visión claramente ascética. “Si el hombre no está apasionado por Dios y no hace esfuerzos por alcanzarlo no es un hombre. Mas si pudiera ser alcanzado por la razón, Él no sería Dios. El hombre es el que se esfuerza y gira alrededor de la luz de la Majestad divina sin tregua ni reposo. Y Dios es Aquél que quema al hombre y *lo aniquila*. Ninguna razón puede alcanzarlo” (Rumi: 57).

El sentimiento que permite el conocimiento de Dios es fundamentalmente amor, un *amor fervoroso y apasionado*, un amor más que erótico, que se entabla entre amante y Amado, entre el creyente y Dios, en busca de la fusión perfecta, como se encuentra en la obra de San Juan de la Cruz.

“¡Oh noche cristalina
que juntaste con esa luz hermosa
en una *unión divina*
al Esposo y la esposa,
haciendo de ambos una misma cosa”
(López Baralt: 105).

El conocimiento místico no es un conocimiento “racionalizable”, ni siquiera comunicable; *excede siempre a la razón y a la palabra*. Es eminentemente vivencia, experiencia de-con Dios, *intimidad* con El. En este sentido, tampoco es trasmisible en sentido estricto, porque no puede ser verbalizado con acierto. San Juan dice que no puede “bien entender ni comprender para lo manifestar”. “Su experiencia espiritual es *a-racional, a-conceptual, a-lingüística*” (López Baralt: 31). Siglos antes Ibn al-'Arabi había afirmado: “la esencia del éxtasis es incomunicable, y se lo describe mejor por el silencio que por la palabra” (López Baralt: 84). De manera que la palabra, cuando brota, es poesía, canto, pero difícilmente discurso estructurado o totalizante, que congela el sentimiento. Más allá, *el silencio*. Dice Weber (1981: 433) que los místicos son los “silenciosos de la tierra”. “¿Qué necesidad hay de palabras cuando el corazón da testimonio?, ¿qué necesidad del testimonio de la lengua?” (Rumi, 1981: 64). El místico es, sobre todo silencio, quietud, donación, “una mano habituada a *dar*, no a tomar” (Rumi:45).

Aun desde una aproximación tan simple como la que se acaba de hacer, se desprenden algunos rasgos precisos. La renuncia a toda ilusión de poder y control personal, el abandono de cualquier intento de totalización por la razón y la palabra, y frente a ella la opción por la poesía, el canto o el silencio, el vaciamiento de sí mismo, la entrega amorosa como actitud general de dar, y finalmente la búsqueda de la propia extinción son todas características inversas a las del poder que, sobre todo, controla, textúa, toma. En este sentido, la posición del místico no es la del poder ni la del contrapoder sino que está en otro lugar, está “fuera del lugar” del poder; lo excede. “La búsqueda mística de salvación es radicalmente antipolítica... está obligada a abstenerse del juego, inevitablemente violento, de la política” Mitzman: 190) y, podría agregarse, del poder.

Creo que, si bien la realización mística parece haber sido “conquistada por una minoría” –como lo plantea Weber–, sin embargo la posibilidad de la apertura a lo místico no está presente sólo en los seres excepcionales que alcanzaron la Iluminación, es decir en una especie de elite espiritual, sino que ésta es una dimensión potencialmente presente en toda experiencia religiosa. Lo místico abre lo religioso hacia un lugar otro, que hemos llamado de exceso, y que rebasa la lógica del poder, rompiéndola sin siquiera proponérselo.

La secularización de la sociedad moderna afecta al poder económico y político de la Iglesia pero es tal vez este debilitamiento del aparato eclesial el que permite la reaparición de una experiencia religiosa más libre del condicionamiento institucional, como uno de los fenómenos de nuestro tiempo. La experiencia directa del vínculo con lo sagrado y lo divino, es diferente a la religión institucional y muchas veces contrapuesta. De hecho, podría decirse con Sotelo (1994: 45) que “la experiencia

religiosa, cuando no se ha negado a sí misma identificándose con el poder, tiene siempre algo de marginal”. Este permanecer en el margen es el fuera del lugar del poder que hay que analizar profundamente en el caso de los actores sociales porque es fundamentalmente salida, “huida” hacia una zona de impotencia no para la religión sino para el poder instituido dentro o fuera de ella.

La apertura a lo divino que procura la actitud mística, en donde Dios es lo Absolutamente Otro inabarcable y, simultáneamente, intimidad perfecta con el ser humano es una posibilidad de apertura real no sólo a ese Otro sino hacia los otros –en quienes se “presentifica”. El vínculo con Dios, desde esta perspectiva, modifica la posición de ser un hombre entre los hombres. Para el místico, rendirse ante Dios, al rendir la razón, la palabra y toda posibilidad de control, puede ser también una forma de rendirse ante la divina otredad del desvalido, del desposeído –en quien se manifiesta Dios mismo–; en consecuencia, es la posibilidad de ceder toda pretensión de control para abrirse al Otro-otro y escucharlo, desde una dimensión que excede la lógica del poder –controlar o ser controlado.

Ciertamente este lugar, por estar en una zona de impotencia, resulta amenazante para el poder, aunque no se lo proponga. No es ninguna novedad que, precisamente los místicos, sin tener pretensión alguna de poder propio fueron, no obstante, objeto de vigilancia y persecución. En el caso del misticismo cristiano, una figura paradigmática en este sentido es la del propio Jesús, seguida por otros grandes místicos como San Juan de la Cruz –encarcelado– o Santa Teresa de Jesús –procesada por la Inquisición. Pero su “peligrosidad” no reside en un posible desafío o en formas de resistencia que se definen a sí mismas por oposición al poder sino en el vacío, en el “fuera de lugar”, en la línea de fuga que escapa de la trama.

La escucha, la receptividad, la apertura, el silencio, como contrarios de la lógica apropiadora, discursiva, clausurante, representan una apertura que rasga la lógica del poder, sin desaparecerlo. Quiero decir que esta dimensión mística de la práctica religiosa no cancela la existencia de una religiosidad de dominio, de sumisión, de revuelta o de resistencia sino que se “cuela” en medio de ellas diversificando la riqueza del fenómeno religioso y abriendo la posibilidad de otro lugar, diferente a la lógica del dominio. “El hecho de que la diferencia sea fluida y el hecho, también, de las variadas y repetidas combinaciones de los rasgos místicos y ascéticos nos muestra la compatibilidad entre elementos al parecer heterogéneos” (Weber: 435). En particular, el propio Weber “se inclinaba a ver en el catolicismo una confusa mezcla de elementos ascéticos y místicos” (Mitzman: 190).

En síntesis, el fenómeno religioso es extraordinariamente vasto y se vincula con las cuestiones del poder de maneras diferentes y mutantes. No caben análisis lineales de causalidad ni explicaciones binarias del tipo hegemonía-contrahegemonía, sino

que se deben comprender prácticas atravesadas por el poder pero simultáneamente también otras oblicuas que lo desgarran y lo exceden.

Estas últimas pueden tener una gran eficiencia como lugar de salida, como escape de las relaciones de dominio. Cuanto más opresivo es el poder, más clara puede ser la alternativa religiosa como “fuera de lugar” que escapa con eficiencia. La idea de fuga o escape no tiene, por lo tanto, una posición secundaria con respecto a lo que clásicamente se llama resistencia. Por el contrario, inaugura una posibilidad clave: encontrar los márgenes del poder, sus puntos y líneas de impotencia que permiten saltar hacia otra dimensión.

Para dar un ejemplo muy específico de este “fuera de lugar” al que me he referido, me remitiré al relato de una prisionera cristiana dentro de un campo de concentración-exterminio, en el momento en que era sometida a tortura, es decir en una circunstancia de poder total, de la que, en principio, no tenía posibilidad de salida:

“Yo permanecía insensible al dolor. Podrían haberme cortado en pedacitos que nada hubiera sentido. Experimenté entonces algo realmente extraordinario. Quizás formó parte de mis alucinaciones o fue –siempre lo creí así– parte de lo real. Mi espíritu abandonó el cuerpo. En un rincón de la habitación rectangular, a una altura aproximada de dos metros, comenzó a flotar boca abajo observando todo lo que ocurría. Ese otro yo flotante se compadecía infinitamente de aquel ser que también era yo misma, sobre el que el torturador finalizaba una tarea para comenzar otra..... El ‘ser’ que me acompañaba... me fue introduciendo lentamente en otra dimensión, más alta aún, mientras el tiempo y el espacio desaparecían. Todo era de color intenso y brillante. No existían límites. Se estaba en todas partes a la vez.” (Buda: 66).

¿Experiencia real? ¿Alucinación? Sea cual sea la respuesta, el hecho es que quien relata logró salir del binomio poder-tortura/resistencia-silencio hacia un lugar que estaba más allá de la situación de tortura y excedía al torturador. Ésta es una experiencia religiosa que marca, con mucha claridad, el potencial de huida, de “fuera de lugar” de la religiosidad en relación con el ejercicio de poder y que puede constituir un componente presente tanto en las prácticas individuales como colectivas.

La cuestión religiosa en México

Uno de los rasgos distintivos de la religiosidad mexicana es la *superposición de elementos* de la cosmovisión prehispánica con otros propios de la religión católica de los colonizadores. Esta *amalgama* fue posible por la necesidad, en distintos niveles, de conjugar ambas religiones, lo que permitió la supervivencia de creencias y rituales prehispánicos, muchas veces en el seno mismo del catolicismo.

Desde los primeros intentos por constituir una identidad mexicana, en el siglo XVII

(Lafaye, 1974), el papel clave que desempeñó el culto a la Virgen de Guadalupe –prolongación de Tonantzin–, en tanto símbolo privilegiado de un *mestizaje étnico y cultural*, señala el peso decisivo de lo religioso en la conformación misma de la mexicanidad.

La religión fue el *elemento unificador* del periodo colonial, desde ángulos contrapuestos. Fuente de sumisión, fue también recurso para la defensa de los derechos indígenas; sustento del poder español, fue asimismo bandera guadalupana en manos de Hidalgo y Morelos.

En adelante, todos los grandes momentos de la nación mexicana, todas las confrontaciones violentas que se libraron en el país, implicaron de una u otra manera a la religión y a la Iglesia católica, con una religiosidad mestiza que penetra con fuerza en los distintos estratos sociales.

“La cultura mexicana tiene raíces religiosas profundas. En su devenir histórico han confluído, en efecto, elementos religiosos tanto de la época prehispánica como del catolicismo medieval español” (Luengo: 89). La amalgama consistente que se estableció entre ambas tradiciones ha llevado a que algunos autores hablen no de un sincretismo “sino de *síntesis orgánica y dinámica* de componentes religiosos fundamentalmente complementarios entre sí y estabilizados en el tiempo” (Giuriati, Masferrer: 46).

Aunque la fuerte influencia de la *religión católica* sobre los mexicanos tiende a disminuir, se trata de un proceso lento y relativamente secundario. Para 1990 (Alduncin, 1993), 86% de los mexicanos se declaraba católico, frente a 1.5% de protestantes, 3% de otras religiones, 7% de no religiosos y 2.5% que no contestó. Estas cifras, que reconocen un error medio de -3%, no coinciden perfectamente con el Censo de 1990, mismo que da un porcentaje aun mayor de católicos y menor de no religiosos. No obstante, incluso las cifras menores de Alduncin señalan la enorme importancia del catolicismo dentro de la población general.

Es interesante resaltar, a efectos de nuestro trabajo, que los índices referentes al *catolicismo* y la frecuencia de su práctica se incrementan en la población femenina. Asimismo, a mayor edad, menor instrucción y menor ingreso aumenta el porcentaje de católicos y disminuye el de no religiosos.

Un fenómeno interesante para observar el impacto de la religión en la sociedad, es que si bien casi 10% se declara no religioso o no contesta, sólo 5.5% no asiste nunca a la iglesia. Aun los que no tienen religión estiman que van una vez al mes a celebraciones religiosas de carácter social, que se realizan dentro de las iglesias. “En las grandes ciudades la sociedad secular, el gobierno y las empresas privadas no pueden sustituir el vínculo que establece la religión y menos todavía los ritos y solemnidades que sacralizan y confieren validez a las celebraciones familiares” (Alduncin, 1993: 49). Nacimientos, bodas y defunciones siguen pasando fundamentalmente por la iglesia.

No obstante, el porcentaje de personas religiosas *tiende a disminuir* y el descenso ocurre más marcadamente entre los católicos. “El decremento de católicos ha sido mayor entre 1960 y 1990 (6.2%), que el habido entre los finales del siglo pasado y 1960 (2.59%)” (Luengo, 1993: 112), y esto considerando que las cifras que maneja Luengo, con base en los Censos Generales de Población, dan un índice mayor de católicos que la encuesta levantada por Alduncin.

Existen asimismo otros indicadores para señalar la presencia decreciente de la Iglesia Católica en la sociedad actual. Algunos de ellos son: 1. La disminución del número de parroquias en relación con el crecimiento de la población, por lo que cada una atendía en los años 70 el doble de población que en 1912. 2. El déficit de sacerdotes, cuyo número total disminuyó 15.6% de 1970 a 1980. 3. La escasa participación aun de los que se identifican como católicos en las distintas prácticas del ritual (Luengo: 115 y ss).

Según Luengo, en un estudio realizado por Manuel González Ramírez, se observa un descenso consistente de la asistencia a misa, ritual obligatorio para los católicos; en algunos lugares en los que se logró medir efectivamente, dicha asistencia no superó el 12.8%. En la VI Vicaría Episcopal de la Arquidiócesis de México, en junio de 1989, varios de los sacerdotes que asistieron calculaban que apenas 5% de sus fieles concurría a la misa dominical (Luengo: 183). Lo mismo ocurre con las confesiones y con la obligación de pago del diezmo que, aunque difíciles de medir, resulta claro que son prácticas asumidas sólo por un reducidísimo porcentaje de los que se declaran católicos. Con respecto a la comunión, 23% de los católicos mexicanos declaró que nunca había comulgado, según una encuesta realizada también por González Ramírez, en 34 parroquias de México. En el caso del matrimonio, en 1990 y según el Censo General de Población, 18.5% a nivel nacional, no tiene vínculo religioso, cifra que se eleva a 32.57% en el Distrito Federal, que nos interesa particularmente para nuestro estudio. Sin embargo, este porcentaje tiende a mantenerse estable desde 1960 a la fecha. El descenso de la tasa de bautismos tampoco es tan abrupto y se estimaba que entre 1963 y 1970 la población católica que había recibido el bautismo era de 97.8%, aunque no se registran datos más recientes (Luengo: 124). Es decir que las prácticas que mantienen una adhesión más estable parecen ser el bautismo y el matrimonio, ambas ligadas con la constitución de la familia.

También se ha documentado *la pérdida de influencia del discurso religioso* en diversos ámbitos de la vida cotidiana, como la prohibición de la anticoncepción, del aborto y una serie de sanciones morales, que afectan en particular a las familias, tema que se abordará en el siguiente apartado.

Parece clara la disminución de influencia del catolicismo tanto en la dimensión social como en la práctica ritual y en la ideología de los mexicanos. “La Iglesia Cató-

lica, predominante en nuestra sociedad, ha experimentado una pérdida significativa en su importancia institucional y su efecto social. En este sentido, el cristianismo institucionalizado ha declinado, lo que se manifiesta tanto en la reducción del número de sus miembros como en el grado de su adhesión y, aun, en su prestigio como organización. La Iglesia, como institución, vive un proceso en el que se relega a la periferia de la vida social, ofreciendo ciertos rituales como el bautizo, el matrimonio y la muerte. El resultado de este proceso conduce a las personas a vivir su religión como algo privado, flexible, difuso y ambiguo” (Luengo:164).

Simultáneamente a la disminución en la importancia social de la Iglesia y del culto obligatorio entre los católicos, hay *otras prácticas religiosas que se mantienen extraordinariamente vivas*, como la fe guadalupana, que lleva anualmente, y según cifras oficiales, ocho millones de presencias de peregrinos a la basílica, lo que implica un promedio de más de 20 mil personas diarias, de los cuales la inmensa mayoría es de mexicanos y más de la mitad proviene del Distrito Federal. Además “el flujo de asistencia parece estar en expansión. Aun ateniéndose a las estimaciones más prudentes, Guadalupe tiene anualmente al menos el doble de visitantes que los santuarios marianos más conocidos: Lourdes, Loreto, Fátima, Chenztojowa” (Giuriati, Masferrer: 53). En esta misma dirección, estaría el fervor que despiertan las visitas del Papa a México, quien invariablemente logra concentraciones multitudinarias que no admiten comparación con ningún otro evento social, cultural o político. Asimismo, la existencia de más de 2 mil asociaciones religiosas vinculadas con distintas tradiciones, entre las que se cuentan prácticamente todas las corrientes del cristianismo, judaísmo, islam, budismo, hinduismo, así como diversas tradiciones prehispánicas, parecería indicar una proliferación en la orientación religiosa, antes mucho más monopolizada por la Iglesia Católica. Entre todas estas corrientes cabe destacar la importancia creciente del pentecostalismo, sobre todo en ciertas regiones del país en las que llega a sobrepasar a la población católica (Bastian, 1997).

La *laicización* creciente de la sociedad, y de la *propia Iglesia*, como institución demasiado involucrada en los grandes temas económicos y políticos del país, demasiado atravesada por las disputas de poder, así como su énfasis casi exclusivo en la dimensión ritual, moral, institucional de lo religioso, con descuido absoluto de lo esotérico, lleva a un desdibujamiento de su dimensión sagrada, a una pérdida de sentido de su sentido. Sin embargo, esto no implica necesariamente un retroceso de lo religioso en el conjunto social sino más bien una *reorientación*, por la cual la búsqueda de sentido se desplaza de la Iglesia Católica como tal hacia *formas de religiosidad autónomas* de ésta y de otras grandes instituciones. Aparecen nuevas formas de religiosidad no católicas, y también se recrean las formas tradicionales, buscando a veces recuperar la “esencia” generalmente comunitaria de las religiones originales o

bien produciendo un refugio en prácticas privadas, familiares, como un asunto personal, de conciencia, entre el ser humano y Dios.

Cobra así gran importancia la *experiencia religiosa* directa, restableciendo el vínculo personal, no mediatizado, con lo divino. En concordancia con esto, se abre una religiosidad con mayor apertura a la *experiencia mística*, muchas veces en el marco de pequeñas comunidades en las que el individuo recupera un espacio de identidad y pertenencia. Este proceso también se acompaña de una reorientación menos dogmática, de aceptación de distintas religiones y formas diversas de las creencias y la práctica religiosa, ejemplo de lo cual es la proliferación de prácticas ecuménicas realizadas incluso por la religión más institucional. En el caso de México, la existencia de un Consejo Interreligioso en el que se representan el catolicismo, el judaísmo, el protestantismo, el mexicanismo, el sufismo, el budismo y el hinduismo es indicativo de esta tendencia. E incluso, en términos de la máxima jerarquía eclesiástica, se puede citar la oración conjunta de católicos y musulmanes, dirigida por el propio Papa en el interior de una mezquita, en el presente año.

Pero si, como señala Danièle Hervieu Léger (1996), la religión es un “operador de identidad por referencia a una memoria”, aunque lo religioso se desinstitucionalice y se flexibilice, lo hace en torno a una matriz de origen que, en el caso de México, se compone del mestizaje prehispano-católico al que ya se ha hecho referencia. Por lo tanto, es perfectamente comprensible que el grupo religioso que compite con la Iglesia Católica en algunas regiones del país sea precisamente un pentecostalismo que comparte la cosmovisión cristiana. De la misma manera, resulta bastante comprensible que alguien se pueda sentir católico, aunque no vaya a misa ni asista a la iglesia pero, simultáneamente, haga la peregrinación anual a la Basílica de Guadalupe para visitar a la Virgen, como forma de conservar la tradición que le da identidad y de establecer un vínculo personal, directo con lo divino.

La distancia con la religión dogmática y con el monopolio del catolicismo, la apertura a nuevas formas de práctica junto a la recuperación de las más tradicionales, el *bricolage* de creencias, la privatización de lo religioso se suelen asociar con los procesos de quiebre de la modernidad en las llamadas sociedades avanzadas. Pero es importante recordar que en México, éstos han sido rasgos de la *religiosidad popular*, siempre mestiza, flexible, difusa y ambigua, desde mucho antes de la laicización de la sociedad. Se dice que la “recomposición de lo religioso” se debe a una sociedad sumida en la *incertidumbre* (Hervie Léger, 1996) y nuevamente, la relación con la religiosidad popular parece evidente. Los grupos sociales que la constituyen han vivido en un espacio social en el que la incertidumbre ha sido estructural y, tal vez por ello, adoptaron sistemas de significado de vida y modelos del mundo lo suficientemente flexibles y ambiguos como para ser operativos en una realidad semejante.

La religiosidad popular no establece límites precisos entre lo sagrado y lo profano, lo novedoso y lo tradicional, como no existe en la cultura popular una distinción precisa entre *lo público* y *lo privado* ni entre *lo rural* y *lo urbano*. Algunos autores (Salles, Valenzuela, 1997), en el estudio de prácticas religiosas concretas, hablan de la existencia de *una mística popular subalterna* indicando con mística una religiosidad que excede las formas de la religión institucional –aunque no prescinde de ellas– y en la que se combinan referentes prehispánicos y católicos. Por su parte, el concepto de popular remite a los grupos sociales marginados del ejercicio del poder y la coerción institucionales, que son precisamente a los que nos referimos en este trabajo y, por último, la condición de subalterna se refiere a su oposición al patrón cultural y religioso dominante.

En concordancia con esos análisis, sin embargo es importante señalar que lo místico, como exceso de las formas de religión institucional, comprende asimismo otros rasgos, ya señalados por Weber y citados en este trabajo con antelación. Entre ellos, cabe recordar la idea de la salvación como experiencia religiosa personal en tanto realización sensible, no racional de Dios; la indecibilidad de dicha experiencia; la escasa importancia de la acción y la confianza o “descanso” en lo divino con renuncia de todo poder personal; el diálogo directo, sin mediación, con lo sobrenatural como parte de un sentido unitario del mundo que abre e interconecta lo humano con lo divino. Estos elementos, y otros, se pueden encontrar en el análisis de las prácticas religiosas populares en México.

Pero sobre todo, uno de los rasgos fundamentales de la mística popular, señalado por Cazeneuve y retomado por Salles y Valenzuela, es precisamente la diferenciación-conexión de lo sagrado y lo profano, de lo puro y lo impuro. Un análisis simplista podría suponer la apertura entre ambos como falta de diferenciación que obedece a una precariedad de comprensión, a una falta de discriminación, pero lejos de ello, el acento de toda visión mística, culta o popular, reside en la sacralidad del mundo completo, en la posibilidad de consagración de toda realidad natural o humana y en la anulación de cualquier separación, de cualquier principio de dualidad, que Weber caracterizó como “sentido unitario del mundo”. La sacralidad del mundo se señala con toda claridad en la afirmación coránica: “Dondequiera que vuelvas tu rostro, allí estará el Rostro de Dios” (Corán II: 115). La realización de lo Uno que persiguen los místicos comprende precisamente este sentido unitario de no separación, presente también en muchos de los ritos populares a los que, por simple confusión, se suele designar como mágicos. Esta apertura entre lo divino y lo humano, que está siempre presente, pero se hace patente se “presentifica” a través de los rituales, es un componente místico en el centro mismo de la religión tradicional que recogen con fuerza las prácticas religiosas populares.

Así pues, la clara superposición de componentes mágicos, religiosos y místicos en las prácticas que se analizarán más adelante, permite romper con la idea de una religión popular simple, o mágica, por oposición a una visión mística culta. Si hay una fuerte marca de la magia, como práctica orientada principalmente al “empoderamiento” personal, hay también fuertes componentes místicos en la religión popular, estructurada en este caso sobre una matriz cristiana, que se organizó, desde sus orígenes, como camino de salvación para “los pobres de espíritu”.

Religión y familia

La visión de la Iglesia

Como ya se señaló, la incidencia de la religión católica en la sociedad disminuyó en las últimas décadas y la familia no fue ajena a este proceso. El discurso que existía en los años sesenta sobre la institución familiar, incluso después del Concilio Vaticano II, era profundamente conservador. Aun cuando la Encíclica *Pacem in Terra*, en 1963, había dado un giro considerable en el reconocimiento de la mujer tanto dentro como fuera de la familia, al afirmar que ella “exige ser considerada como persona, en paridad de derechos y obligaciones con el hombre, así en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, como corresponde a las personas humanas” (*Pacem in Terra*, en Porcile: 45), sus ecos no llegaron rápidamente a México.

Por ejemplo, en los cursos de pastoral para sacerdotes del *Movimiento Familiar Cristiano*, obra filial autónoma de la Acción Católica Mexicana, se expresaba una visión claramente preconiliar. Es interesante detenernos en ella como indicativa de las orientaciones que recibían los sacerdotes para su labor pastoral en relación con la familia y, en este sentido, de impacto mucho más amplio sobre población de distintos sectores sociales.

Las conferencias, impartidas mayoritariamente por sacerdotes, tenían perspectivas bastante coincidentes. Con respecto a *la mujer*, el R.P. Francisco Soutberg afirmaba que “La mujer es la compañera y *ayuda* del hombre” (MFC: 1), es decir se define por relación a él, en carácter de *ayuda*, término que se recoge ampliamente —como ya se observó— en el análisis de las historias de vida. Acto seguido, de la afirmación del texto sagrado “Voy a hacer una *ayuda* para el hombre, como una frente a él”, el P. Soutberg niega que se trate de un vínculo de sumisión, pero interpreta, en un interesante deslizamiento de la letra del texto, lo siguiente: “El autor sagrado considera a la compañera como un *regalo* del Dios vivo al hombre” (MFC: 6). El regalo indica posesión y es bien sabido que se regalan las cosas e incluso los animales pero no los seres libres.

Desde esta valoración de la mujer, el ponente avanza hacia el matrimonio señalando el paralelo que existe entre la unión matrimonial del hombre con la mujer y la unión de Dios con su Iglesia, donde aunque no se diga, es obvio que los lugares de predominio corresponden a Dios y al hombre.

Una idea sumamente interesante de la misma ponencia propone que el “matrimonio es una representación de la *alianza salvífica* de Dios con su pueblo” (MFC: 9), en donde quien se salva es obviamente el pueblo y no Dios. ¿De qué se salvará la mujer en virtud de la alianza matrimonial? Parece ser que se salva de su cuerpo, si nos atenemos a dos señalamientos, uno del propio R.P. Soutberg y otro del mismísimo San Pablo. Dice Soutberg: “Jesús *adquirió* a la Iglesia como *esposa sin mancha*” (MFC: 11). Y San Pablo, en la conocida Carta a los Efesios dice: “Las mujeres están sujetas a los propios maridos como al Señor. Porque el marido es cabeza de la mujer, como también Cristo es cabeza de la Iglesia, siendo Él mismo *Salvador del cuerpo de la Iglesia*: mas así como la Iglesia está sujeta a Cristo, así también las mujeres a los maridos en toda cosa” (Efesios 5, 21-32). Por si no quedara claro, el R.P. Soutberg agrega que el marido ama a la mujer para santificarla “para que sea santa e inmaculada” (MFC: 12).

Como consecuencia de la asociación entre la alianza matrimonial y la de Cristo con la Iglesia, toda infidelidad, todo adulterio, toda ruptura “son no solamente un serio delito contra el cónyuge sino también contra Cristo y su Iglesia. Precisamente porque lo religioso y lo matrimonial son entremezclados tan íntimamente se comprende también el reverso: la infidelidad conyugal tiene relación con la apostasía” (MFC: 22). *De todo esto se deduce muy claramente la ubicación de la mujer en relación con el hombre, como su ayuda y su regalo. El matrimonio se presenta para la mujer como la vía de salvación de sí misma o de su cuerpo, y esta unión es de carácter irrevocable. La ruptura matrimonial es, simultáneamente ruptura con la Iglesia y con Cristo.*

Con respecto a la *sexualidad* dentro de esta alianza, el P. Julio Sahagún S.J. afirma que “hay en los *impulsos sexuales* una especie de *rebeldía* que no se domina sin la gracia de Dios” (MFC: 2). Estos “impulsos” hacen que al iniciar su evolución sexual, *los varones* se interesen por lo “típicamente sexual” aunque después reparan en las “características psíquicas y morales” de las mujeres para llegar a *elegir* a una mujer única.. Por el contrario, las “*chicas* son muy sentimentales. Tienen, a veces, una especie de *miedo instintivo al hombre*. No llegarán a aceptar las relaciones sexuales como un juego erótico a menos de haber renunciado en gran parte a su personalidad íntima (?). En la mujer la sexualidad se manifiesta de manera especial como atractivo para la *maternidad*, como deseo de ser *protegida y admirada*.”

También en este sentido estamos frente a una visión tradicional según la cual la sexualidad como tal es propia del hombre quien, gracias a un proceso de maduración, llegaría

a establecer relaciones monogámicas. Por su parte la mujer no tendría mayor interés en lo sexual más que como vía de acceder a la maternidad; del hombre sólo buscaría la protección, como débil que es y la admiración, ¿como vanidosa, tal vez?

Por supuesto, la anticoncepción se rechaza, admitiéndose exclusivamente la contención periódica, acorde con la "ley natural".

Pero sin duda lo más interesante en relación con nuestro trabajo, son las consideraciones que hace también el Padre Julio Sahagún en otro apartado del mismo impreso, bajo el título "Autoridad y obediencia en la sociedad conyugal". El documento parte de definir a la *autoridad* como la facultad para *obligar* a otra persona, con miras a alcanzar determinado fin. La define asimismo como una *misión* que origina obligaciones y derechos. La Iglesia tiene una autoridad, conferida por Dios, por lo que "Tiene la *obligación* y el *derecho* de limitar temporalmente la libertad de sus *súbditos* para establecer *correctamente* sus relaciones con Dios" (MFC: 2). Esta limitación temporal de la libertad le permite al súbdito adquirir "una mayor y definitiva libertad". Pero agrega de inmediato: "Recuérdese ahora que la familia es una pequeña Iglesia" (ya no la mujer sino la familia como tal), por lo que es imprescindible establecer una autoridad, cuyas funciones son obligar a alcanzar los fines, imponer sanciones, ordenar y jerarquizar, permitir o prohibir. Hay por lo tanto *obligación de obedecer* y *obligación de mandar*. Como es obvio, estos papeles corresponden a la mujer y el hombre respectivamente. Respaldándose en la *Carta a los Efesios* de San Pablo, ya mencionada, y en la afirmación del *Génesis* "con dolor parirás hijos y tu propensión te inclinará a tu marido, el cual mandará en ti" (Gen, 3), el padre Sahagún afirma: "El autor sagrado y el Espíritu Santo nos hacen saber que la *sujeción de la mujer al marido* tiene además un carácter muy peculiar de *castigo para la mujer*.. Es un castigo equiparable al de la necesidad del trabajo penoso para obtener el sustento, al de las enfermedades, al de la muerte (es decir irrevocable; salvo claro está, para los que no necesitan trabajar, por ejemplo, el propio padre Sahagún, probablemente). Algo que, en definitiva y con la gracia de Cristo, debe irse convirtiendo en *purificación* y en vida eterna" (MFC: 3). *La obediencia de la mujer al marido, es entonces irrevocable, producto de un castigo precisamente por su desobediencia primera, y vía de purificación y vida eterna*. La autoridad del marido está *delegada por Dios*, por eso hay que "acatarla", "con verdadera docilidad". Dicho acatamiento se extiende al marido, en el mandato de mandar, ya que "Dios le da una *prerrogativa ineludible e irrenunciable*." A cambio de ello, él debe amar a su esposa para "santificarla". Se toma también la idea de la Encíclica *Casti Connubi* que afirma que la mujer "obedecerá como socia y no como sierva", aunque no se aclara cuál sería esta diferencia puesto que es atribución de un socio, y no de un siervo, la facultad de decidir los términos del contrato, misma que no parece reconocérsele a la mujer.

Siguiendo con esta visión de los papeles de la mujer y el hombre dentro de la familia, *corresponde al hombre*: decidir el lugar de residencia, oponerse a ocupaciones de la mujer que la distraigan de las funciones del hogar, administrar los bienes comunes, representar a la familia ante la sociedad, determinar el número de hijos, dar la última palabra en cuestiones domésticas y económicas y determinar a qué escuela irán los hijos. Todo esto siguiendo la ley de Dios, único ante el cual rendirá cuentas, lo que confirma su soberanía en el espacio familiar, como auténtico émulo privado del Leviatán hobbesiano.

Sin embargo es interesante la siguiente salvedad: *El hombre no puede coartar la autoridad materna sobre los hijos*. La potestad de la madre se reconoce explícitamente y, no es casual que precisamente a partir de este espacio “permitido” se organice el poder de la mujer dentro de la familia.

En síntesis, el modelo de familia que la Iglesia Católica de México ofrecía aun después del Concilio Vaticano II *asimilaba la sumisión que un creyente tiene hacia la figura poderosa y amorosa de Dios*, con la sumisión que la mujer debería mantener con respecto a su marido, como una especie de representante de Jesús en la familia. Se entienden así las relaciones como una serie de *cadena de mando-sumisión, perfectamente jerárquicas*, en donde cada nivel es autoridad perfecta con respecto al inferior, precisamente porque es representación del nivel superior. Así dentro de la familia hay un orden cuyos escalones serían: Dios, Iglesia, esposo, esposa, hijos. La *santidad de Dios* para la Iglesia, es la de la Iglesia para el hombre, del esposo para la esposa y de ésta para los hijos. *“Mi santa madre”*, que es también la Santa Madre Iglesia, ante la que todos son hijos.

Es una visión religiosa *institucional-jerárquica*, fuertemente *autoritaria* y contrapuesta a la perspectiva mística en donde el único poder reside en Dios, frente a quien se hermanan y someten todos sin distinción de rangos.

Desde esta perspectiva religiosa, la *visión de la familia es trinitaria*. Dice Monseñor Rafael Vázquez Corona en el mismo texto: “Hay en Dios un Padre que engendra, un Hijo que es engendrado y un Eterno Amor, el Espíritu Santo que procede del Padre y procede del Hijo”. Desde esta visión de la familia, no hay lugar para la mujer más que como espacio de anidación (María), obviamente secundario. Este argumento será discutido después por otras perspectivas teológicas más modernas, entre ellas la teología feminista, que prepondrán la estrechísima relación entre María y el Espíritu Santo como inseparables.

Al analizar el discurso de la Iglesia bien entrados los años sesenta estamos tratando de señalar qué perspectiva se imprimía, desde esta institución tan importante, sobre una población mayoritariamente católica. Este discurso tuvo y aún tiene gran influencia pero no podemos pensar, de ninguna manera, que estuviera perfecta y

homo-géneamente incorporado en las prácticas sociales. De hecho, el mismo documento da cuenta de la preocupación de la Iglesia por la alta desintegración de la familia mexicana, que ubica sobre todo en la clase social más pobre. En ese grupo social señala la gran cantidad de madres solteras, de mujeres que tienen hijos de distintos padres, de uniones libres, infidelidades, incestos, todas prácticas muy difundidas y obviamente contrarias a la visión propuesta por la Iglesia. En realidad, más que presuponer este modelo como matriz efectiva de la familia mexicana, lo que nos interesa es identificar cómo se construyen en el imaginario los papeles del hombre y la mujer, para determinar en qué medida filtran las representaciones que los sujetos se hacen de sus propias prácticas. Hemos puesto especial énfasis en esta perspectiva porque es la que se encontraba vigente en el momento en que nuestros entrevistados, aun los más jóvenes, constituyeron sus familias.

La discusión posconciliar

La perspectiva antes mencionada se fue modificando dentro de la Iglesia a un ritmo bastante lento. Incluso algunos textos de actualización pastoral a la luz del Concilio Vaticano II, aunque señalaban que “tanto el cambio social como la aplicación del concilio ecuménico exigen hoy, a la luz de la iglesia latinoamericana, adaptaciones inaplazables”, no hacen muchas modificaciones por lo que se refiere a la mujer. Se seguía sosteniendo a rajatabla, por ejemplo, la idea de que así como “la fecundidad representa la primera bendición; la esterilidad es un castigo” (Floristán: 360), reforzando el papel de la maternidad como eje indiscutido. También se mantenía la referencia de la famosa Carta a los Efesios, ya mencionada, aunque con mayor discreción. Sin embargo, se le comenzaba a dar una importancia creciente a la imagen de María, asimilada simultáneamente a la de la Iglesia y a la mujer, tratada ahora con más dignidad, pero no se discutía abiertamente la cuestión de la autoridad familiar, por ejemplo.

Asimismo, algunas publicaciones de los años setenta destinadas a una pastoral popular, revisaban cuidadosamente cómo reformular la relación de la Iglesia con los pobres, con la política, con los movimientos armados de la época, pero no hablaban de la reformulación de las relaciones familiares ni de la revalorización de la mujer. Estos asuntos se asimilaban a la liberación social y política, como aspectos derivados y secundarios de la misma (Pastoral Popular, 1971).

En una tónica semejante, la Tercera Conferencia Episcopal de América Latina celebrada en Puebla en 1979 se refirió a la “marginación de la mujer, consecuencia de atavismos culturales, que se manifiesta en su ausencia casi total de la vida política, económica y cultural” (Porcile: 61-62), pero no revisaba las relaciones de autoridad específicamente familiares.

Simultáneamente a un lento y restringido proceso de replanteamiento del papel de la mujer por parte de la Iglesia, más cerca de la declaración principista que de una reformulación real del lugar que se le asignaba en la familia y en la sociedad, desde los años sesenta se desató el proceso de reflexión de la llamada teología feminista. Dicho proceso tiene antecedentes incluso en el siglo XIX pero se profundizó en la segunda mitad del XX. Se trata de una reflexión, hecha por mujeres, en la que se cuestionaba la lectura y el uso de los textos sagrados que hacía la teología para convalidar relaciones patriarcales de dominación de la mujer. En esta línea, en 1985 se dio el Primer Encuentro Continental de Teólogas en América Latina, en el que se abordaron las cuestiones de la vida cotidiana y, por lo tanto, de las relaciones familiares. En este encuentro también se consideró la reconstrucción de la historia de la mujer y su papel en los textos bíblicos. Una cuestión central fue la “necesidad de profundizar, a partir de la óptica de la mujer, algunos temas como la imagen de Dios, la encarnación, la vivencia de Dios, la Trinidad, la comunidad, el *cuerpo*, el *sufrimiento* y la alegría, el conflicto y el *silencio*, lo lúdico y el *poder*, la ternura y la belleza”. En la misma línea se tuvo un encuentro al año siguiente en Oaxtepec, México. Todo este proceso ha sido bastante lateral e incluso marginal, con respecto a la Iglesia jerárquica e institucional, refractaria a una revisión radical. En este sentido, María Pilar Aquino, teóloga mexicana que asistió a la reunión de Oaxtepec, decía: “En América Latina la Iglesia está involucrada tanto en la opresión como en la liberación. *En su centro reproduce las situaciones y las relaciones de opresión*. Esto es porque tanto la fe como las expresiones religiosas, la experiencia espiritual y las relaciones entre hombres y mujeres expresan, todas ellas, los intereses del sector dominante de la sociedad, que son intereses de clase, de raza y de sexo. Pero no simplifiquemos demasiado. *La Iglesia también encarna los sueños, los fracasos, los éxitos y los intereses de los oprimidos*” (Porcile: 96). El “centro” de la Iglesia es, obviamente la jerarquía institucional, pero en ella también conviven corrientes y grupos de signo diferente e incluso inverso.

En síntesis, hay un discurso oficial y jerárquico que ha evolucionado poco con respecto al “modelo tradicional” trazado más arriba. Sin embargo, en el seno de la Iglesia, como dentro de toda la sociedad, ha habido profundos movimientos de revisión teológica, como la teología feminista, y de reformulación práctica, como las comunidades eclesiales de base que replantean el papel de la mujer y, por lo tanto, de las relaciones familiares entre cónyuges y de padres a hijos.

Transformaciones en la dinámica familiar

Para los años ochenta, no sólo el discurso religioso estaba en proceso de revisión, distintas publicaciones mencionaban la aparición de cambios importantes en la vida

cotidiana de las familias mexicanas. La encuesta que realizó Alduncin (1986) señalaba la existencia de ciertos cambios en la escala de valores, en cuanto al papel que se asignaba a la mujer y a una mayor igualdad entre los cónyuges, reconociendo la correlación de la *organización patriarcal* en la familia con estructuras semejantes en la esfera pública. “El patriarcado, que se manifiesta en autoritarismo y paternalismo, se encuentra también en el gobierno y en las demás instituciones de la República (Alduncin, 1986: 185).

El *patrón tradicional*, según el cual se diferenciaban unos rasgos de masculinidad asociados con la agresión, la inteligencia, la fuerza y la eficacia, frente a una femineidad definida por la pasividad, la ignorancia, la docilidad, la virtud y la ineficacia se había modificado según Alduncin. Ahora ambos sexos reconocían como uno de los rasgos principales de la mujer la inteligencia, rompiendo con este monopolio para los hombres. Sin embargo, de 23 rasgos femeninos que proponía la encuesta, los 12 que obtuvieron mayor consenso entre hombres y mujeres se distribuyen en abnegada, casta, aguantadora, religiosa, sencilla, atenta, dulce, hogareña y discreta, acordes con el patrón tradicional y con el modelo religioso descrito más arriba, aunque simultáneamente se las reconocía como honestas, inteligentes y listas. La condición de ser sufridas y sumisas aparecía en posiciones menos importantes dentro de los 23 rasgos seleccionados y además con el contrapeso de otras características como apasionadas y aventadas, que no correspondían con el patrón tradicional. Obsérvese que el retrato de la mujer que proporciona la encuesta de Alduncin no es demasiado distante del que pintaba Melchor Ocampo, en el siglo XIX, en su famosa epístola. Decía allí “La mujer, cuyas principales dotes son la abnegación (ídem), la belleza, la compasión, la perspicacia (lista?) y la ternura (dulce?)”. Sólo parecen estar ausentes la belleza y la compasión. Así, se puede decir que en la encuesta realizada en los ochenta *se superponían rasgos de la imagen tradicional con otros más modernos*, aunque se observa una clara persistencia del patrón tradicional presente en las estructuras de poder religiosas y laicas pero fuertemente conectadas con la visión institucional de la Iglesia.

La mayoría de las mujeres seguía aceptando el papel de *ama de casa* como propio y en los niveles socioeconómicos más bajos, que son los que nos interesan en este estudio, se asumían como “responsables del cuidado familiar”, como “*hechas para el hogar*” y “*para tener hijos*”. En nuestro corte social y de edad, la mujer se consideraba “la compañera del hombre”, “responsable de la familia”, “centro de la familia” y “hecha para el hogar”, con énfasis en la función materna, en perfecta armonía con el modelo tradicional y también con los testimonios que se recogen en las historias de vida de este trabajo. En general “*la tradición familiar y la maternidad*” seguían recibiendo una alta estima en los años ochenta (Alduncin, 1986: 219). Con respecto a la tradición familiar, la conclusión de Alduncin también es congruente con otros estu-

dios. En 1982, se indagó acerca del nivel de aprobación que otorgaban las personas a los Diez Mandamientos del catolicismo, y se encontró que el que obtuvo mayor aprobación (79.3% con el ajuste censal) fue el que se refiere a *honrar a los padres*, siguiéndoles en segundo orden de importancia, los de no matar y no robar (Luengo: 129).

Sin embargo, la aceptación de la *anticoncepción* también fue absolutamente mayoritaria (89% entre los hombres y 88% en las mujeres), con disminución para los grupos de más edad y menor nivel socioeconómico, pero manteniendo una posición claramente favorable en todos los casos. Concordantemente con esto, el éxito de las políticas de planificación familiar en contra de la postura de la Iglesia Católica, generó un menor número de hijos por familia. Si en 1966 32.5% desaprobaba por motivos religiosos la limitación de nacimientos, en 1982 esa cifra descendió a 12.9% (Luengo: 138). Esta tendencia está acompañada por una práctica también creciente en la anticoncepción pero mucho más tímida que su aceptación discursiva. La Encuesta Nacional sobre Fecundidad y Salud indicaba que en 1973 sólo 12% de las parejas utilizaba algún método anticonceptivo pero para 1987, ese porcentaje había subido a 53% como promedio, y alcanzaba el 59% en las áreas urbanas (Luengo: 139-140).

No ocurre lo mismo con el *aborto*, más practicado de lo que se reconoce discursivamente. La mayor parte declaró que se lo debía prohibir o castigar y este índice se incrementaba entre las mujeres, los grupos de menor ingreso y los de mayor edad. No obstante, el porcentaje de quienes opinaban, en concordancia con el mandato de la Iglesia, que la práctica del aborto no se justificaba bajo ninguna circunstancia, ni siquiera por razones médicas, descendió de 65% en 1981 a 40% en 1990. Cabe señalar que, del 60% que admitía el aborto en 1990, la inmensa mayoría sólo lo aceptaba por razones terapéuticas. Sin embargo, en contra de estas afirmaciones, la Encuesta Nacional de Fecundidad y Salud de 1987 determinó que 14.3% del total de mujeres declaró haber tenido al menos un aborto provocado o espontáneo, lo que permite suponer con bastante certeza, que el índice real debe ser mucho mayor, dada la penalización social que existe sobre esta práctica, como se acaba de señalar. Es interesante también referir otros estudios realizados en el Distrito Federal –donde se ubica nuestra población– y en Chiapas, en los que se preguntó acerca del papel de la Iglesia con respecto al aborto, 71% de las mujeres y 72% de los hombres consideró que no debía meterse; además 55% de las mujeres y 62% de los hombres opinaron que la mujer no debe tomar en cuenta la opinión de la Iglesia para decidir si aborta o no (Pick de Weiss; Luengo: 143).

La valoración de la *sexualidad* variaba según el nivel socioeconómico, de escolaridad y el lugar de vivienda. Sin embargo, para todos los grupos de población la calificación de “*natural*”, excedió con mucho a la de prohibida, inmoral o necesaria, señalando una aceptación básica de la sexualidad. No obstante, en nuestro rango de edad

y sector socioeconómico si se suman las calificaciones de prohibidas e inmorales superan la calificación de natural (Alduncin, 1986: 204-206).

Con respecto a la *aceptación de las relaciones sexuales prematrimoniales*, se ubican en un rango general de aceptación de 62%, con disminución en las áreas rurales y los rangos de ingreso y edad ya mencionados (Alduncin, 1986).

En todos los grupos fue mayoritaria la aceptación de que se impartiera *educación sexual* en las familias en primerísimo lugar y, en segundo término, en las escuelas, pero no a través de las iglesias (Alduncin, 1986).

También dentro de nuestro grupo poblacional, casi 80% consideró que la *infidelidad de la mujer* es pecado o traición y, si bien los católicos fueron los menos tolerantes con la infidelidad masculina, en todas las religiones se registró mayor aceptación de esta conducta para los hombres que para las mujeres (Alduncin, 1986).

Todos estos elementos revelan *cambios y permanencias*, es decir superposición de elementos del patrón que hemos llamado tradicional con otros que implicarían una mayor apertura. Trataremos de señalar las conclusiones generales, particularizando para el rango de ingreso, edad, escolaridad y lugar de residencia que nos interesa. En este sector, la familia sigue siendo de gran importancia y la mujer se asume sobre todo en el hogar y en función del hombre –como su compañera– y de los hijos –como madre. Se la considera como sujeto inteligente y honesto pero junto a una serie de rasgos que corresponden al patrón tradicional en el que destacan su castidad y su abnegación.

Hay una alta valoración de los padres y –aunque no se especifica– dados los rasgos de permanencia de lo autoritario en la sociedad, que maneja el mismo Alduncin, se podría presumir que responde a un criterio jerárquico. Se sanciona más la infidelidad femenina que la masculina sin poder contrastar esta valoración con datos referentes a la práctica social, precisamente por la sanción moral que pesa sobre esta conducta. Todos estos son elementos congruentes con el modelo tradicional religioso.

Por otra parte, se acepta la anticoncepción, aunque su incorporación de hecho es menor que la enunciada. También se reconoce la sexualidad como natural y es una práctica incorporada dentro y fuera del matrimonio. Ambos elementos se encuentran en franca oposición a la norma religiosa.

Por último hay dos rasgos ambivalentes. Se rechaza el aborto, sobre el que pesa una sanción moral “hay que prohibirlo y castigarlo”, aunque se lo practica. Se acepta la educación sexual como independiente de la Iglesia, pero fundamentalmente como atribución familiar, manteniéndola en el espacio privado, bandera histórica de la Iglesia.

En suma, la sociedad mexicana ha hecho una serie de *transformaciones* que “libra en gran medida a la vida social del antiguo control del confesionario y su alud de prohibiciones” (Monsiváis: 170), que la hacen una sociedad más abierta pero *no ne-*

cesariamente libre de la autoridad patriarcal, de la sumisión femenina, del modelo de la sufrida madre mexicana, de la desigualdad sexual, como otras formas de control del confesionario, primordialmente introyectado.

La *relación de la familia con lo religioso* ha sido y sigue siendo clave, más que en el ámbito de la prohibición y el control en el de las representaciones, con el peso que ellas tienen para la internalización de las normas y los valores como mecanismo eficiente, a su vez, de autoprohibición y autocontrol. Muchas de las actitudes de la familia se fundaron y se fundan en una visión religiosa, en representaciones de este origen, que se modifican, se “actualizan”, pero dentro de un magma básicamente católico, y más genéricamente cristiano, que remite a las viejas valoraciones eclesiales de la mujer como madre, del hombre como autoridad, del hijo como dador de sentido de la mujer. Curiosamente, los católicos de hoy centran su participación como cristianos en la familia (Luengo:157), no en la sociedad o en la vida pública. Concurren a los rituales en familia y aquellas prácticas religiosas que se revitalizan –por oposición a las tradicionales que decaen– como las diferentes expresiones de religiosidad popular o la adoración y peregrinación a la Villa de Guadalupe, se realizan en familia.

Se habló antes de la visión religiosa de una *familia trinitaria* que desconoce un espacio propio de la mujer. Este modelo, aunque abona la idea de una familia jerárquica y autoritaria, eficiente para promover la sumisión de la mujer, no parece ser una representación verosímil ni suficiente para la familia mexicana, en que la mujer tiene un papel claramente protagónico. Pero si se desplaza levemente el ángulo, desde una mirada igualmente religiosa, se podría pensar la familia trinitaria como Dios Padre en tanto figura abstracta, mientras que quienes cobran dimensión material y humana son precisamente la Madre (María) y el Hijo (Jesús), con todas las implicaciones que la inmaterialidad del Padre y el vínculo central Madre-Hijo tienen en el drama cristiano y sus posibles repercusiones en la construcción simbólica de la familia.

Para penetrar en este fenómeno desde el punto de vista que aquí interesa, que son las relaciones dentro de la familia y el papel de la mujer en ella, se abordará una cuestión clave: el culto a la *Virgen-Madre*, que es María, y en México está representada indudablemente por la Virgen de Guadalupe.

Guadalupe, madre abnegada y casta

María como mujer

La relación entre la imagen de María y el modelo de mujer cristiana es obvia pero lo que ha merecido distintas reflexiones es cómo leer esa imagen de María. La contra-

posición de María como figura femenina obediente, sumisa, pasiva y desexualizada frente a una Eva desobediente, rebelde, activa y sexualizada, nos parece algo simplista (Hita: 137). En cambio, parece más plausible argumentar la interdependencia de los papeles de esposa y madre, sexuales y asexuados, en la simbología mariana. Incluso Leach llega a afirmar que “en términos mitológicos, María la Virgen Inmaculada y María (Magdalena) la Pecadora son la misma persona”, constituyendo imágenes interdependientes (Leach: 103-105).

Sin embargo, la construcción de la imagen de la mujer y con ella de María como modelo femenino parecen ser aun más complejas y sugerentes. Para realizar una reformulación crítica de la visión tradicional, algunos autores se adentran en la relectura de la Biblia y la revisión de la óptica patriarcal, que ha inducido una valoración negativa de la mujer, a partir de la cual “la tradición popular ha terminado por transformar (el relato bíblico) en otro texto, paralelo al primero y es este segundo texto, y no el bíblico el que habita en las conciencias” (Porcile: 215). Es decir, una cierta lectura se ha impuesto y predomina como la versión oficial y única del relato sagrado.

Dada la vastedad y complejidad de estos análisis, me referiré sólo a algunas cuestiones que importan para nuestro trabajo. En primer lugar, se ha hecho una relectura del principio trinitario que jerarquiza la figura de María –identificada con el Espíritu Santo–, insistiendo en su rango de *Madre de Dios*, que estará presente en el culto guadalupano. Esto implica, simultáneamente, la incorporación de la dimensión femenina de Dios. En este sentido, Leonardo Boff denuncia la “preocupación casi neurótica de excluir a María” como parte de “las condiciones culturales del mundo moderno, profundamente marcado por la tendencia masculinizante” (Porcile: 90), que las religiones habrían reflejado y hoy estarían en condiciones de revisar.

También se ha hecho una *relectura de la creación del hombre y la mujer* a partir del análisis de los términos originales del relato bíblico y el contexto histórico en que se produjo. Se afirma que, según otra lectura del Libro, Dios creó inicialmente al ser humano genérico, un Adam que no era hombre ni mujer, para establecer posteriormente la diferenciación entre los sexos. En consecuencia, *la mujer no sería el segundo sexo ni mucho menos una creación secundaria* de Dios. La idea de que fue creada como una “ayuda” del hombre, sugiriendo una posición subordinada, se rebate a partir de que el término usado en el original se asocia más bien con la acción de salvación, usado también para Dios, es decir que, según esta perspectiva, la mujer sería la *salvadora* del hombre, su *auxilio* y no su asistente. Desde esta interpretación se avanza a lo largo de todo el texto para mostrar una nueva perspectiva que da a la mujer una posición tan digna como la del hombre. La relación entre ambos estaría planteada como una relación de *alteridad y comunicación* no de dominio, reuniendo

las características de lo que Levinas llama la relación con el Otro.

De manera simétrica, al abordar la expulsión del Paraíso se rehúsa la versión negativa del mito de Eva, como tentadora. Se afirma que el fruto del árbol del Bien y del Mal es el del conocimiento que permite, precisamente, la separación del Bien y el Mal, sólo accesible a Dios. Al probar de este árbol, lo que el hombre “sabe”, comprende, es su desnudez, su impotencia. Por eso siente culpa, que descarga en la mujer, y ésta en la serpiente, perdiendo ambos el Paraíso, esto es, la unidad. Aquí se inicia la dualidad. Con la expulsión del Paraíso, Dios establece la *enemistad de la mujer con la serpiente*, es decir con lo que ella representa: el Mal, la división y la muerte. El linaje de la mujer le “pisará la cabeza”, será quien libre la lucha. Por otra parte, *la mujer* es castigada *al embarazo, a parir con dolor* como consecuencia de su *apetencia por el marido*, quedando *ligada al interior, a su cuerpo*, mientras el hombre es condenado *al trabajo*, esto es, *al exterior*. Así, el tema del cuerpo, que se instala así en el centro de la cuestión.

El cuerpo de la mujer se representa no como un receptáculo destinado a la anidación, sino como un *espacio abierto* que tiene la potencialidad de abrirse a la vida y cobijarla, “un cuerpo *abierto* al encuentro, signado en su tiempo por la *sangre*; una capacidad interna y externa, de llevar, *liberar* y *nutrir* la vida” (Porcile: 246). Es un cuerpo cuyo *tiempo*, como el de la naturaleza, es *cíclico, evolutivo* y vital. Es un cuerpo que da vida con su sangre, que vive la “experiencia de vaciamiento-nacimiento, de dejar que aparezca el otro” (Porcile: 269), de máxima apertura al Otro. En todos estos sentidos es un cuerpo de *entrega*. A su vez, *la casa* reproduce este carácter de *espacio abierto hacia adentro y cerrado hacia afuera* que tiene el propio cuerpo de la mujer.

Ahora bien, la mujer se representa desde distintas *imágenes*, todas en relación con *su propio cuerpo por referencia al otro* –varón o hijo: es virgen, esposa, madre, viuda –todos atributos de María. En este imaginario, María reúne todas estas figuras que son *darse, abrirse, albergar, recordar*, que implican necesariamente a sus contrapartes –negarse, cerrarse, expulsar, olvidar– en un juego de *apertura y cierre, de poder y no poder*. Pero María es espacio de salvación por ser, sobre todo, quien engendra al Salvador y, en este sentido, es vehículo de salvación y auxilio, como lo fue Eva según la teología feminista, y como lo será, potencialmente, toda mujer.

Mujer-María-Guadalupe

Para los mexicanos, María tiene la figura y los atributos concretos de la Virgen de Guadalupe. Cuando los españoles llegaron a México encontraron que los mexicanos adoraban a una diosa llamada Cihuacóatl, que quería decir “*mujer de la culebra*”, a la

que también llamaban *Tonantzin*, es decir "*nuestra madre*". En realidad *Tonantzin* se compone por *To-nan-tzin* que significa más precisamente nuestra madre venerable (Giuriati, Masferrer: 34). Casi automáticamente, los colonizadores remitieron estos símbolos a los propios y establecieron la relación con *Eva* primero y después con la *Virgen* María, tradicionalmente calificada por la Iglesia como "Nueva Eva". Decían de *Tonantzin*: "Parece que esta diosa es nuestra madre *Eva*, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos (los indios) tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre *Eva* y la culebra" (Sahagún, Lafaye: 309). Aunque para los mexicas la simbología de la serpiente era otra, los españoles no pudieron sino asociarla con el relato bíblico. "Bastará creer en una primera evangelización apostólica de los indios (previa a la llegada de los españoles), para que *Tonantzin* pase de *Eva* a la Nueva *Eva*, *María*. Sin duda tales fenómenos no son objeto de gestiones plenamente conscientes y concertadas; sin embargo, entrevemos aquí una de las vías posibles para un futuro sincretismo" (Lafaye: 309).

El *Tepeyac*, lugar de adoración y peregrinación de *Tonantzin*, se usó para la colocación de un santuario a la *Virgen de Guadalupe*. Se trataba de una *Virgen* muy adorada en *España*, que se había aparecido a un humilde pastor, a quien, como *milagro* le resucitó un hijo. También ella se había constituido en símbolo nacional en la época de penetración del mundo árabe en *España* y gozaba de reconocimiento entre muchos de los conquistadores. Ahora bien, el santuario de *Guadalupe* en el *Tepeyac* fue adquiriendo popularidad y se convirtió con el tiempo en un referente obligado para españoles, mestizos e indígenas. Se supone, con bastante certeza, que éstos seguían peregrinando a *Tonantzin* ahora bajo las formas de un ritual mariano y que fueron fusionando ambas representaciones.

Después de 1550 la *Virgen* comenzó a tener una reputación milagrosa, y se le reconocieron potencialidades terapéuticas, sobre todo con los niños. Las madres llevaban a sus hijos enfermos pidiéndole la sanación y se incrementó el fervor y la devoción hacia ella, con alarma de distintos sacerdotes, en particular los franciscanos, que veían en la asimilación obvia de *Guadalupe* a *Tonantzin* un rasgo de idolatría. También les preocupaba la atribución a la *Virgen* de un carácter milagroso, propio de Dios, por lo cual rechazaban este énfasis en una advocación de *María*, que desvirtuaba el sentido monoteísta de la evangelización.

Aunque las apariciones de la *Virgen* se sitúan en 1531, la discusión más fuerte acerca de la veracidad o falsedad del acontecimiento y el auge de su adoración son posteriores y datan sobre todo de los siglos XVII y XVIII, en que se la vinculó con distintos acontecimientos en los que se le adjudica la salvación de México. En 1629, con motivo de una gran inundación que puso en peligro la ciudad, se le solicitó su ayuda y se la reconoció como "principal protectora". Más tarde, durante una epide-

mia ocurrida en 1736, la ciudad se puso bajo su protección y consideró la intervención milagrosa de la Virgen como razón de su supervivencia, hecho que, según Lafaye, selló la fidelidad del pueblo mexicano a Guadalupe.

La discusión sobre la veracidad o no de las apariciones fue apasionada e involucró a algunos de los hombres clave en la constitución de la identidad nacional, como Fray Servando de Teresa. En el contexto de la Colonia, “negar la autenticidad de las apariciones de la Virgen María en el Tepeyac eran modos de incluir a los indios (y después a los criollos) en el estatuto de indignidad de los infieles y de los idólatras” (Lafaye: 426).

Es interesante señalar que la imagen de la Virgen de Guadalupe reunió desde un principio elementos simbólicos españoles e indígenas que la señalaban principalmente como madre. Por su parte, el milagro guadalupano rescata el *alma indígena* al elegir como interlocutor y como hijo a un indio, Juan Diego, otorgándole la dignidad negada en el mundo colonial; también es símbolo salvador de un *mestizaje* –como su propia imagen “morenita”– excluido tanto del mundo indígena como del español; e incluso es símbolo de identidad del *criollo* nacido en la Nueva España, que se enaltece con una divinidad propia, exclusiva, como representación de la esperanza milenarista de algunos europeos en el Nuevo Mundo. Guadalupe constituyó, por todo ello, un “símbolo de la unidad nacional que *sellaba la sangre derramada*” (Lafaye: 404). El nacimiento que anuncia simbólicamente, desde su vestimenta misma, es “el *doloroso nacimiento* del pueblo mestizo que es el México de hoy, aún en curso” (Giuriati, Masferrer:38).

Si para los católicos, María es indispensable en la encarnación de Cristo y, como consecuencia, la redención o salvación del género humano, Guadalupe, como advocación de María es, simbólicamente, clave de salvación del pueblo mexicano. Como madre que es, da identidad y vida propia, al tiempo que se da. “Así se aparece *María en Guadalupe dándose toda y la América toda se da a María*” (De Ita y Parra en Lafaye: 401).

Guadalupe es imagen mestiza del pueblo mexicano. Esto la hace “a la vez reina y madre de los mexicanos”, patrona y protectora (Lafaye: 402), y esta condición simultánea *de reina-patrona-poderosa y madre-amorosa-protectora* abre dos dimensiones igualmente significativas.

Guadalupe como madre
“Yo soy tu Madre”

Las características e la Virgen como madre de los mexicanos aparecen particularmente claras en una interesante investigación, realizada por Giuriati y Masferrer (1998),

sobre el sentido y las características de la peregrinación a la Villa de Guadalupe. Los registros de edad, sexo, profesión y nivel educativo de los peregrinos –ocho millones de presencias por año– no señalan variaciones significativas, dato sumamente interesante que marcaría la alta *homogeneidad* de las conductas y valoraciones en torno al fenómeno guadalupano en la población mexicana. Junto a la masividad del fenómeno y la enorme adhesión popular que concita –a las que ya se hizo referencia– la homogeneidad que señala este estudio coincide con la encuesta realizada por Hernández Molina en el libro *¿Cómo somos los mexicanos?*, según la cual 72.7% de los entrevistados acepta el milagro guadalupano, 18% lo respeta como tradición, 5.4% lo entiende como símbolo histórico y sólo, exclusivamente, 3.9% lo considera una superstición o una patraña (Lucngo: 130).

Para los peregrinos, la Virgen se reconoce, en primer lugar, como *Madre de Dios*, y de inmediato como *nuestra madre del cielo*, lo que introduce automáticamente lo humano como involucrado en el rango divino. En segundo término se la identifica también como Madre de México y los mexicanos, Reina de México, Esposa de Dios nuestro Padre y símbolo de México, en esta doble posición de Reina y Madre y también bajo el atributo de Esposa. Es por su condición de madre de un pueblo que tiene la capacidad de salvarlo y protegerlo. Por eso, la exhortación a Juan Diego: “Oye, hijo mío, no te aflijas, no te preocupes ni de esta ni de cualquier otra enfermedad o angustia. ¿Acaso no soy tu Madre? ¿No estás acaso bajo mi *protección*? ¿No soy por ventura tu *salvación*? ¿Qué más quieres?” (Giuriati, Masferrer: 33). El mensaje es *no tengas miedo porque yo soy tu salvación*.

Guadalupe es *salvadora, liberadora, reina* de todos los que se encuentran en una situación de desprotección y se identifica con ellos, con los pobres y desprotegidos para salvarlos. Esta es una *posición de poder, no de pasividad*. Se asocian a ella todos los rasgos de espacio abierto, donación, liberación y salvación que se describieron en María.

Según la misma investigación, el hecho de que Guadalupe es una advocación de María resulta clarísimo para los peregrinos. En este sentido, Guadalupe es básicamente la Madre, y simultáneamente, la Virgen, la Esposa e incluso la Viuda. Es interesante que una de las advocaciones de María de gran relevancia en el santuario y en otras prácticas de religiosidad popular, que reúne gran adhesión es, precisamente, la Dolorosa. Todos estos elementos presentes en el culto a la Virgen de Guadalupe constituyen un patrón femenino de identificación.

Con respecto a la relación entre madre e hijo, es interesante un hecho que también se relata en la investigación de Giuriati y Masferrer. Allí, se refiere que en la basílica hay un crucifijo torcido a raíz de un fallido atentado, dirigido contra la imagen de Guadalupe, y que se mantiene ahí como evidencia de la protección del *Hijo*

(*cruz*) a la imagen de la Madre (María). Esta función de protección doble –de la madre hacia el hijo y de éste a ella– que asume la devoción de Guadalupe es probable que actúe también como “modelo” o patrón de estructuración de las relaciones familiares.

En el imaginario guadalupano *sólo hay Madre e hijo*. El padre está ausente. De hecho, Juan Diego representa en todos los órdenes al *hijo sin padre*, pero reconocido y salvado por la Madre. En este sentido, en el culto popular ocuparía la posición de hermano mayor, figura de identificación y a la vez, *garantía de diálogo* con la Madre. Juan Diego sería el hijo reconocido, salvado, que ofrece al peregrino una posibilidad de identificación.

En consecuencia, la relación con la Virgen se da de manera directa, sin mediación ni jerarquías. Todos los peregrinos tendrían el lugar de hermanos que se reflejan en la imagen de Juan Diego, y a quienes se dirigen las mismas palabras, escrita sobre la entrada del santuario: “¿De qué te asustas? ¿No estoy yo aquí que soy tu Madre?”

Giuriati y Masferrer afirman que los peregrinos se comportan en la Basílica con la naturalidad de alguien que va a *visitar a su madre*, con tranquilidad, como quien se siente en su propia casa, aceptado y esperado. Contrariamente a la idea de una religiosidad instrumental o mágica, no van necesariamente allí para pedir algo, sino simplemente para saludar a la Virgen, de manera *amorosa y gratuita*. La mitad de la muestra del estudio mencionado declaró haber ido simplemente a visitar a la Virgen; otros dijeron ir para preservar la tradición y otros más para pedirle alguna ayuda, lo que reproduce bastante fielmente la relación entre hijos y madres.

La peregrinación se organiza como una *experiencia personal, familiar y social*. El vínculo con la Virgen y la oración son personales. No obstante, la visita se organiza con el núcleo familiar o bien con otros grupos sociales de referencia, como el laboral o el barrial. Por último, la experiencia en el santuario es de orden social y masivo. Aunque hay grupos de diferente tipo, se acude allí fundamental y mayoritariamente con el núcleo familiar, que incluye a los niños y los ancianos. La experiencia ocurre en medio de una masa de gente, con una dimensión colectiva y social, pero al mismo tiempo se relata como vivencia radical y estrictamente individualizada.

Afirman Giuriati y Masferrer que el culto a la Virgen de Guadalupe se puede considerar como *modelo de organización social, familiar* y de desempeño de roles, es decir que tendría un *papel estructurador de las relaciones sociales y familiares*. Por su parte, en las historias de vida que se presentan en este trabajo, algunos elementos de la identidad femenina, como las características atribuidas a la mujer en su condición de madre, coinciden significativamente con dicho culto. “En una sociedad marcada por el machismo, donde muchas veces la figura del padre es distante, la madre es precisamente el elemento estructurador y más cercano en la constelación familiar.

Es ella *quien realmente opera* y realiza un conjunto de acciones que permiten no sólo mantener la *estabilidad familiar* sino que a su vez garantiza la reproducción social, psicológica y física de los integrantes de la familia y que además tiene a su cargo la educación religiosa de los niños... *La Virgen de Guadalupe es también un modelo de identificación para las mujeres mexicanas* (Giuriati, Masferrer: 17 y ss).

El culto a la Virgen de Guadalupe, además de ofrecer un patrón de identidad femenino y un modelo de relación madre-hijo, también constituye un buen ejemplo de la llamada *mística popular*. A continuación se señalan algunos elementos característicos del misticismo que se presentan en la adoración guadalupana.

Al concurrir en condición de hijos, los peregrinos se colocan en *situación de recibir*; esto es en perfecta *apertura y receptividad*, desde un lugar que no es racional sino *sensible*. A esta actitud abierta de recibir se corresponde una actitud también abierta de *dar, gratuitamente*, sin búsqueda de una recompensa. No parece ocurrir una relación de intercambio –visita por favor– sino de simple *apertura amorosa*. Por lo mismo, la visita al santuario se refiere como *experiencia que excede la capacidad de verbalización*, tal como se registra en numerosas entrevistas del estudio de referencia.

Aunque se concorra en grupo, la relación con la Virgen se presenta como absolutamente *personal*. El momento culminante de la peregrinación es el paso por debajo de la imagen sagrada, donde los peregrinos, en actitud de *contemplación* hacen su *plegaria en silencio*, absortos en un *diálogo íntimo y único* con la Virgen. Es un *diálogo* silencioso, profundamente personal. Este elemento es esencial porque define la relación como única pero presupone a un *Otro abierto y receptivo, próximo pero absolutamente inaccesible*, característico de la visión mística. La Virgen es un interlocutor sacro en que se expresa la *dimensión divina de lo humano y la dimensión humana de lo divino*, dando así la posibilidad de una relación muy distante de las perspectivas racionalistas de lo religioso. La demanda religiosa está orientada a la “*búsqueda de un diálogo* (un diálogo con el Radicalmente Otro) personalizado con interlocutores accesibles y a una relación con el trascendente que vuelva *significativo* y plausible el vivir individual y colectivo” (Giuriati, Masferrer: 263).

Todos estos elementos señalan una dimensión mística que se expresa en la *peregrinación*, como acto culminante en la devoción guadalupana. Se trata de una de las numerosas expresiones de misticismo popular, al que ya hemos hecho referencia, pero que nos interesa en particular, como *expresión simbólica* y probable *modelo de ciertas relaciones familiares y de género*. A continuación se tratarán de recuperar los elementos desplegados hasta aquí como parte del imaginario religioso, mariano y guadalupano para analizar cómo operan estos rasgos en particular, en las historias de vida de este estudio.

La religión en las historias de vida

Lo mágico sobrenatural

Lo mágico sobrenatural aparece con bastante claridad en las historias de vida y bastante diferenciado de lo religioso. Las historias en las que hay una fuerte religiosidad pueden contener elementos mágicos pero éstos se presentan sobre todo en relatos donde lo religioso no es central. En la visión mágica se alude en especial a poderes personales, propios o de otras personas. Un caso interesante, en que la magia es un eje explicativo de la vida, es el relato de Socorro, al que nos referiremos a continuación.

Socorro es una mujer con una muy escasa escolaridad y prácticamente analfabeta. Originaria de Veracruz, tuvo una infancia extraordinariamente desdichada a raíz de la muerte de su madre, cuando ella tenía alrededor de seis años. Quedó entonces en la indefensión más absoluta frente a la familia paterna que la hambreoó, aprovechando su trabajo sin atender a sus necesidades más elementales. Socorro explica la primera gran desgracia de su vida –la muerte de su mamá– por El Mal.

“Tenía como seis años, siete, cuando ella ya murió. Porque ella estuvo en la cama casi un año. Y no, pues no, ¿usted cree?, mala gente. Yo vengo de esa cosa tan fea, que ella murió de El Mal. Por un jitomate. Allá se daban. Mi mamá cultivaba jitomates, chiles, unos jitomatotes así, de esos de bola, ¡pero preciosos! Y estaba uno así de grande y todavía no se cocía, todavía no maduraba bien. Y una señora – no sé donde vivía, no sé de a dónde vendría esa ingrata señora– porque quería comprar jitomates... Le dijeron, yo creo, que allí se vendían jitomates y fue. Y ya le digo, con ese jitomate dice: ‘Véndame ese jitomate, me gusta’. Dice (mi mamá) ‘No, porque todavía no está cocido. ¿Para qué lo quiere? Todavía no se coce, está verde.’ Dice: ‘Que me lo venda.’ Dios haiga a saber qué tal pensamiento tenía aquella señora. No se lo dio, no lo cortó porque estaba verde todavía, y dice que le dijo que se acordaría de ella por no venderle el jitomate... ¡Ay, madre santa! En esos días, pues, ya se está secando todo. Todo el jitomatal, todas las matas se fueron poniendo amarillas, verdes, secas y se secó, se puede decir, toda la huerta. Y ya después mi mamá se puso mala, mala y mala y mala. Fíjese que hasta se le llenó de animales la cabeza. Le tuvieron que cortar el pelo, bueno, bueno. Cuando ya ella murió, hacía de cuenta que –los techos allá son de tejas– parece que andaban arrastrando unos botes arriba, y los perros que andaban para acá y para allá ¿Cómo se subieron los perros allí? No sé... Apenas así como entre sueños me acuerdo que murió. Luego todo, todo, todo lo que era su cama la echaron al río, en vez de quemarla, ¿usted cree? La echaron al río” (S: 4,5).

También El Mal fue la razón de las enfermedades recurrentes de su primera hija, que nació cuando Socorro tenía apenas 14 años. Otras mujeres, “la nuera y la cuñada que estaban allí dicen que era de las ‘meras’” (S: 12), le hacían El Mal y, por eso, la niña no podía criarse con ella y se enfermaba permanentemente.

“Yo me iba a verla, iba a verla, y la llevaba yo pa’ la casa, con mis tías. Y dice: Ay, qué bonita niña, mira nomás’ y le hacían hartos cariños. Bueno, ya se acostaba y, al otro día, otra vez diarrea, y otra vez. Duraba dos días con la santa diarrea. Venía él (el papá) se la llevaba y se aliviaba... cómo voy a creer que no durara sana conmigo” (S: 12). Aunque dice: “No me explico por qué se enfermaba” (S: 17), le atribuye esto a las otras mujeres que “cran de las meras” (S: 12) “También de lo mismo murió (la niña)... De El Mal” (S: 12).

Las mujeres también le pueden hacer El Mal a sus maridos.

“Yo no soy de aquellas que le hacen Mal a los maridos, para que las quiera... Yo no le he hecho Mal. Si él me quiere, me quiere así, no porque le haya hecho porquerías” (S: 22).

Las mujeres que hacen Mal es un tema que se relaciona con las que tienen envidia. Cuando estuvo con su segunda pareja, las cuñadas contaban mentiras de ella porque “él tenía su huertita de maguey y esa era la envidia que ellas tenían porque querían quedarse con eso” (S: 19). Esto provoca sufrimiento pero, hasta ahí, no ocurre nada sobrenatural. En cambio, el cambio de actitud de su tercera pareja, después de los dos primeros años que ella describe como muy buenos se debe a envidias de otras mujeres que hacen “cosas malas”.

“La comadre esa tenía envidia. Ya cuando me compró la máquina... Ya vieron que me compró la máquina, luego un reloj de pared. No hombre, ¡qué envidia! (S: 24)... Duramos dos años muy tranquilos, muy felices pero nomás hicieron esa gandallada. Yo, yo sé que fue una *cosa mala* porque *¿cómo iba yo a creer, en un día cambiar por completo? Esa ingrata señora fue la que le hizo algo a él!*” (S: 27).

Lo sobrenatural explica lo inexplicable pero siempre es maléfico y orquestado por otras mujeres que lo manipulan. No hay alianza con lo sobrenatural, en este caso. Siempre es adverso y manejado por las mujeres-oponentes. Ellas pueden controlar el Mal, en contra de niños, hombres y otras mujeres. Son la imagen de la bruja, de gran poder, siempre maléfico y peligroso.

La religión como factor de dominación-sumisión

En algunas historias de vida, la religión reproduce simbólicamente las relaciones de poder jerárquicas que se dan en la sociedad y en la vida cotidiana. Para ilustrar este caso se tomará la historia de un matrimonio conformado por Lupe y Paulino, en la que se cuenta con el relato de vida de ambos. Se trata de una familia tradicional, con rasgos campesinos fuertemente mezclados con otros urbanos. Las relaciones son jerárquicas por generación y género, según un patrón autoritario en el que se practica la sumisión en relación con el superior y la agresión con respecto al inferior. Hay una naturalización y aceptación de ese orden. Todos son objeto y simultáneamente reproductores del orden autoritario.

Un elemento interesante es que se trata de una familia compuesta por un hombre de procedencia católica, mientras que la esposa proviene de una familia evangélica.

En el relato de Paulino, la religión aparece solamente como un espacio de disputa de poder entre los hombres. Por un lado el abuelo y el padre de Lupe tratando de imponerle la religión protestante y, por otra parte él, defendiendo la propia. La religión, se presenta en el puro terreno de los juegos de interés y poder, ligada a la posesión de bienes y al control de las mujeres. Según Paulino, en la familia de Lupe

“no querían que la familia de los evangélicos llevaran cosas a los de otra secta. Ellos querían todo para su secta. Conocí a mi esposa, ya le hablé a esta muchachita y ya le pedí la mano. Me dijeron que sí pero que yo me volviera evangélico y ahí me pudo. ¿Cómo por una mujer voy a cambiar de religión? Mi madre, tanto que nos quiso” (P: 12).

Por su parte, el abuelito de Lupe le decía:

“Pues si no viene (al oficio evangélico) no hay muchacha” (P: 12). “¿No quedamos que cada ocho días tenía que venir –porque cada ocho días hacen sus oraciones– aquí, al servicio?” Paulino dice que le “hablaba con voz de hombre” (P: 17), es decir, de mando. “Yo de pasarme a la religión evangélica no, porque yo no puedo dejar la bandera de mis padres, que yo manche la bandera de mis padres. *Qué se dirá de mí que por una mujer yo cambié de religión.* Y eso fue lo que no le pareció al viejito: ‘-Aquí no me viene usted a gritar’, a lo que Paulino respondió: ‘-Ahí está su muchachita. Vámonos a volar’” (P: 17).

Los hombres pelean por la religión, para traer a la suya bienes y mujeres. *Lo religioso se entiende y se juega como territorio, como bandera, como espacio de poder.* No se trata

de ningún debate ni de ninguna diferencia de creencias o de práctica, sino de quién lleva al otro a su territorio.

La confrontación por lo religioso, por último, se da entre el abuelo de *Lupe* (que funge como padre del clan familiar de la muchacha) y Paulino, como pretendiente. Ella como mujer no tiene la menor intervención en este conflicto. *Su identidad religiosa no cuenta sino por agregación a la del varón que tiene autoridad sobre ella.*

En el caso de las mujeres de esta historia, la religión *refuerza el papel socialmente esperado de madresposas* sufrientes, dedicadas exclusivamente a su función en relación con los maridos y los hijos, que excluye cualquier diversión o gratificación personal como pecaminosa.

“Yo no conocí que novio, que esto, que lo otro, ni bailes, ni nada de eso, porque la religión evangélica no admitía que anduviera de callejera en los bailes ni en las fiestas” (L: 22).

Dios, no es un aliado de la mujer dentro de este orden familiar autoritario, en que los hombres cometen toda clase de atropellos sobre las mujeres, sino que, por el contrario, se lo invoca para preservar esas relaciones.

“Nomás levanto las manos al cielo pidiéndole a Dios que me bendiga a mis hijas, a mis nietos, a mis yernos, que me los cuide” (L: 23). De la misma manera le recomienda a sus hijas, también golpeadas, que “cuando salgan sus esposos levanten las manos al cielo: ‘Dios mío, bendice a mi esposo’ ¿Quién como nuestro Padre Celestial?” (L: 97).

Dios no es apertura hacia el Infinito sino proveedor terrenal de prosperidad económica. Su bendición consiste en bienes:

“Dios lo bendijo con chico establote, con harta ternera, con harta becerra, con hartu puerco.” (L: 97) “Al rato tiene usted de sobra con la bendición de Dios.” (L: 56).

La imagen de Dios es la de una figura sobre todo poderosa y castigadora. “El que lo hizo es el que paga”. Dios Padre es poder; Jesucristo Hijo es sufrimiento. La imagen de Jesucristo sufriente es central. Así, el sufrimiento divino explica y justifica el propio. “Si Nuestro Señor sufrió, nosotros *tenemos que sufrir en este mundo*” (L: 77). En consecuencia, se reivindica el sufrimiento, como natural, sobre todo en los papeles de esposa y madre:

“Sufrir toda pobreza, sufrir golpes, sufrir ropa, y de todo” (L: 24). “Una esposa sufre la pena amarga de la vida” (L: 31). También “con los hijos se sufre... se sufre no teniendo estudios” (L: 28). De todo se sufre. “Se sufre hasta para subir (progresar)” (L: 41).

El poder de Dios y la sumisión a él se reproducen en la vida cotidiana como poder y sumisión terrenales. A su vez, el sufrimiento de Jesús avala el sufrimiento en esta vida, lo hace incuestionable, de manera que lo religioso en este caso sirve para justificar y profundizar el sufrimiento como natural, es decir, la sumisión. En ningún momento lo religioso permite alguna manera de cuestionamiento del orden familiar sino que lo convalida.

Lo religioso como rebelión y resistencia

Así como en el caso anterior se expresa la dimensión de la religión convalidando el dominio y la sumisión, como ya se señaló antes, también lo religioso puede ser instrumento de resistencia en las relaciones de poder familiares. Para analizar este hecho tomaremos como ejemplo las historias de vida de Tina y Juan, un matrimonio en cuyo relato lo religioso juega un papel de transformación de las relaciones familiares. Ambos reconocen en la vida conyugal conflictos entre ellos y cierto descuido de los hijos, asociando ambas cosas al fuerte consumo del alcohol. En el relato que hacen se conforman juegos de poder con gran movilidad, en la que influyen tanto el ejercicio de la fuerza como la negociación. Así como hay formas de dominio y sumisión, también hay abundantes ejemplos de resistencia física, verbal y de todo tipo. La familia encuentra, en distintos momentos, diferentes puntos de equilibrio, inestables y siempre reformulados. A diferencia de Lupe, Tina no se construye a sí misma como mujer sufriente, sino que dice que en su vida ha habido de todo y el relato de los hechos así lo confirma.

La familia enfrenta un fuerte crisis a partir del descubrimiento de la adicción de uno de los hijos. Tina y Juan se vinculan entonces con actividades religiosas y, a partir de allí, lo religioso se convierte en un nuevo núcleo de la vida familiar. Se produce una auténtica ruptura con la forma de vida y las relaciones previas, que los dos adjudican a su práctica religiosa.

“Pues verdaderamente fue un cambio para nosotros. Nosotros, yo y ella, fuimos (a la Iglesia) por el interés de que Dios nos hiciera el milagro por el hijos drogadicto; ése era nuestro interés. En realidad, fuimos por interés” (Ju:26).

El vínculo con Dios se refiere *en principio* como *utilitario*, para irse modificando en el curso de la historia. El trabajo social que realizan luego desde la Iglesia, ayudando a familias con problemas semejantes, se convierte en un móvil principal. Es como si esta actividad les permitiera la *recomposición de la propia historia familiar*, como *acto de reparación en otros* de los problemas de su propia familia, que se extiende hacia la modificación de las prácticas cotidianas. Esto les da la posibilidad de recomenzar en algunos aspectos, pero también de *separarse de la historia precedente, cerrándola*.

“Si nuestro hijo no quiere salvarse, vamos a salvar a otros, y esa ha sido nuestra misión... Después hicimos un grupo para juntar esas parejas de matrimonios” (Ju: 27). “Juntamos para que cada año las parejas se casen y nosotros les decimos todo esto, toda nuestra vida como fue, en qué fallamos. Les decimos que tomábamos y todo lo que repercutió... Nosotros los orientamos. Ahora que lo sabemos se lo pasamos a otras parejas... ¿Qué te dije que me pasó con mis hijos, y todo?... Y sí, el retirarse uno de Dios, le va a uno mal.” (Ju: 36).

La práctica religiosa es causa de un cambio drástico en las relaciones familiares, pero sobre todo en lo que se refiere a la pareja, generando, en primer lugar, menor violencia.

“Fue un cambio en nuestra vida cuando lo conocimos (a Dios)” (Ju: 35). “Ya nada de pleitos porque luego sí teníamos pleitos. Pues cambió mucho en todo porque ya estaba yo más con ella (mi esposa). Cuando tomaba de todo pues casi no. Nomás llegaba yo los domingos.” (Ju: 29) “Nuestra relación fue de machismo porque así nos enseñaron. (Ahora) a nosotros nos han enseñado en la iglesia, y todo de sexualidad, y pues cambió la relación entre nosotros. Ahora me dice mi esposa: ‘Ahora somos más felices que antes porque ahora sabemos cómo hacerlo’” (Ju: 32).

También dice Tina: “(Desde que fuimos a la Iglesia) ya dialogábamos, ya platicábamos y antes no, antes nada más vivíamos como extraños en la casa. (Antes) los fines de semana íbamos a fiestas... hasta nos pasábamos de emborracharnos los dos... y después ya no nos respetábamos... luego nos peleábamos (T: 91). (Ahora) me protege en las relaciones que tenemos sexuales y todo” (T: 108). “Toda la vida cambió, cambió rotundamente” (T: 108).

El antes y el ahora, el señalamiento de los errores pasados por contraposición al presente es una forma de tomar responsabilidad pero también de *separarse de la*

historia previa. En este sentido, la religión brinda la posibilidad de volver a empezar, lo que es altamente reparador; ofrece *una salida de dignidad*. Sin embargo, sobre todo en el relato de Juan, hay una *separación rígida* entre un antes-malo y un después-bueno, como si se pudiera hacer borrón y cuenta nueva. Aquí, la religión opera como una forma “ideal” de ahuyentar, de *excluir el Mal* de sus vidas, ficción-realidad que se expresa entre los miembros de la pareja y, sobre todo, en la expulsión del hijo drogadicto que rehusa toda conversión.

“Ahora ya sabemos y cualquier cosa, si nos estamos peleando, le digo a mi esposa: ‘Acuérdate quién es el que nos hace enojar’: (El Mal), y ya la abrazo y ya pues la dificultad la dialogamos” (Ju: 59).

Ya no soy infiel porque “ahora ya sé que la infidelidad es uno de los pecados que son mortales” (Ju: 60).

En esta historia, la religión permite realizar *cambios importantes en la relación entre los cónyuges*, que redunda en una mayor autonomía de la mujer y, por lo tanto, en relaciones más equilibradas. A partir de la *aproximación de Tina a la iglesia*, y posteriormente de Juan, la relación con el marido tiene un vuelco considerable, en beneficio de Tina. Estar más tiempo juntos, compartir tareas y decisiones, dialogar, son cambios que hacen más simétrica la relación, en beneficio de la mujer.

“Para ella sí fue un cambio, ¿cómo le dijera? ahora con la religión. Porque dice: ‘No, ahora ya no, ahora sí me hicieras algo, ahora sí me defiende porque en la iglesia me dicen que sea yo mansa pero no mensa” (30).

Ahora alega y se defiende y dice: ‘No, esto está así y así.’... Ahora sí pues no deja que le imponga yo nada” (Ju: 55).

Por su parte Tina afirma: “la mujer es una pareja, una compañera. No se le debe tratar mal porque Dios *la dio* para eso, para que sea pareja, para que sea una comprensión, para que no la humillen, para que no la maltraten” (T: 77). Juan “ha aprendido que él también tiene que ayudar... ha habido un cambio en él” (T: 64). “Antes eran imposiciones y no había más que lo tomas o lo tomas y ahora no, ahora así hay como más comprensión” (T: 71).

En esta historia, la religión tiene un potencial transformador. A través de lo religioso, Juan realiza una cierta *vocación social* y política de modificación del medio que lo rodea, así como de sí mismo. En relación con su medio le permite aportar, ayudar; en relación consigo mismo le da la posibilidad de cambiar y aprender.

“Hay muchas personas que necesitan una palabra de aliento, necesitan ver problemas que tienen. Por eso nos metimos en esto. Porque en el grupo se trabaja mucho lo social, y a nosotros nos gustó mucho eso. Hubo un sacerdote que nos llevó a un curso de teología de la liberación y nos gustó” (Ju: 29). “Estamos contentos con ese trabajo que tenemos porque sabemos que hace falta a la comunidad” (Ju: 59).

“Yo aprendí otra vez a escribir. Escribíamos alguna palabra y decía yo ¿qué letra va?, pues ya no me acordaba. Y tuvimos que empezar, como quien dice, a entrar otra vez a la escuela. Ella no sabía leer bien. Aprendió con la Biblia” (Ju: 31).

En la historia de Juan, lo religioso tiene una dimensión de aprendizaje, de ayuda y de transformación comunitaria y familiar que lo vincula claramente con la acción social, con lo intramundano.

Para Tina, en cambio, la religión tiene un carácter de transformación interna y de diálogo íntimo, más vinculada con una perspectiva mística que analizaremos en otro apartado pero es indudable que, en esta historia, la religión se percibe como un medio para establecer una relación más simétrica en la relación familiar. En lugar de ser un instrumento de sumisión de género, juega a la inversa, como elemento que restringe la asimetría y facilita la acción social, así como distintas formas de la resistencia de género.

La religión como línea de fuga

Lo religioso también puede funcionar saliéndose del lugar del poder. Esto suele ocurrir, cuando las relaciones de poder son tan opresivas que no dejan espacio para la confrontación y restringen las posibilidades de la resistencia. Para ejemplificar esto tomaremos, en primer lugar, el caso de Azucena.

Azucena es una mujer que ha sido objeto de altas dosis de violencia desde su primera infancia, por parte del padre, de la madre, de la tía. Posteriormente, esta situación continuó con su marido y sólo cesó cuando los hijos fueron mayores. Se puede decir que la suya es una historia de violencia masiva, con las características que se definieron en el apartado sobre violencia. La violencia masiva prácticamente impide toda confrontación que, en esos casos, implica el riesgo de la aniquilación. La resistencia se recubre en las funciones permitidas y espera, apuesta al largo plazo. En condiciones de semejante desventaja, hay quienes apelan a Dios como forma de atravesarlas.

El primer acto autónomo del relato de vida de Azucena ya se vincula con lo divino. Su primer desobediencia, para poder producirse, *se escuda* en la Virgen. Esto

ocurrió cuando decidió escaparse, a los 14 años, de la primera casa en la que trabajó como sirvienta. Su padre la había llevado por la fuerza y se apropiaba del dinero que ella ganaba. Allí atendía a 20 personas en condiciones de superexplotación. Ella se escapa pero lo hace pidiéndole perdón y, sobre todo, protección a la Virgen. “Tenía yo una virgencita y le pedí: ‘Perdóname virgencita por lo que voy a hacer; cuídamme, por favor’, y me persigné y salí” (A: 6). Es como si frente a los poderes tan extraordinarios y violentos a los que se halla sujeta, debiera *recurrir a otro poder, superior*; que la *proteja*, le dé *fuerzas y la libere*. De ese poder *deriva* su propia fortaleza.

Azucena, a pesar de haber sido una mujer golpeada toda su vida y aparentemente sumisa, está convencida de que *es una mujer fuerte* y por lo menos parte de *su fuerza proviene de Dios*. Dios la escucha y le cumple, lo que *le da una potencia* que los otros no sospechan ni ella controla de manera alguna. Es un puro regalo que Dios le entrega porque sí, sin otra intervención de su parte que la súplica.

Dios la ayuda, es su aliado en cosas extraordinarias, realiza *milagros*, que involucran la vida y la muerte de amigos y enemigos. Ella lee los acontecimientos desde el *diálogo íntimo* que entabla con Dios. Así, por ejemplo, cuando nace la hija de su hermana Catalina con su propio esposo, ella dice:

“Yo le pedí mucho a Dios que se llevara a esa niña, que a esa niña no le diera vida porque, en primer lugar, (mi hermana) tenía un carácter muy malo... yo le pedí a Dios que se la llevara porque no iba a ser una niña feliz porque no tenía padre, y ¿cómo ves?, que el 19 de marzo... llega mi mamá y me dice: ¿Qué crees hija?... la niña de Catalina se murió. Y dije: Ay, Dios mío, perdóname, pero si tú me oíste es porque yo tengo la razón; esa niña iba a ser desgraciada” (A: 11-12).

En otra oportunidad, cuando al marido se le cayó la hija de los brazos y se accidentó, los médicos la desahuciaron. Entonces Azucena cuenta:

“Caminé rumbo a la iglesia y me metí, me senté y empecé a rezarle a la Virgen... Una señora me metió adentro (de la iglesia) para que le dieran los santos óleos y luego me dijo: ‘¿Por qué no la lleva con el doctor?... (El doctor) vivía por ahí cerca... Llegué desesperada con él... Bendito doctor, fue atinado porque después de varias horas mi hijita comenzó a moverse y a abrir los ojos... *Creo que fue un milagro* ¿Qué tal si me quedo con los brazos cruzados como su papá?. No, pues entonces mi hija se me habría muerto... Paco me dijo: ‘Tuviste fe y luchaste porque la niña viviera... *Al doctor, Dios y la Virgen me lo pusieron en mi camino*’ (A:).

En un caso Dios da muerte y en otro la Virgen da vida, gracias a sus ruegos. No son

sus acciones o las de otros las que lo logran, sino la voluntad divina a la que ella recurre, y en la que tiene confía plenamente. Su seguridad de interlocución con Dios, y el hecho de ser escuchada es, en definitiva, una *fuerza de fortaleza desde la más absoluta desprotección*.

Dios y la Virgen son, indistintamente, quienes la protegen en las más diversas circunstancias. Ella sólo los *invoca* y es escuchada, fijando así una alianza con un poder mucho mayor que el terrenal. Su total impotencia encuentra en lo sobrenatural un recurso, una puerta de salida, *línea de fuga* que la coloca más allá de la situación a la que se encuentra sometida. Por ejemplo, cuando el marido le es infiel, ella refiere:

“Yo veía que andaba con mujeres. Fui a pedirle a la Virgen: ‘Ay, virgencita, perdona lo que te voy a pedir pero quiero que le des un escarmiento, para que vea que está haciendo mal conmigo y ¡ay!, parece que Dios me oye: llegó descalabrado... y dije : ‘Ay, virgencita, ya me hiciste el milagro’” (A: 15-16).

Dios es quien juzga, quien tiene la última palabra y, en este sentido, quien la salva de la impotencia a la que se encuentra sometida. La posibilidad de administrar justicia, inaccesible para ella en el orden de la vida cotidiana, se deposita en lo divino. Dios juzgará a todos los que la han hecho sufrir, liberándola a ella de aplicar un castigo que no está en condiciones de propinar: “Dios es el que juzga todo, es el que pone la penitencia y el castigo, yo no” (A: 21).

También Dios perdona y, simétricamente, libera a Azucena de un perdón imposible, inadmisibles: a su hermana, a quien no le “guarda perdón” (sic); a su esposo que, a punto de morir le pedía perdón “cada ratito. ‘Ay, Azu, perdóname, perdóname’, y duro y dale... hasta me fastidiaba que a cada rato me decía lo mismo, lo mismo... La conciencia no lo dejaba.”(A: 22) “Yo creo que Dios no lo perdonó; ha de estar en el infierno (se ríe)” (A: 27).

Así como castigo y perdón quedan en manos de Dios, de hecho, todo se coloca en sus manos. El recurso a un poder externo y mucho mayor permite *un desplazamiento de las relaciones de poder*. Bajo esta luz, todo poder se empequeñece y minimiza. En la historia de Azucena, la referencia a lo divino se presenta como *La Gran Fuga*. Dios tiene una fuerza superior a todos los golpes recibidos. La fuerza que Azucena reconoce en sí misma *proviene del diálogo personal y único que ella tiene con este poder superior*; al que invoca en todas las circunstancias de debilidad. Esto la coloca en otro lugar, en un plano *inatrapable* e inaccesible para todos los tiranos de su vida. Esta *salida hacia lo divino* cambia su relación con las circunstancias que la oprimen y es tal vez lo que explica que, en medio de sus “sufrimientos”, sea una

mujer fuerte, alegre, capaz de reírse de lo que la atemoriza .

En esta historia se encuentran sólo algunos de los elementos de lo que hemos llamado *mística popular*, entremezclados con aspectos mágicos, instrumentales y de una religiosidad convencional. Sin embargo, hay que resaltar la *relación directa*, de *diálogo y milagrosa*, en la que *Dios se manifiesta de manera clara y explícita*; la percepción de Dios *como escudo y como fuerza* y, en consecuencia, el *abandono* de la situación y de la justicia en sus manos. Esta ocurre como regalo producto de la súplica y nunca como efecto de algún tipo de acción o manipulación mágica. Por último, la relación con lo divino es desde una *gran fe* y desde el *sentimiento*. Todos estos elementos permiten invertir la posición de impotencia en una postura de fortaleza que se remite a una instancia externa y superior.



Otra historia en la que aparecen, aún más claramente, elementos de la *mística popular* vinculados con las redes de poder familiares es la de Tina.

Para Tina—como para Azucena— hay *dos interlocutores sacros: la Virgen como madre protectora y milagrosa; Dios como padre fuerte y amoroso*.

La *adoración a la Virgen* le viene desde pequeña, transmitida por su madre. Con ella “íbamos a ver a la Virgen porque siempre hemos querido a la Virgen” (T: 55).

La vida de Tina, al igual que la de Azucena está repleta de circunstancias milagrosas, que le confirman su fe. El *primer milagro* de la Virgen salvó la vida de su madre, internada en un hospital.

“Yo le dije a la Virgen, le digo: ‘Ay, Virgencita, trae a mi mamá, y yo, el día de tu santo voy a hacer mi primera comunión. Yo te lo prometo pero trae a mi mamá porque si no, me voy a morir.’ Y sí me la trajo ese día que yo le pedí, ese día me la trajo a mi mamá. Y ya de ahí nació mi fe para la Virgen” (T: 19-20).

El *segundo milagro* salvó la vida de su hija:

“Esta chamaquita cuando nació no lloró... Pasó que la niña no lloraba. Dije: ‘Entonces está muerta’. Y que me hincó, que me hincó y que le grito a la Virgen: ‘¡Ay Virgencita, dale la vida tú; sálvame a mi hija’... Y que pega el chillido... ¡Ay, bendito sea Dios!’” (T: 35).

También le ruega a la Virgen por la enfermedad de su hijo Pedro, cuando se enferma sin remedio.

“Virgen, si no se va a aliviar, mejor te lo entrego. Llévate. Sabes que me duele pero no quiero que sufra (llora)” (T: 106).

La Virgen, como en el relato de Azucena, se asocia con la *maternidad*, salvando a la madre y luego se invoca como intercesora para salvar a los hijos. Asimismo, se asocia con una religiosidad menos desarrollada, más primitiva, respondiendo al patrón propuesto por la Iglesia institucional, como se vio con anterioridad. A medida que Tina se acerca a la Iglesia la importancia de la Virgen como figura milagrosa resulta reemplazada por la de Dios mismo, en sus versiones masculinas: Dios Padre y Jesucristo.

Se establece entonces una relación directa con *Dios*, a partir de lo que se podría llamar una *segunda conversión*, que transformó su vida. Un día, en la Iglesia, asistió a una plática, en que el sacerdote hizo una comparación entre el padre sanguíneo y Dios. Los asistentes contaron entonces cómo eran sus padres. Cuando le tocó el turno a Tina, ella dijo:

“‘Es que yo no conocí a mi papá, yo no sé cómo sería mi papá.’ pero me sentí muy mal, cuando tuve que decir. Me dio vergüenza delante de toda la gente decir que yo no conocía a mi papá y me puse llorar y llorar. Y entonces que me agarra él (el sacerdote), se llama René el señor, me agarra así la cara y me dice: ‘Tú no te preocupes –dice–, tú tienes otro papá mejor, es *papá Dios*. Ése es tu papá –dice– y él te quiere, él te ama.’ Pero me veía así a los ojos, ¡ay!, yo sentía una cosa bien linda, muy bonita que sentí. Sí, yo sentí bien bonito cuando me dijo. Y dice: ‘Papá Dios no te maltrata como oíste a tus compañeras que dijeron que les pegaba, que era borracho. Papá Dios no se emborracha, ni pega, ni castiga. *Él es amor*.’ Y yo de ahí me enamoré de papá Dios, de ahí sentí esa cosa tan... Lo sentí. Yo no lo sé explicar pero yo sentí como cuando una vez me dio un toque la plancha, que yo estaba descalza y le hice así a la plancha. Y sentí así en todo el cuerpo. Así sentí cuando ese René me dijo que Dios era mi papá. Como que se me metió adentro, en todo mi cuerpo. En todo mi cuerpo lo sentí y de ahí dije no, pues a seguirte señor, a ti. Para mí fue una cosa impactante, lindísima que nunca la voy a olvidar. Yo ya tengo como 18 años que me pasó esto y no, ni quiero que se me salga (se ríe). Quiero que ahí siga, adentro de mí” (T: 89).

Con posterioridad a esto se da la *conversión*, también milagrosa del marido:

“Llegamos (a la Iglesia) y que expusieron el Santísimo. Le dije a papá Dios: ‘Ahí está. Tú eres el que va a decidir, tú eres el que va a hacer las cosas. Yo no sé que vas

a hacer porque yo tampoco te puedo ordenar a ti *pues tú eres Dios*. Entonces que estábamos en la alabanza, así nosotras y él hasta atrás, cuando Ana quién sabe cómo voltear, y me dice: 'Mira tu marido, pero no voltees de así sino muy discretamente voltear.' Y ya estaba él también alabando a Dios (se ríe), pues *un milagro, un milagro de Dios*. Fue un milagro y de ahí él siguió yendo y yendo y yendo" (T: 91).

La *relación milagrosa con Dios* continúa, con "*muchos milagros que ha hecho Jesús en nuestra vida*" (T: 109).

Dios se presenta como una realidad interna; está dentro de Tina, es uno con ella. A su vez, las referencias a Él remiten al *padre* protector pero también al *amante*, a la relación amante-Amado que refieren los místicos. El vínculo es de tipo amoroso, penetra y *produce aceptación, entrega y gozo*. Requiere de *intimidad y silencio*.

"El amor se da por nada... Yo me enamoro de Dios ya no del hombre sino de Dios... Ya soy de Dios y que obedezco a Dios pero que no me tiene sometida, que no me tiene obligada, que no me dice vas a hacer esto a fuerza, no" (T: 78). "Esos gozos tan bonitos que ha habido en mi vida de Jesús han sido muy satisfactorios; son grandiosos" (T: 109).

"Agarro la Biblia y me pongo a leerla, la reflexiono y me gusta estar sola, no, no todo el tiempo pero me gusta apartarme, tener yo soledad" (T: 114).

Este amor a Dios es un fuera de lugar que libera de cualquier sujeción a otros amores, pero sin prescindir de ellos sino potenciándolos. La relación con su marido, por ejemplo, se presenta como mejor, más comprensiva, más amorosa y sexualmente más satisfactoria después de la conversión religiosa de ambos.

La imagen de Dios es también la de *un padre fuerte y protector*; "papá Dios" (T: 42, 88), que *transfiere su fuerza*, igual que en el caso de Azucena. Si bien Tina se reconoce como miedosa y sumisa, también considera que es fuerte, a partir de una fortaleza que Dios le ha dado. Hay un *diálogo* con Él; hay un pedido que siempre recibe respuesta. En las situaciones difíciles, en las que se ve obligada a hacerse fuerte y a actuar:

"En esas circunstancias a mí me ayudó mucho Dios porque me dio mucha fortaleza. Yo le pido, le digo: 'Dame fortaleza. Si tengo este problema tú puedes darme fortaleza porque lo tengo que vivir, lo tengo que vivir, y el único que me puedes ayudar eres tú'" (T: 88). "*Dios me ha dado mucha fuerza*" (T: 42), "me hizo fuerte" (T: 79).

Dios da todo y como contraparte ella se entrega totalmente a Dios, con confianza absoluta en su fuerza que se traslada a ella. Esta renuncia a cualquier poder personal, este vaciamiento que le permite ser llenada con un poder superior, es precisamente la clave de su fortaleza. La *fortaleza* se desprende, precisamente, de la *aceptación de la voluntad divina* y no a la inversa. A su vez, esta aceptación no es inmovilizante sino que constituye un auténtico motor, que pone en acción.

“La voluntad de Dios se tiene que aceptar. Duele, pero *uno no va en contra de Dios*. Es aprender el Padre Nuestro. Hágase tu voluntad. *Dame la fuerza* porque yo sola no lo puedo hacer... Tu voluntad la acepto, la amo, pero si me das la fuerza, porque yo no. Y ya la da la fuerza. Dios, la da. Así sea grande, grande el problema, *Dios da la fuerza*” (T: 115).

Aquí la aceptación de la voluntad divina o la sumisión a *Dios*, es fuente de fortaleza no de debilidad en relación con las personas. Esta obediencia es exclusivamente hacia Dios, absolutamente incomparable con cualquier poder terrenal. El acatamiento no se reproduce en el ámbito de lo humano, estructurando las relaciones como escalas jerárquicas, sino que al considerar a Dios como única autoridad, cualquier otra termina siendo secundarias. El amor a Dios *escapa de la dimensión humana* y aparece como *instancia superior y protectora*, que *fortalece en todos los órdenes*. Esa fuerza que viene de Dios y que le permite sobrellevar circunstancias terribles o defenderse a golpes. “De seguir el trabajo con Jesús me hice fuerte” (T: 84).

La *unión con Dios* se da como *experiencia milagrosa*. El vínculo se entabla desde el *sentimiento*, que se describe como *amor*. No hay palabras que permitan explicarlo, *excede el lenguaje y la explicación racional*. Además, por su propia naturaleza amorosa se describe como *apertura completa, gratuita*, a lo divino, sin búsqueda de recompensa; es *donación*. A su vez, es la fuente de toda capacidad o poder personal que, por lo mismo no le pertenece a Tina, sino que le es dado, también gratuitamente.

Como se puede observar, las historias de Azucena y Tina remiten a una religiosidad que reúne la mayor parte de los elementos propios de la aproximación mística: 1) en lugar de la acción, hay un reposo en lo divino; 2) Dios da todo, Dios decide todo y por lo tanto hay también una entrega total; 3) la relación es de amor y enamoramiento que implica unión con lo divino y posesión de lo divino, Dios está adentro mismo; 4) la experiencia de unión con Dios es incomunicable; 5) el vínculo entre el hombre y Dios está abierto a través del diálogo directo y el milagro; 6) la fortaleza personal proviene de la sumisión total a Dios.

Pero lo que nos interesa aquí es señalar en qué medida esta perspectiva, que se presenta con distintas intensidades en cada historia y que se asocia con otros elemen-

tos de lo religioso o lo mágico, las coloca a ambas en posiciones nuevas dentro de las relaciones de poder en las que están inmersas. A una le da una vía de salida que no rompe con las condiciones de dominación pero las trasciende desde un “escape” interior. A la otra, en condiciones menos opresivas, le da la posibilidad de reformular las relaciones de poder disminuyendo la violencia, ampliando los espacios de diálogo y estableciendo una relación más simétrica. Pero en ambas, el solo hecho de colocar en un lugar secundario la relación con sus esposos, por oposición a la prioridad que le asignan a lo divino, ese solo hecho ya resulta liberador dentro de un modelo en que la autoridad masculina –tal como se mostró antes– se pretende delegada por Dios, única e inapelable. La salida religioso-mística relativiza dicha autoridad, reduce el temor, da respaldo y fuerza que no se consideran propias pero que provienen de una fuente autónoma de los hombres a los que cada una de ellas está subordinada. Pero sobre todo, fija un lugar de autoridad, de apelación en última instancia, que se considera eficaz y queda fuera del alcance de los poderes que las subordinan, sobre el cual ellos no pueden poder.

Valores y religión

Las historias de vida confirman muchos de los elementos que se señalaron como valores de los mexicanos vinculados con las representaciones religiosas.

La *centralidad de la familia* se verifica prácticamente en todas nuestras historias de vida, tanto de hombres como de mujeres. Sin embargo, también se observa el hecho de que si bien las mujeres la consideran como su ámbito “natural” de pertenencia, la asumen también como un espacio propio, en el que despliegan y constituyen su poder. Hombres y mujeres comparten el espacio familiar, como ambos comparten el mundo laboral, ya que las mujeres de las historias que aquí se presentan, por lo regular trabajan y le asignan una gran importancia a su actividad laboral. Sin embargo, es en la familia donde realizan su maternidad, que será eje no sólo de relaciones de sumisión o encierro sino también de poder e influencia. Una de nuestras entrevistadas, relatando una discusión con su esposo refiere el siguiente diálogo:

-Ya está bien de que tú te pases de listo conmigo, ya está bien. Luego a la prudencia la llaman de otra manera

-Pues si te parece... si no la puerta está muy ancha.

-No, en ese caso el que se debe ir de la casa es el hombre. La mujer es de la casa, sí.

Así que pues no se tú si también la veas ancha la puerta” (T: 66-67).

El *matrimonio* parece ser importante para la convalidación social de la mujer. De

hecho todas nuestras entrevistadas se casaron formalmente, unas por lo civil y otras por ambas leyes, circunstancia que parece óptima según su propia valoración. “Como a los tres meses nos casaron con juez y la iglesia y todo, todo, todo, todo” (Ma: 17). Aunque casi todas se casaron después de iniciar la convivencia, y generalmente después de estar embarazadas, le otorgan gran importancia a la boda, e incluso llegan a considerarla un triunfo personal, en relación con los esposos. El matrimonio sigue ofreciendo una suerte de protección social para la mujer. Una de ellas lo expresó así:

“Haz de cuenta que estás al pie de un árbol. El hombre será borracho, mujeriego, huevón, todo lo que tú quieras, pero estás tú abajo. Haz de cuenta que es un árbol con sus ramas alrededor y estás sentada aquí, abajo del árbol, en el tronco del árbol, y te estás atajando del sol, del agua, de muchas cosas, porque es tu marido” (L: 14, 98, 99).

La *autoridad* que se le atribuye a los maridos, en la visión religiosa más conservadora, resulta bastante vigente aunque no es absoluta ni mucho menos. En efecto, parece que las mujeres cuentan con mecanismos para soslayar o restringir dicha autoridad. No obstante, por lo regular son los maridos quienes, siguiendo la visión más tradicional, administran los bienes comunes, representan a la mujer en la sociedad, se oponen a las ocupaciones que las “distraen” de sus responsabilidades en el hogar y deciden el lugar de vivienda.

En este sentido, un ejemplo prototípico, por el que pasaron todas las entrevistadas en este estudio, lo constituye el hecho de verse obligadas a convivir con la familia del esposo durante, por lo menos, los primeros años de vida común, en el marco de familias extensas y fuertemente conflictivas. Una de ellas relata su inútil oposición a dicha convivencia:

“Yo le decía: ‘Vámonos a vivir a ver a dónde, pero vámonos.’ Él nunca quiso salir de ahí, de con su mamá” (C: 20).

La atribución del hombre, de definir el lugar de residencia, se denota en las decisiones directas, inconsultas e incuestionadas. Cuando Tina se quedó embarazada, el marido sencillamente le dijo:

“Te vas a venir para acá” (T: 13).

Esto ocurre prácticamente en todos los casos.

“Eres casada por lo civil y te tienes que estar donde esté tu marido, y te tienes que aguantar” (L: 17).

Sin embargo, no se puede olvidar que en muchos casos esta situación se modifica más tarde, a largo plazo, por influencia de la mujer, que libra una verdadera batalla por tener su propia casa y su propia esfera de influencia.

Con respecto a las actividades de la mujer fuera del hogar, el hombre también se atribuye el derecho de permitir las o negarlas, así como de tomar toda clase de decisiones e iniciativas familiares.

“Él me quitó mis amigas; ya no le gustó que me fuera al balneario a nadar” (T:12).

“En aquel tiempo siempre era el hombre el que tenía que tomar la iniciativa para las cosas” (T:47).

Entre los permisos, un tema importante es la venia para trabajar fuera de la casa. En varias historias de vida se refiere la resistencia de los hombres a que las mujeres trabajen fuera del hogar, por la pérdida de control sobre ellas y sobre sus presupuestos. El trabajo, cuanto más independiente, más posibilidad da de acceder a recursos propios. Sin embargo, en muchos casos el trabajo de la mujer viene a aliviar la responsabilidad económica del hombre, o a ser simplemente una necesidad familiar, circunstancia que acelera los “permisos” y los hace más formales que reales. Sin embargo, el mantenimiento de la formalidad no deja de ser significativo, como ya se señaló en otros apartados. Se requiere el pedido de permiso, aunque éste sea virtual.

Por fin, el principio de autoridad se expresa en los mil acontecimientos diarios en los que se impone el criterio o la voluntad del hombre. Relata Marta:

“Una vez (mi marido) me dijo que no hice la cama. Llegó y me dijo:

– No has hecho ni la cama.

Y jamás volví a dejar la cama sin hacer, jamás. Supe que no le gustaba y no lo volví a hacer” (Ma: 21).

También parece admitirse la *indisolubilidad del vínculo matrimonial*. Ninguna de ellas estableció otra relación después de haberse casado y todas, salvo un caso, siguieron viviendo con sus maridos hasta la muerte de ellos o hasta el momento de las entrevistas. La misma situación ocurre con las historias de vida de los hombres.

Un rasgo que parece estar bastante incorporado es el que se refiere a *la mujer* como “ayuda” del hombre. Aun aquellas que tienen ingresos propios importantes suelen expresarlo como una “ayuda” hacia el marido, como se señaló en otros apar-

tados, pero son sobre todo los hombres quienes tienen más claramente arraigada esta idea. En todos sus relatos, ellos se refieren el trabajo de la mujer como “ayuda”, aun cuando hayan aportado el ingreso principal de la familia, como en la historia de Alberto. Él reconoce que la esposa sostenía el hogar, “había agarrado las riendas de la casa. (Pero agrega): Me *ayudaba*. Incluso comenzó a trabajar, a *contribuir* con los gastos de la casa (Al: 23), aunque “no trabajó tanto”. Lo mismo ocurre con Paulino y con Juan. La mujer como “ayuda” aparece en innumerables ocasiones dentro de las historias.

La *castidad* también resulta un valor bastante recuperado. Los relatos de las mujeres suelen enfatizar el hecho de que su primera relación sexual se dio con quien después sería su marido, aunque ello ocurriera antes de contraer matrimonio. Llama la atención que algunas refirieron haber tenido total desconocimiento de la sexualidad y de sus posibles consecuencias con respecto al embarazo. Dos de ellas relatan:

“Yo creía que íbamos a jugar y entonces fue de otra cosa diferente” (T: 10).

“Me fui a dar una vuelta con él y ahí fue donde caí. Pasó una vez y en la segunda quedé embarazada... Yo no sabía qué salía de una relación sexual” (Ma: 12, 16).

La sexualidad no es un aspecto negado pero, en la mayor parte de nuestras historias, el papel principal que asumen las mujeres es el de *madres*, antes que el de esposas. El vínculo más importante y duradero se da con los hijos. En casi todos los relatos la maternidad tiene un papel ambivalente. Por un lado, “ata los pies y las manos” (L: 39), ata a las mujeres principalmente con sus maridos, pero por otro, la maternidad también es el ámbito en el que se refugian y apoyan ante la ausencia y el maltrato del hombre.

El papel del madre se asocia, en primera instancia con *el amor*. Es una relación amorosa que va en primer lugar de ella al hijo, y es *incuestionable*, se da por sentada: “Ella (mi mamá) quería mi bienestar, pues como *toda madre*” (T: 53, 4), o bien “¿Cuándo vas a tener un hijo sin amor, sin cariño” (A). Simultáneamente, implica *el amor también incuestionable del hijo por la madre*. Esta relación amorosa, nítida, con la madre no tiene equivalente en la relación con el padre que resulta mucho más distante y, por lo mismo, es objeto de juicio y valoración, cosa que no ocurre con la madre.

“Y dicen que a una madre le duelen más sus hijos que a un padre” (C: 19).

Para la madre los hijos están antes que nada, son “lo más importante” (A: 18). Los cuida más que al marido, les da prioridad, porque ese es “su lugar”. Lupe dice que la

mujer debe “aguantar lo que venga y estarse sosegada con los hijos. Uno debe sentarse en su lugar” (L: 50).

Las historias trazan la representación de una *mujer sufrida*. En todas ellas aparece por lo menos una vez la afirmación de haber sufrido mucho. “Yo sufrí mucho, sufrí mucho” (A: 6), dicen. Las mujeres sufren por el trabajo, por los maltratos pero, sobre todo, por su condición de madres: sufren en los partos, sufren para criar a sus hijos y, en particular, aceptan o dicen aceptar sus sufrimientos por los hijos. “Por los hijos se doblega una a que la maltraten, al yugo” (L: 48).

Estas mujeres son “*sufridas pero fuertes*” (A: 27). “Yo las he pasado duras. Sólo Dios sabe de dónde saqué fuerzas para resistir tantos dolores” (A: 25). “Dios nos hizo *más fuertes a las mujeres y mejores* que los hombres porque nosotras no somos capaces de hacerles mal” (A: 27). No hay debilidad en estas madres amorosas y sufridas. Hay una fortaleza que se reivindica como recurso para defender a los hijos pero también como consecuencia de la maternidad. Así, la madre es, por definición, amorosa pero, simultáneamente es también una madre poderosa.

La fortaleza, que todas las mujeres reivindican, es un mecanismo de protección de los hijos, pero también de poder sobre ellos y a través de ellos. Los hijos se asumen como *posesión* de la madre, como ya se mencionó en el primer capítulo, que no duda en referirse a ellos como “mi Lupita”, “mi Juan”. Esta posesión suele remitir a una apropiación de su trabajo, de su tiempo, de sus decisiones, de sus vidas. En algunos casos los niveles de coacción rayan con la ferocidad. Pero aun cuando no sea así, la madre se enorgullece del poder que ejerce sobre los hijos, como parte de sus atribuciones “formativas”. Dice Lupe: (Yo era) “gritona, mandona. Gritarle a las chamacas que le apuraran y si no les arrimaba... Si no las hubiera enderezado, ¿ahorita qué tuviera?” (L: 89).

Sin embargo, este poder de la madre no genera resentimiento. Es como si estuviera fuera de toda sospecha:

“Aunque me golpeará, sí, la quería mucho... Le tenía miedo pero coraje no, coraje no” (T: 52-53).

Las mujeres poderosas abundan en las historias de vida que se presentan, y son siempre las madres y las madres-suegras, con un alto ejercicio de autoridad dentro de las familias y una marcada autonomía. El suyo es un poder multinombrado, incuestionable, siempre legitimado por los hijos, que junto a los relatos de circunstancias incluso violentas, agregan insistentemente “mi mamacita, pobrecita” (A: 4), sin jamás cuestionar la validez de su poder.

Esta mujer fuerte suele ser proveedora de los hijos y la familia, tanto porque

allega recursos como porque *alimenta*, en diversos sentidos. Siempre trabaja, siempre emerge en los momentos de dificultad para asegurar el sustento familiar. Incluso cuando está el marido, su "ayuda" es decisiva y suele ser la que asume las funciones de ejecución más difíciles, delegadas a veces por el varón, y otras autoasumidas.

Madre Salvadora-Madre Salvada

La madre se construye como imagen salvadora, que ve por sus hijos y los procura, aun en las condiciones más difíciles. "Por ella comíamos, por ella vestíamos, por ella estudiábamos" (C:2). Y ella se ve a sí misma de igual manera: "Yo siempre he tenido fuerza, no sé de dónde, pero he podido ayudar a mis hijos" (A: 25).

Pero lo más importante es que los hijos se salvan, literalmente, por mediación de la madre con lo divino. Ya se han relatado los distintos milagros en que la madre es la mediadora, particularmente ante la Virgen, para pedir la vida del hijo.

Azucena consiguió que su hija se salvara porque "tuvo fe" y la Virgen le hizo el milagro.

Tina, cuando nació su hija mayor, pidió: "¡Ay, Virgencita, dale la vida tú; sálvame a mi hija" (T:35).

También Lupe relata haber presenciado una aparición de la Virgen cuando su hijo estaba en peligro.

"Me lo llevaron ya muerto... Y se me mostró la Virgen, ¡y cómo?... con su capa verde y con sus estrellas, su vestido blanco. Me acuerdo. Por eso dicen los doctores ¿A qué santo se encomendaron?... Si este chamaco venía más muerto que vivo" (L: 60).

El milagro salva la vida de los hijos, por intermediación de la madre como creyente, frente a otra Madre, espejo del creyente, que es la Virgen y, en este caso, claramente la Virgen de Guadalupe, con su capa verde, sus estrellas y su vestido blanco. En los tres relatos el hijo es salvado por la Madre, con intermediación de la madre. Por eso dice Lupe: "la bendición de una madre vale hartísimo... la bendición de Dios cae sobre uno por la madre" (L: 97).

Pero, también los hijos son salvadores y mediadores privilegiados con respecto a sus madres. En primer lugar, y pueden invocar un milagro, como el ya mencionado, en que Tina logró que su mamá se curara: "¡Ay, Virgencita, trae a mi mamá... Y sí me la traje." (T: 19).

Simultáneamente, los hijos protegen a la Madre, también la salvan, dándole un lugar socialmente respetado, sirviéndole de escudo frente al marido y de protección

en la vejez. Al ser madre, la mujer accede a un lugar propio, que le da presencia social y poder familiar. Ella se entrega a los hijos, con trabajo y sufrimiento pero luego puede decir: "Mis hijos me reconocen mis esfuerzos" (A: 17). ¿Cómo? Reconociéndole este lugar incuestionado, siempre justificado al que hemos hecho sobrada referencia.

Los hijos también son mediadores estrictamente mundanos, en relación con los maridos. Defienden a las madres y se interponen. Cuenta Azucena que "Raúl (su hijo) un día le dijo (a su padre) que se iba a olvidar de que era su padre" (A: 14), es decir que si la volvía a golpear, lo enfrentaría. También una de las hijas de Lupe se interpuso físicamente y le dijo al padre "A mi madre ya no le vas a pegar" (L:47). Hay distintos relatos semejantes en que los hijos aparecen como "escudos" de sus madres.

Posteriormente los hijos, que han sido *testigos* serán también parte de la *memoria*. Por eso protegerán a la madre en la vejez y casi siempre tomarán partido por ella. "Mis hijos los mayores fueron testigos de eso (los golpes)" (A: 16) y por eso saben, y no la dejarán "morir sola, desamparada... vieja y sola" (L: 61).

En síntesis, la familia mexicana está permeada por una serie de rasgos propios de la visión católica conservadora en la que destacan la centralidad de una familia concebida de manera jerárquica y patriarcal. La autoridad masculina se despliega preferentemente en los ámbitos señalados por la propia Iglesia, como son el trabajo de la esposa, el lugar de residencia, la disposición de los bienes. Asimismo, el matrimonio aparece como espacio de salvación para la mujer, fundamentalmente proporcionado por su maternidad. Pero esta maternidad, lejos de vivirse y simbolizarse como abierta, pasiva y obediente, incorpora otros elementos.

La mujer-madre se construye a partir de un imaginario emparentado con la construcción guadalupana y, en este sentido nuestras historias de vida convalidan la sugerencia de Giuriati y Masferrer "*La Virgen de Guadalupe es también un modelo de identificación para las mujeres mexicanas*" (Giuriati, Masferrer: 17 y ss).

En efecto, la madre, igual que la Virgen aparece bajo una doble dimensión:

1. la de Madre – Amorosa – Protectora
2. la de Reina – Patrona – Poderosa

Ella es la que opera, la que actúa, con una misión básicamente salvífica que puede resumirse como sigue:

1. Salva a sus hijos en distintos sentidos, como Guadalupe salva a Juan Diego y con él al pueblo indígena.

2. Es salvada por su hijo creando así una alianza entre madre e hijo, como Cristo mismo es Salvador, lo que se representaría localmente en el milagro de la Cruz salvando la imagen de Guadalupe en la Basílica.

La relación sagrada se entabla así entre madre e hijos, con una clara ausencia el

padre, que se suple por la intervención salvadora de la madre

Se crea entonces una alianza indisoluble, de amor incondicional, y de extraordinario poder. La Madre amorosa-poderosa, la Madre salvadora-salvada, que reúne en estos rasgos sumisión –para ser rescatada por el hijo–, confrontación –como parte de su poder–, resistencia –como madre amorosa que espera y salva– y escape como apertura a lo sobrenatural que puede salir hacia un fuera de lugar, que excede las relaciones familiares de poder.

PARTE
DOS

Las historias de vida

Si bien a lo largo del texto se ha estado haciendo referencia constante a las historias de vida y cómo éstas ilustran cada uno de los temas desarrollados, es interesante observar, ahora, cada una de las historias de forma integral. Desde este otro ángulo se puede advertir cómo se articulan, dentro de cada historia y con intensidades variables, las prácticas de sumisión, confrontación, resistencia y fuga. Asimismo resultan más claras las estrategias a largo plazo de algunos de los actores y las redes de poder dentro de cada núcleo familiar.

Por ello, a continuación se presenta la elaboración de algunas de las historias de vida que se realizaron en esta investigación. Se escogieron aquellas que parecen ser más representativas de los fenómenos de poder y resistencia tratados en este trabajo.

En los dos primeros casos –Lupe y Paco; Tina y Juan– se presentan los relatos de ambos miembros de una pareja, situación que permite apreciar la especificidad y riqueza de cada relato particular, así como las diferentes construcciones de lo que supuestamente es una misma historia. Se señalan en particular las discrepancias significativas entre ambos relatos, no como punto de aproximación a lo que pudiera considerarse una reconstrucción “verdadera”, sino para marcar precisamente el carácter interpretativo de los mismos y la valoración diferenciada de las circunstancias según la perspectiva de género y la posición que se ocupa en cada juego específico de poder.

Las otras historias –Marta, Alberto y Azucena– son individuales y corresponden a personas que no tienen un vínculo familiar entre sí. Estos relatos se eligieron porque expresan con claridad algunos de los aspectos desarrollados en la presente investigación. Además se intenta ilustrar de esta manera la doble forma de trabajo que se siguió: según parejas y según relatos individuales de hombres y mujeres.

Todas las historias se presentan a partir de una ficha técnica que comprende edad, nivel escolar, ocupación y grupo social de cada uno de los entrevistados. De inmediato se reconstruye un relato cronológico de la historia de vida de cada persona, para hacer después el análisis detallado de los ejes temáticos desarrollados según su propia reconstrucción. Por último se hace una valoración general de las relaciones de poder entre hombres y mujeres dentro de cada caso, señalando los aspectos de sumisión, confrontación, resistencia y fuga.

Se exponen a continuación las historias de vida.

Historias de vida de Lupe y Paco
Relatos de un matrimonio
Autoritarismo y violencia

La historia de Lupe *La vida es llano amargo*

Nacimiento: 1916

Edad al momento de las entrevistas: 82 años

Nivel escolar: primaria incompleta

Trabajo: cría de animales y venta de productos de granja (leche, pollos) en la ciudad de México.

Clase social: proviene de una familia campesina propietaria de terrenos en el pueblo de San Miguel Ajusco. Se casa con un hombre de extracción semejante. Con base en el trabajo familiar, progresa económicamente y la familia adquiere terrenos, casa y camioneta que utilizan para el trabajo.

Datos biográficos

Doña Lupe nació en Tlalpan, en la época de la Revolución. Su familia estaba amenazada por los zapatistas, por lo que, cuando ella tenía seis años se trasladaron a San Miguel Ajusco “a esconderse porque si los encontraban los mataban” (1). En esas circunstancias, un grupo de evangélicos le dio posada a la familia, y así fue como todos adoptaron esa religión.

Sus padres tuvieron 12 hijos, de los cuales sobrevivieron ocho. Entre éstos, doña Lupe es la única mujer y la de mayor edad. Constituyeron una familia ampliada, en torno al abuelo paterno, gran figura de autoridad, que congregaba a los hijos, las nueras y los nietos. “Mi abuelo tenía casa. Eran cuatro tíos en la misma acera; (el abuelo) les compró sus casas”(3).

Doña Lupe y sus padres vivían dentro mismo de la casa del abuelo, donde llevaban una existencia muy precaria dedicados a tareas sobre todo agrícolas, sembrando maíz, frijol, habas. El abuelo “daba las órdenes” (12), disponía el trabajo y administraba el dinero. Por su parte, los hijos, las nueras y los nietos quedaban bajo su mando, que obedecían sin cuestionar. El abuelo se arrogaba el derecho de pegarle a sus hijos aunque ya fueran adultos “ya casados les daba, y cuidadito que levantaran la voz; calladito” (21). También la abuela tenía gran autoridad dentro de la familia.

Los hijos se sometían a la voluntad del padre pero, a su vez, castigaban a sus propias mujeres, que estaban sujetas tanto a ellos como a sus suegros. Por lo tanto, la condición de las nueras era muy difícil. “Daba órdenes la suegra, el suegro, y la nuera como criadita sin sueldo” (6). También se exigía a los niños un trato sumamente respetuoso con los abuelitos, a quienes besaban la mano y no debían contradecir jamás. De hecho, ellos ocupaban la posición inferior dentro de la familia y estaban sujetos a la autoridad y la violencia de todos los adultos.

La abuela materna, que era “indita pero comerciante” (5), no pertenecía a este núcleo familiar pero mantenía una estrecha relación con su hija y sus nietos. Desde los nueve años, doña Lupe la acompañaba a vender aguacates y otros productos en Coyoacán. Iban caminando, cargaban la mercancía y allí vendían. También desde muy pequeña Lupe ayudaba a su mamá a lavar la ropa. “Desde chamaquita: ‘Corre, ve a lavar los pañales’ a las dos de la mañana. Si no tenía pañales (mi mamá) me pegaba... Me agarraba de una mano y de una oreja.” (19). Pero la mamá –que fue quien sacó a Lupe de la escuela en segundo año, para que ayudara en las tareas de la casa– no la castigaba solamente a ella, también le pegaba a su hermano varón, el mayor.

Dado que la familia pertenecía a la religión evangélica, estaba prohibido que las jóvenes asistieran a bailes o fiestas, así que doña Lupe creció sin diversiones, novios, ni amigas.

Su matrimonio se arregló entre el pretendiente y la familia de Lupe, cuando ella tenía 15 años. “Se usaba que los papases y el abuelito tenían que hacer trato, como vender a un perro” (17). Después del arreglo, el muchacho desapareció durante unos meses. Aunque pensaron que no cumpliría el trato, al tiempo se presentó. Se realizó sólo la boda civil porque él, que era huérfano de padre desde los 15 años, no tenía suficiente dinero para una boda religiosa “no tuvo padre para casarme bien” (24). Probablemente influyó también la diferencia religiosa de las familias porque unos diez años después se casaron pero por la Iglesia Católica.

El matrimonio se fue a vivir a la casa del esposo, con la madre, el hermano y la cuñada de éste. Las mujeres eran hostiles a doña Lupe y, en particular la suegra, quien prefería a otra nuera. Por su parte, el cuñado abusaba del esposo de doña Lupe, haciendo que trabajara para él, “lo explotó hasta que quiso” (24) “se enterrenó, compre y compre, todo para él” (26), porque siendo hermano mayor, y en ausencia del padre, funcionaba como cabeza de ese núcleo familiar. “*El acaparaba como padre de todos*” (38), “*me regañaba feo, como padre; yo, nada más agachadita*” (26, 27).

Cuando Lupe tenía 16 años nació su primer hijo, varón, “hermoso, blanco, grandote” (14) que, a los cuatro años murió por una enfermedad. Después de eso tuvo una niña, “muy bonita, blanca, con una pestaña larga y arriscada... con su barbita muy finita” (25), que corrió la misma suerte. “En diez años tenía yo dos, pero murieron” (14).

En esa época, ella y su esposo vivían “arrimados” a la familia de él, en un cuarto sin ventana ni puerta. Doña Lupe lavaba ajeno y echaba memelas, para sacar algún dinero. Su esposo la maltrataba, llegaba bebido, la engañaba y no aportaba el dinero necesario. Describe su vida de entonces como: “Sufrir, vivir sin dinero, los pleitos” (39).

Finalmente, el marido y su hermano se pelearon, y el cuñado los echó. Se fueron a vivir a otro terreno donde nacieron los cinco hijos que viven actualmente: un varón y cuatro mujeres. La secuencia completa del nacimiento de sus hijos, según la edad

aproximada de doña Lupe es la siguiente: 16 años (varón muerto), 21 años (niña muerta), 25 años (varón), 27 años (niña), 29 años (niña), 34 años (niña), dos abortos, 40 años (niña). Hay algunas incongruencias menores con respecto a la edad que tenía en el momento de cada parto, que pueden deberse a que los nueve meses de embarazo se calculan por lo regular como un año completo.

La vida con el esposo fue difícil desde el año de casados y hasta que los hijos crecieron. Empezó “a sufrir porque (él) recordaba las mujeres que dejó” (30). Cuando llegaba borracho, la golpeaba con cualquier pretexto. “Me daba una paliza, me daba una zurra. (Me agarraba) del pelo a la una, dos de la mañana en la calle, (y me dejaba) a media calle.” (17) A su vez. Como él no traía dinero suficiente, ella debía trabajar para alimentar a sus hijos, pero aceptó esta situación porque estaba “atada de pies y manos” por ellos.

Cuando los niños aún estaban pequeñitos comenzó a vender leche para ayudarse económicamente, y mantuvo esta actividad entre los 28 y los 40 años de edad. Para entregar la leche, bajaba de San Miguel Ajusco a Tlalpan con su hijo mayor, desde que éste tenía un año y medio. Primero lo hacía cerca de su casa pero luego empezó a llevarla más lejos hasta llegar al centro de la ciudad, donde le compraban algunos restaurantes y clientes importantes. Así fueron aumentando tanto su clientela como sus recursos.

Años después, una de sus tías maternas, soltera, a quien doña Lupe recuerda como “la que me abrió paso en la vida” (35), le prestó dinero y la aconsejó para que criara pollos, marranos y otros animales de granja. Tuvo mucho éxito en esta tarea, que realizó con gran ayuda de sus hijos, entre los 40 y los 58 años aproximadamente, mientras mantenía, con altibajos, el negocio de la leche. Comenzó a fluir el dinero.

Los hijos fueron muy importantes en la mejora económica de la familia. El varón la ayudó desde muy chiquito y dejó de ir a la escuela a los 12 años para dedicarse a trabajar. Las niñas, por su parte, ayudaron también desde muy pequeñas preparando la comida y viendo la casa mientras Lupe iba a vender. Sin embargo, todas ellas lograron estudiar la escuela secundaria y carreras cortas, como enfermería y comercio. Lupe afirma que el esposo comenzó a trabajar más cuando vio que el hijo lo hacía. Así lograron una economía familiar bastante próspera. Fue entonces que compraron terreno y casa “con el trabajo de todos” (62).

Durante los numerosos episodios de violencia, sólo la hija mayor la defendió de las golpizas del marido. Cuando el varón intentó hacerlo, el padre lo amenazó con desheredarlo, y el muchacho desistió. Los golpes cesaron cuando ella tenía alrededor de 60 años.

Las hijas mujeres se casaron con hombres de distintas profesiones (agricultores, policías, comerciantes). De ellas, la mayor es la más parecida a doña Lupe, morena, decidida, “gritona y mandona” (98) como ella, también cría animales y tiene un esposo que la golpea y la engaña, repitiendo la historia. Aunque esta hija es quien defendía desde

chiquita a su mamá, permitió sin embargo que su propio marido la golpeará, y no recibió auxilio de la madre, pero sí de sus respectivos hijos al crecer, repitiéndose el ciclo.

Por su parte, el hijo varón se casó con una mujer que llevó a la casa paterna pero que, luego de un tiempo, quiso vivir independiente de sus suegros. De manera que cuando doña Lupe tenía 72 años, una vez más su vida cambió por un arreglo entre hombres, en este caso el esposo y el hijo varón. Ambos acordaron que la casa familiar quedara para el hijo, como compensación por haber trabajado toda su vida para la familia. El arreglo se hizo sin su acuerdo pero también sin una oposición franca de su parte, de manera que debió dejar su casa y sus animales para irse a vivir con la hija menor.

En la actualidad, la hija y el yerno la mantienen, aunque conserva ciertos ingresos propios –que es renuente a reconocer– provenientes de la renta de terrenos que le pertenecen por herencia. Vive, junto con su esposo, “arrimada” a la hija, lo que la hace sufrir y la retrae a sus años de mayor dependencia. El marido, por su parte, pasa gran parte del tiempo con el hijo varón, a quien ayuda en el trabajo.

Análisis

1. La familia de origen responde a una estructura jerárquica y autoritaria, organizada por generación y sexo. Se nuclea, en un *primer nivel*, en torno a la figura masculina de mayor edad, el abuelo, y en segundo orden, aunque también de gran importancia, su mujer –independientemente de que sea o no la madre de todos los hijos. “Antes había que respetar mucho a los *abuelitos*, decirles papacito; mamacita a las abuelitas aunque no fueran nada de la familia (consanguínea)... Tenía uno que respetar a los padres, a los suegros, tener que decirles mamá, papá, besarles la mano” (7).

El abuelo mandaba sobre los demás, de manera incuestionada. “Tenía que mandar mi abuelito porque los hijos no mandaban... daba órdenes mi abuelito” (12). Estas órdenes comprenden *la organización del trabajo y la administración de los recursos*. “Daba órdenes mi abuelito, desde la noche: Fulano se va para tal parte, Fulano también se va a hacer esto y lo otro... Apenas amaneciendo Dios, a las siete, ya salieron todos como gaviotas a trabajar, a irse, y daba órdenes mi abuelito, aunque casados... tenía que dar las órdenes él para todos, las nueras, los hijos, hasta los nietos” (12-13). “Él vendía, él; nadie (más que él) tiene que agarrar el dinero” (10), e incluso se reservaba el derecho de castigar físicamente a los hijos.

Bajo esta pareja de autoridad se nuclean los hijos, varones y mujeres. Los primeros, al casarse, integran a la casa familiar a sus propias mujeres, las nueras, que están en posición subordinada tanto de los abuelos como de sus propios esposos y, en algún sentido, de las cuñadas. Las hijas mujeres, por su parte, permanecen en la familia sólo mientras se casan; luego pasan a formar parte, como “arrimadas”, de otro núcleo familiar, en condición de nueras, situación mucho más desventajosa que la de hijas. *Hijos y nueras*, con la debida

subordinación de estas últimas a sus esposos forman el *segundo nivel* dentro de la jerarquía familiar. La condición de las nueras, en la que se encuentran todas las mujeres que se casan, es muy precaria porque son de fuera; no pertenecen a la casa, así que deben aceptar las costumbres establecidas y las tareas que se les imponen. A las nueras les tocaba “tener que convivir con los suegros, las suegras. Y daba órdenes la suegra, el suegro, y la nuera como criadita sin sueldo” (6). “Nos decían los padres antes de que se casara uno: ‘Tienes que respetarlos y si te dijeron perro, burro, tú no tienes que contestar, agachadito, ¿que se están peleando?, agachadito, ¿que están diciendo algo?, agachadito.’” (7-8). “*El que tenía que mandar era el suegro y la suegra, no las nueras; las nueras calladitas, escurridizas*” (11). La familia política no castigaba físicamente a las nueras, “nada más las regañaba” (21), pero el marido sí porque “(los maridos) eran muy pegalones” (21). Además, ellas permanecían bajo la vigilancia y crítica de todos y, en particular, de las otras mujeres de la casa como la suegra y las cuñadas. Incluso entre las nueras había jerarquías que generaban relaciones de conflicto. Por ejemplo, cuando doña Lupe se fue a vivir con la familia del esposo, “la nuera mayor se le metió (a mi suegra). A ella sí la trataba bien. Le decía ‘Anita, hija’, y a mí me decía ‘ésta, la mujer’” (29).

Por fin, en esta familia jerárquica, *los nietos* ocupan el *nivel inferior*; responden a las órdenes de todos y están sujetos a cualquiera de los adultos de la familia, sean varones o mujeres. Cuando iban a tratar un asunto “nos corrían para afuera... no teníamos que oír nada, nada... ‘Cuando les hablemos, entonces métanse. Si no, no. Allá, pero ya, rápido, allá afuera’” (8). “Mandaban los abuelos, los papases pegalones” (20), y todos tenían derecho de castigar a los niños. “Cuando no (me pegaba mi mamá), me pegaba el abuelo, mi papá, la madrastra del abuelo (su esposa)” (19).

En consecuencia, hay una primera línea jerárquica que corresponde con las generaciones, de padres a hijos y de éstos a nietos. Esta cadena se superpone con la línea jerárquica masculina dentro de cada nivel, en donde el abuelo manda sobre la abuela y el padre sobre la madre, según la “ley del hombre” (21), aunque en el relato no se registra este mando de hombres a mujeres en la relación entre hermanos.

La línea de autoridad de los hombres se despliega con respecto a los hombres de menor edad y *subordinados económicamente*, así como sobre las mujeres e hijos propios. Así, el cuñado de doña Lupe, como hermano mayor de su marido, se constituye en cabeza del núcleo familiar, “acaparaba *como padre* de todos, y nosotros un triste cuartito sin puertas, sin ventanas, sin piso... El cuñado nos explotaba... A mi marido le compraban dos pantaloncitos, dos camisitas. Se acababan, y otros dos, A mí nada... El cuñado vendía el carbón, recogía como patrón... nosotros como criaditos sin suerte” (38-39).

La línea de autoridad de las mujeres se despliega sobre las mujeres de menor edad y con una posición *subordinada en la estructura familiar* –por ejemplo de las suegras y las cuñadas hacia nueras–, así como sobre sus respectivos hijos, sean éstos varones o mujeres.

La superioridad de la edad y el sexo se vincula directamente con el control de los bienes, como ya se señaló en el caso de los abuelos, los padres, el cuñado, en donde la *dependencia económica* es decisiva aunque no se pueda considerar el único factor. En el caso de los ancianos que pierden la condición de proveedores también hay una pérdida del poder. Es la situación de la suegra de doña Lupe en relación con su hijo mayor y de ella misma en la vejez. En este caso, la pérdida de su casa la lleva a estar “arrimada”, dependiente, por lo que tiene que “tratar a los hijos lo más mejor para que le den a uno más... Tiene uno que *humillarse* con ellos” (77).

Es un claro modelo autoritario, en que las relaciones de cada uno se basan en la obediencia y sumisión con respecto a los que tienen mando, caracterizadas como actos de humillarse, agacharse, sobajarse. Simultáneamente, se practica la imposición y distintas formas de la violencia con respecto a los subordinados, sean las esposas, los hijos, los nietos, los hermanos menores. Así, en las mujeres, coexisten la sumisión frente al esposo o los suegros, con el “carácter fuerte y gritón” frente a los hijos, o bien, en el caso del marido de Lupe, la sumisión frente a los abusos del hermano junto a la violencia contra ella y sus hijos.

Como parte del mecanismo autoritario, se registra la aceptación de las relaciones de mando como naturales e incuestionables. Los suegros “*tienen que mandar* porque es su casa” (29), o bien “mi mamá *tuvo que hacer* lo que dijera mi papá” (23), “*te tienes que aguantar*” (17) “no queda otra” (51). Asimismo los hombres son infieles y violentos porque “su misma *naturaleza* los empuja” (49, 50, 73).

Aun cuando se estén relatando abusos, hay un trato respetuoso hacia los superiores. Los abuelos son invariablemente “abuelitos”, la madre “mamacita”, el esposo “el señor” o “mi señor” (23, 28, 46, 101). Por ejemplo: “Me daba muy mala vida el señor” (46).

De hecho, la falta de autoridad, la libertad, se valoran negativamente. Por ejemplo, el marido, al ser huérfano, “se crió *libre*, ni quien lo azotara ni quien le diera consejos porque pues era huérfano... se crió *libertino*, pues porque no tenía papá para jalarle las riendas” (24).

En el mando sobre los subordinados, sean los hijos, las nueras o las mujeres, se los trata como objetos pasivos, se los *cosifica o animaliza*. Ella no tuvo participación alguna en la decisión de su boda, donde el marido “*hizo trato, como comprar un animal* (26)... *me llevó* mi esposo.” (24) Frente a los suegros “nomás vas a humillarte... tú nada más *como un perrito*.” (29) “El esposo así pegaba, *como matar a un perro*.” (78). O bien cuando su hija mayor se va con un muchacho ella lo refiere como si se tratara virtualmente de un objeto: “*se la llevó* el muchacho. *Se la quitamos. La metimos* a trabajar... pero que *se la va a traer* el que *se la llevó* de allá” (32, 34).

La solidaridad entre los subordinados –las mujeres, los hijos– es escasa. Hay un solo relato de solidaridad abierta, al que se le asigna poca relevancia. Se trata de una tía, que

se menciona apenas una vez, y que “corría a defenderme en el patio (cuando mi papá me pegaba) y le tiraba a mi padre con lo que tenía en la mano”(78). Las mujeres no son solidarias sino más bien antagonistas, como la suegra, las cuñadas, incluso la madre “no me dio nada de ayuda” (35). Tampoco ella defiende a su hija del maltrato del esposo, y le dice: “Que Dios te cuide, *no queda otra*” (51). “No la iba yo a defender” (80).

La figura solidaria por excelencia en la vida de doña Lupe es, no obstante, una mujer, la tía materna que aparece reiteradamente en la historia. Sin embargo, su ayuda es fundamentalmente económica y, en algún sentido, moral, pero su intervención siempre se orienta a mantener el orden familiar, “sentarse” en él y esperar, resistir de esta manera. Nunca implica la ruptura de las relaciones de autoridad ni su socavamiento.

Las mujeres, incluso la tía solidaria, aparecen más bien como trasmisoras del papel de sumisión y del discurso dominante en relación con la familia y con las mujeres. También Lupe desempeña este papel en relación con sus hijas. Así como a ella se lo habían dicho antes de casarse, ella les reitera: “Vas a hacer esto, lo otro, y apúrense. Rápido... Luego se van a casar, van a ir a humillarse en casa ajena” (47). Asimismo, su hija mayor “les grita (a sus hijos) como yo les gritaba (a los míos)” (48) y esta repetición le satisface.

Como es previsible, Doña Lupe reproduce el modelo jerárquico-autoritario también en otras esferas, con juicios de menosprecio de los que considera menos: los “inditos”, los morenos, México frente a Estados Unidos que viene a “abrirle los ojos” a los mexicanos (18).

El modelo de la familia de origen, que se repite bastante fielmente en la propia, reconoce un quiebre con la pérdida del lugar de autoridad de los abuelos, que le hubiera correspondido a ella y su marido. “(Antes) había mucho respeto, y ora ya no, ya qué padre, ya qué madre, pura madre ahora” (7), lo que le provoca gran resentimiento. No logra tener autoridad sobre la nuera ni sobre el hijo, y se ve forzada a dejar su casa, aunque “nosotros nos queríamos apartar hasta que nosotros hubiéramos dado la orden” (63). Sin embargo, “nos tuvimos que salir” (76) y este quiebre, en el que se superponen su condición de mujer y de anciana, sin control de los recursos fundamentales, la vuelve a instalar en la *posición humillante del subordinado*.

2. Fragmentación. A pesar de una estructura familiar organizada de manera perfectamente jerárquica, hay dos personajes relativamente laterales a esta distribución del poder familiar: las dos tías maternas, solteras, una de las cuales es la figura solidaria por excelencia en la historia de doña Lupe: “Ella es la que me enderezó” (14); “ella me ayudó, me abrió paso en la vida” (16). Las dos tías solteras no aparecen como mujeres marginales o poco poderosas. Por el contrario, tienen bienes “no se casaron; se quedaron. Murieron solteras... trabajaron y trabajaron y compraron sus cosas, sus terrenos” (13). La que ayudó siempre

a doña Lupe, “¡cuánto terreno compró!... tenía vacas, tenía puercos, gallinas... ella no quería andar sobajada delante de un hombre, ir a sufrir... Ella no *quiso* casarse... Ella no quiso estarse casando para estar sin dinero, con un montón de hijos... Tenía harto puerco, harta gallina, harto guajolote. Iba a pasearse a Acapulco en avión, a Veracruz, a Guadalajara, a San Juan de Los Lagos, a Chalmita... *No quiso casarse, ir a sufrir con un hombre*” (100-101). Del relato de Doña Lupe se desprende que esa mujer tuvo una vida con condiciones materiales mejores que la de ella. De hecho, al comparar la situación de las solteras y las casadas, todas las circunstancias parecen beneficiar a las primeras pero ésta es una valoración que jamás se reconoce explícitamente. Prefiere el silencio o la descripción de situaciones que son obviamente más ventajosas para las que no se casaron, sin admitir jamás, de manera explícita esta circunstancia. A la pregunta ¿qué fue lo bueno y lo malo de casarse?, sólo recuerda lo malo: que el marido no le pasaba dinero, no la quería y le pegaba. No refiere un solo elemento positivo. Dos veces más en la entrevista se insistió en los posibles aspectos positivos de su matrimonio y en ambas oportunidades sólo mencionó dificultades: “Tuvo pelea uno, por el dinero. No tiene usted ni para ropa. ¿Usted va a querer una vida así? Pues no.” (69)

De igual manera, la forma en que relata los arreglos matrimoniales implican una total prescindencia de las mujeres en la decisión, lo que refiere en tono crítico. Por ejemplo, cuando se arregló su matrimonio “me dice mi mamá: ‘Ya te vinieron a pedir y ya te vas a casar... ya respondió tu abuelo y tu papá... Así era antes. Dice mi abuela que así a ella *también le hicieron*. Que se metieron a las dos de la mañana el muchacho y sus padrinos, buscaban al dueño de la casa y a la dueña. Se metieron y cierran la puerta. Ya como a las cuatro la mamá la mandó a poner una olla de café. ‘Mamá ya está el café’, y ya le van gritando que ya respondieron. Haga usted de cuenta como un perrito, como un animal... Se llevaban botellas; se tragaron el alcohol, y ya te cambiaron con alcohol” (76). Casarme “no fue mi voluntad. Hicieron un trato, como vender a un perro” (101). Por el contrario, es claro en el relato sobre la tía soltera que ella *no quiso* casarse.

Todo esto no implica, de manera alguna, la devaluación del matrimonio. La propia tía que no quiso casarse se refiere al marido como a un árbol que permite guarecerse del sol y la lluvia. “Haz de cuenta que estás al pie de un árbol. El hombre será borracho, mujeriego, huevón, todo lo que tú quieras, pero estás tú abajo. Haz de cuenta que es un árbol con sus ramas alrededor y estás sentada aquí, abajo del árbol, en el tronco del árbol, y te estás atajando del sol, del agua, de muchas cosas, porque es tu marido.” (14, 98, 99) La misma tía es la que le insiste en que no deje su posición de esposa y madre “eres casada por lo civil y tienes que estar en donde esté tu marido, y te tienes que aguantar” (17). El discurso entonces entre la soltería y el matrimonio es algo ambivalente. Parecería desprenderse que hay dos status diferentes y posibles: 1) las mujeres que se casan, tienen hijos y quedan protegidas por la familia que constituyeron (esta alternativa se enuncia

como la única deseable para no quedar sola y desamparada “llorando desesperada” (61); 2) las mujeres que se quedan a cuidar a sus padres viejos, *deciden* no casarse, heredan parte de los bienes familiares y viven de manera autónoma (43).

En la valoración de estas dos posibilidades hay una discrepancia entre el discurso positivo con respecto al matrimonio y la descripción concreta de situaciones específicas negativas para las casadas y positivas para las solteras. Esta discrepancia subsiste sin salvarse en ningún momento y como si no hubiera contradicción alguna entre la afirmación de que las que no se casan quedarían “llorando desesperadas”, aunque simultáneamente deciden no hacerlo para no “sobajarse a ningún hombre”, tienen tierras y animales y pasean a su antojo.

También sobre el amor hay una permanente ambivalencia y superposición. Al referirse a la relación con su marido, ella dice: “Sí, después que yo sufrí mucho llegué a tener... pues ya así, ya nos pudimos comprender” (65). “(El amor) quiere decir que ya no les tiene uno cariño ni nada de eso porque la fastidian a uno de golpes y claridades y pobreza... ¿te va a querer uno de esos?... Primero yo... aunque viejo, aunque recio, lo quería... por ser mi esposo, porque me alojé con él... Su carácter era muy agresivo, muy pegalón, muy grosero, muy traicionero; no me trató como esposa. ¿Usted va a quererlo a un hombre de esos? ¿Lo va a adorar?... Que no le dé dinero, que la trate mal y que le esté pegue y pegue, ¿usted cree que la va a querer?” Se confunden y entremezclan amor y desamor de uno y otro, en una ambivalencia que impide reconocer y diferenciar los afectos y los sujetos.

Dicha ambivalencia en la valoración de situaciones, deslizándose de lo positivo a lo negativo, del deber ser al ser, sin solución de continuidad y sin registrar aparentemente contradicción alguna, se observa en muchos otros aspectos. De joven “era yo una *tonta*, nunca salía, nunca tuve amigas, nunca tuve vecinas (hasta aquí lamentándose), que saliera yo de *callejera*, sabiendo vidas ajenas (aquí reivindicando el aislamiento que corresponde con el deber ser de una mujer de su casa y de su religión)” (17) Es como si aun frente a una experiencia directa que desmiente lo convencionalmente aceptado, Lupe retrocediera porque esto no se debiera o no se pudiera verbalizar ni reconocer explícitamente.

Algo semejante ocurre con la valoración de la violencia que ejercían los hombres sobre las mujeres. Dice: “Ahora ya no, ahora es muy distinto. *Peor* que sean estudiadas. No le van a decir dos o tres cosas, ya se peló, ya se fue. Hay quienes pasan a tirar con todo e hijos. Entonces, ¿para qué tiene estudios? *Para abrir los ojos, para no estar sobajadas ante un hombre, para que no las golpeen, no las maltraten.*” (21) Coexisten afirmaciones positivas como no estar sobajada, con otras negativas como tirar con todo e hijos—que en el marco del relato es claramente negativo— sin que se resuelvan ni tampoco se las considere como contradictorias, o tal vez avalando que las que no están “sobajadas”, “pasan a tirar con todo e hijos”.

Es como si hechos de la realidad, visibles, palpables, no pudieran reconocerse como

contradictorios con las aseveraciones repetidas desde la infancia. No hay espacio para poner en duda las verdades social y familiarmente admitidas. La palabra no debe y no puede cuestionar las relaciones socialmente establecidas, lo que habla de la fuerza del dominio y de una de las modalidades del subordinado para no convertirse en blanco del poder: la reiteración mecánica de un discurso “no peligroso”.

También remite a uno de los rasgos distintivos del sujeto autoritario: el prejuicio es determinante y la realidad, sea cual sea, se amolda a él para confirmarlo invariablemente. En este sentido, en tanto la ambivalencia se resuelve en la separación de afirmaciones inversas, sin búsqueda de consistencia alguna, sin cuestionamiento, la argumentación resulta escindida, fragmentaria, rota, para así poder sostener y reproducir los valores y prácticas vigentes.

3. La maternidad tiene una gran importancia para asegurar la posición de la mujer en la familia y, por lo tanto en la sociedad. En primer lugar, los hijos son una forma de mantener la relación con el marido, de validar su posición de esposa, ya que, dada su “naturaleza”, él tendrá otras mujeres pero preferirá a la que le dé hijos. A su vez, el marido es un medio para que la mujer tenga descendencia que la protegerá para “no morir sola, desamparada... vieja y sola” (61).

Doña Lupe tuvo siete hijos. Los dos primeros “bien guapos” (25) y blancos murieron sucesivamente, como a los cuatro años de edad. Al perderlos, cuenta que se quedó “así, solita, *sin nada*, ya nomás solita, un techito nomás, un cuartito sin ventana y sin puerta”, (14) como si los hijos fueran una posesión, de hecho, su única posesión.

Después nacieron los cinco que viven actualmente que, en ningún caso merecen elogios semejantes a los muertos: el varón “flaco y prietito, la cuarta (contando a los muertos) ya salió muy indita prietita” (25), con la connotación negativa que tiene en su relato la condición de indio y prieto. No evitó los hijos sino todo lo contrario; incluso la hija menor nació gracias a unos téis que ella tomaba para quedar embarazada.

Los hijos son una especie de *inversión*, como la cría de pollos o marranos, con la que los compara con mucha frecuencia “salen los polluelos del cascarón, empiezan a caminar y se van para la comida” (31), y hay que sostenerlos. Pero “en la vejez de uno eso se regresa” (94). “Primero se avienta el dinero y después se recoge.” (57) Como los animales, los hijos también se “compran” (84), aunque son una inversión más segura que el trabajo. Por eso ella le recomienda a su hija: “¿Para qué trabajas? *Cómprate* otro niño o niña. El dinero ¿para qué lo vas a querer? Vale más un pájaro en la mano... Ya con dos o tres hijitos *ellos van a ver por ti.*” (63).

De pequeños son vulnerables, “haga usted de cuenta como una crianza de pollos; ya lo machucaron, ya se murió” (88). A su vez, la madre es “haga de cuenta, un triste perro con sus perritos, o un marrano o una gallina con sus polluelos” (39) porque los hijos “le

atan los pies y las manos”(39), ya que no puede trabajar. La mujer queda entonces en una posición de total dependencia y desventaja frente al marido. En esta etapa debe dedicarse a los niños y ver que crezcan y tengan todo lo que necesitan: comida, ropa y escuela. Pero este esfuerzo, como la cría de pollos, regresa con *ganancia*.

En cuanto crecen, los hijos ayudan en el trabajo familiar; se convierten en los brazos de la madre. “Nos empezamos a ayudar, con brazos de los hijos. De esa forma les recompensan a uno... Son las manos para el trabajo.” (43) “El muchacho”, como llama a su hijo varón, “me salió muy trabajador” (28); empezó a trabajar desde los once años, “y empezamos a subir y a subir” (54). “(A los doce) dijo que ya no quería estudiar. Él solo... (pero enseguida agrega) Ya nos estaba haciendo mucha falta para cuidar las vaquitas, para bajar el abono, para ordeñar” (95), como ella misma había hecho falta para lavar los pañales de sus hermanos.

Doña Lupe reconoce la aportación del hijo varón como decisiva para el mejoramiento de la situación económica familiar, e incluso para que el esposo trabajara y aportara más a la casa a partir de entonces. “El hijo es el que se movía y ya vio el papá que empezó a trabajar, ya enderezó” (36) “Enderezó cuando el chamaco ya empezó a trabajar”. También valora la aportación de sus hijas, quienes realizaban las tareas del hogar mientras ella trabajaba afuera. “Gracias al chamaco y a mis hijas subimos.” (35)

De esta manera, los hijos, que son “*hijos para trabajar*” (49), regresan la inversión. Si estudian, como en el caso de sus hijas mujeres que hicieron secundarias técnicas, también se espera una retribución. Cuando la mayor comienza a trabajar, ella relata: “Acabando de estudiar comercio... y que la perdemos. Se la llevó el muchacho. Se la quitamos. La metimos a Pemex a trabajar... Mi hijo, el que vive, dijo: ‘Para eso se dedicó al estudio, para ganar dinero, y va a trabajar. No la metimos a la escuela para que ya tan pronto se largue con el galán. Vamos a recogerla.’” (32). El estudio es también una inversión.

Por último, hay otra recuperación de la inversión que se hace con los hijos. Ocurre en la vejez, porque cuando son niños se los mantiene y se los educa “para que mañana (en la vejez) uno de ellos se va a compadecer de usted, va a ver por su vida.” (49)... “Uno de ellos es el que se va a hacer cargo... se va a *doblegar* ante usted, porque no todos.” (93).

Según esto, los hijos son una *posesión* de la familia, que dispone de ellos como bienes. Así como sus abuelos aprovechaban el trabajo de hijos y nietos, así como su madre aprovechó el de ella, de la misma manera, doña Lupe dispone del trabajo de sus hijos. Son “brazos para el trabajo”, casi objetos, sobre los que se decide según las necesidades familiares. No se puede desligar esta concepción de la forma que tiene doña Lupe de referirse a ellos. Nunca los llama por su nombre sino por el lugar que ocupan en la serie “*el tres, el cinco*”. “Después de la seis (la sexta hija) fueron dos (abortos), antes de la última (hija)” (87). Aparecen prácticamente indiferenciados en el relato y cuesta ubicar a quién se refiere en cada caso. Sólo dos merecen referencias abundantes: el varón y la

mayor “la de Iztapalapa, la que me defendía” (50), que se parece a doña Lupe. También se identifica, aunque de manera mucho menos clara a la hija menor, en su condición de dueña de la casa en la que vive actualmente.

Los hijos tienen una utilidad familiar. Hay una apropiación de su tiempo y su trabajo y son el territorio y sobre el que se despliega el *poder específico de la madre*. Es frente a ellos que Lupe se considera fuerte, “gritona, mandona. Gritarle a las chamacas que le apuraran y si no les arrimaba... Si no las hubiera enderezado, ¿ahorita *qué tuviera?*” (89). Sin embargo no se ve así, mandona, en relación con su marido, siguiendo la lógica jerárquica de sumisión hacia el poderoso y autoridad hacia el subordinado.

También recae sobre los hijos *la función de mediar* entre los padres. “Cuando la vida del hombre es muy volada uno sufre, y *de por medio* los hijos” (31) La hija mayor, la de Iztapalapa, por indicación de su madre, iba a sacar al padre de la cantina cuando estaba bebiendo. “Ella lo iba a sacar de las cantinas... Yo la mandaba: ‘Ve a sacarlo’ (Yo no lo iba a buscar porque) Me pegaba ahí, delante de la gente...” (47) También ella se interponía, desde muy chiquita, cuando el padre le pegaba a la mamá. “... me dio con la hebilla del cinturón, un fierro. Se veía obscuro y con ganas de azotarme y caerme, y desde ese día me empezó a defender la chiquita. Se le pegaba. ‘A mi madre ya no le vas a pegar’... Ella es la que me empezó de defender; el hijo también” (47). Sin embargo, esta misma situación se repetirá en la vida adulta de la hija, quien también se casó con un hombre golpeador. Si bien había tenido de pequeña la capacidad para confrontar al padre, ya de grande, aceptó con su marido una situación semejante. Así como “de gritona, de mandona, de cuidadosa, de carácter (con los hijos) se parece hartito (a Lupe)”, son sus hijos y no ella quienes deben detener al padre para que no la golpee. Los hijos son un *escudo frente a la violencia del marido* y su crecimiento se asocia con el fin de la violencia física en la pareja.

En el caso de doña Lupe, sólo la hija mayor desempeñó este papel. El varón lo intentó pero el padre “lo amenazó de que no lo iba a heredar si me andaba defendiendo”, y se convirtió en su aliado. El hijo varón es, en este sentido y en otros, una decepción para doña Lupe. “Cuando crié a mi hijo yo decía: ‘Padre mío, déjame que viva mi hijito porque va a ser mi querido. Él me va a refugiar. Me voy a arrojar a los pies de él cuando yo ya no pueda.’ Y fue todo al revés (llora)... Porque no vivo en su casa, porque no me da lo necesario... Todo fue equivocado” (77).

En consecuencia, la maternidad ata a la mujer en primera instancia pero ella tiene que “aguantar lo que venga y estarse sosegada con los hijos. Uno debe sentarse en su lugar” (50). Al “sentarse” en *su* lugar, como madre dentro de la familia, construye su propio espacio de dominio sobre los hijos, que comprende la apropiación de su trabajo, la mediación y restricción del poder del marido y la subsistencia en la vejez. Es una inversión de largo plazo, relativamente rentable, aunque no totalmente segura. Dentro del patrón autoritario, los hijos permiten reproducir el modelo de sumisión al superior

y agresión al subordinado, porque abren para las mujeres este segundo nivel de ejercicio del dominio, haciéndolas a su vez, resistentes y reproductoras del modelo.

4. El trabajo se presenta en su vida desde muy pequeña, cuando comenzó a trabajar para los adultos de la familia. Su mamá la sacó de la escuela en segundo grado porque “ya le hacía falta a mi madre para el montón de pañales, para lavar la ropa” (28). También ayudaba a su abuelita en la venta de productos agrícolas. “De nueve, diez, once años, me llevaba mi abuela a vender... cargando nuestros rebocitos... camine y camine “ (5), pero estas tareas no representan retribución alguna para ella.

Una vez casada, y mientras que sus hijos estuvieron chicos, trabajó “lavando ropa ajena” (14) y realizando otras labores de servicio doméstico. Lo hacía por pequeños intercambios que no implicaban dinero. “Me regalaban tantito caldito de frijol y unas tortillitas. Comía yo y mis hijitas; ésa era la paga” (14).

Pero gracias al apoyo de su tía soltera que le prestó el dinero inicial, cuando ya tenía su tercer hijo, pudo comenzar dos negocios exitosos: la venta de leche y la cría de animales. La tía le decía: “Ponte a regatear leche y te vas al centro” (27). “Ahora te vas a comprar cinco marranitos; ahora vas a criar harto pollo y ya no andes echando tortilla ajena en las casas. Te vas a quitar de todo eso, ni andar lavando ropa ajena” (16). Desde entonces, trabajó muchísimo. “Estando embarazada o no embarazada, yo trabajaba” (27), pero comenzó a hacerlo en la actividad que le gustaba, el negocio, que deja dinero. “Es muy bonito el negocio. A mí sí me gustaba. Me gustaba ir a vender” (42). Éste fue el trabajo verdaderamente importante para doña Lupe. A pesar de la oposición inicial del marido y de sus golpes, pudo enfrentarlo con determinación: “Tengo que trabajar” (74), y se mantuvo en su decisión, en una de sus escasas y más exitosas resistencias frente a él. Así no tuvo que atenerse a lo que su marido le diera, siempre insuficiente para mantener los hijos; pudo moverse por sí misma y creó un ámbito propio, fuera del control del esposo. Sus negocios crecieron muchísimo porque ella cargaba “la buena suerte” (50)... y cuando “empezó a haber en México casas comerciales en donde vendían pollitos, así chiquitos, recién nacidos... me compré 20. Empezaron a poner un huevito... y con esos 20 me hice más de 200... se propagaron mucho” (15).

El trabajo de sus hijos, desde muy chiquitos, fue clave en el éxito del negocio, como ya se mencionó. Esta fue la época más alegre de su vida porque ella contaba con dinero y no pasaban privaciones. “Estaba yo muy feliz con las hijas porque me ayudaban a trabajar, a vender, a sostenernos.” (53) Así fue creciendo la economía familiar y cuando los hijos crecieron “teníamos 15, 19 trabajadores (para ayudar)... ya tenía ganado propio... Tenía borregos, vacas, puercos, guajolotes, gallinas” (55), “hasta dos criadas tenía yo” (68).

El dinero, que se obtiene gracias a los negocios, aparece como lo más importante para la felicidad. “Habiendo dinero está usted feliz y trabajando” (93). De hecho, doña

Lupe le atribuye todos los pleitos familiares a la falta de dinero. “(Se deben a) no saber comprenderse, no sobrellevar la vida, y todo por dinero” (48). De manera inversa, vincula el amor, el cariño, con la provisión de dinero (68).

En su relato, el trabajo puede ser sufrimiento, “se sufre de trabajo”, pero en tanto negocio, como medio para obtener dinero, y por lo tanto autonomía, es positivo y fuente de felicidad.

Las mujeres fuertes aquí son las que ganan y manejan dinero, las “jefas del dinero” (69), como la tía soltera, la hija que vive en el Iztapalapa y ella misma. “¿Por qué le voy a dar (el dinero a mi marido) si yo lo trabajaba, y yo busqué los entregos a regañadas y a pleitos?” (53) “Yo recibía lo que vendían y yo decidía guardarlo y por eso compramos terrenos” (70). También ella pagaba el forraje. “Se dirigían conmigo los dueños de las vacas. ¿Cuánto va a querer señora?” (102) Defendía y escondía su dinero del marido para que no se lo quitara, y éste es el único asunto en el que reconoce haberle mentado. En este ámbito es donde se registra una resistencia más exitosa en la historia de doña Lupe, y donde ella logró establecer un espacio propio a pesar de los “pleitos”, donde se reconstruye como verdadera protagonista de su propia historia.

Esto es lo que explica que finalmente, en la vejez, al no poder trabajar y regresar a una posición dependiente, ahora de los hijos, sea “lo que más me ha dolido” (77-78). Hay una pérdida del espacio que le dio autonomía. “Así como sube uno tiene que bajar... cuando ya está uno viejo, ya no puede usted trabajar... Es triste la vejez... Ellos (los hijos) nos mantienen” (40, 43). Sin embargo ella, aunque lo menciona sólo lateralmente, cobra la renta por terrenos de su propiedad, lo que sugiere que, aún hoy, su posición tampoco es absolutamente dependiente, pero toda independencia se disimula y se acalla. Para no desafiar a los poderosos, para tranquilizarlos, hay que mostrarse más débil de lo que se es.

5. En esta historia, la **violencia** se registra en todas las direcciones:

De hombre a hombre: del abuelo al padre, del cuñado al esposo; es decir, básicamente de padres a hijos.

De hombre a mujer: del padre a la madre y a doña Lupe; del esposo a doña Lupe y a los hijos; del yerno a la hija; es decir, básicamente de marido a mujer y de padres a hijas.

De mujer a mujer: de la abuela y de la madre a doña Lupe y de ella a sus hijas; es decir, básicamente de madres a hijas.

De mujer a hombre: de la madre al hermano y de doña Lupe a su hijo; es decir, básicamente de madres a hijos.

Un aspecto relevante en esta historia es la naturalización de la violencia, sobre todo la que se ejerce de padres a hijos. “Nos daban una cueriza bien dada con un varejón... nomás le arrancaban las hojas y órale... tierno el varejón, nomás se doblaba... Así mandaban, así nos trataban... A mis hermanos, uno, el seis (el

sexto), es el que sufrió. ¿Por qué? Porque así era su modo.” (20)

De la misma manera, su marido “a los hijos no les hacía nada, bueno, les pegaba” (76). O bien ella, “les arrimaba para que me obedecieran, para que los guiara yo... para que se acostumbraran a ser vivos” (79), indicando que el castigo es o bien irrelevante o en beneficio de los niños, para “avivarlos”.

También la violencia del hombre sobre la mujer se da por supuesta “ellos eran muy pegalones, así era su modo, tenía que ser la ley del hombre” (21). La ley del hombre es “que *ellos mandan* ¿A poco usted va a mandar?” (74) Cuando su padre le quebró dos costillas a la mamá, doña Lupe reflexiona: “Ay Dios, etapas de la vida, que se pasan y *se tienen que pasar*” (78). También parece natural que el esposo la obligara a tener relaciones sexuales “Pues sí, para tener las hijas” (73). Esta “ley del hombre” se asimila a su naturaleza “ranchera”, a que “no tenían estudio ni tuvieron roce” (78), es decir que también se naturaliza, como algo dado, inmodificable, aunque resulta relativamente más sancionada que la violencia de los padres sobre los hijos.

La violencia se ejerce dentro del orden jerárquico familiar, respondiendo al modelo sumisión-agresión. El esposo “se desquitaba” con ella cuando había peleado con el hermano mayor que lo “explotaba” y ella, a su vez “se desquitaba” con los hijos (79). “A las chamacas... les arrimaba como a mí me arrimaban” (89); “le pegaba a los hijos para enderezarlos, para que me obedecieran, sí... *Cuando no estaba el hombre les pegaba, porque (él) las defendía o me acusaba de mala*” (47).

La respuesta a la violencia, dada la desigualdad de condiciones dentro de esta historia, no es jamás la confrontación sino que oscila entre una forma de resistencia consistente en sustraerse de los golpes, esconderse, evitarlos saliendo del espacio desventajoso y, simultáneamente, una postura de sumisión y naturalización de una violencia que no tiene razones, que se ejerce como puro acto de dominio. “(Mi marido) me pegaba con las reatas de esas gruesas, con cinturón, con lo que encontraba, madera... (Cuando llegaba borracho) nos íbamos a *esconder* en el pesebre de las vacas... estábamos ahí en el frío para que no nos pegara... me pegaba y me corría; me sacaba de *su* casa, de las greñas y pegada al suelo, patadas donde cayeran. Yo me metía (me iba) con mi tía y abrazando a mi hijito. Me iba allá... Me estaba ahorcando y pegando *aunque no le decía nada; levantar la mano*, menos... Dejaban pasar tres, cuatro días y me iba a recoger la suegra. Me regresaba la cría (de animales) y mis hijitos. ¿Qué hacía yo?... Hay que ir como perro arrimado, no queda otra” (48). En esta historia, los hijos no confrontan a los padres ni las mujeres a los maridos sino que evaden su violencia.

Los golpes del marido son, en primer lugar, un “desquite” arbitrario, pero también se asocian con la falta de dinero: “Por eso pelea uno, por la lana” (90).

Sin embargo, también los celos, vinculados con la defensa de la propia condición de esposa, parecen ser un desencadenante, tal vez incluso de mayor relevancia. La tía le decía a

Lupe: “Usted no sea celosa. Que él fue, que vino, que estoy y que lo otro. Calladita, boca de seda. Usted, ¿por qué va a estar peleando?” (91) Congruentemente, la explicación de por qué cesan las peleas se debe a que “ya se hizo viejo, ya, ¿para qué? Era por demás” (67).

Otro elemento que parece avalar la importancia de los celos como desencadenantes de la violencia es que el único acto de confrontación, de desafío de Lupe a su marido, ocurrió como reacción a la infidelidad de él, lesiva para su dignidad y para su status de esposa, lo que parece ser aún más grave que el daño físico. Este hecho coincide ampliamente con lo recogido en otros relatos. “Las mujeres le mandaban carta y carta... Una vez... estaba acostado leyendo (las cartas) y se las saqué... Le aventé todas las cartas al fuego, y me pegó, quería que se las entregara...(yo) las empecé a leer y que se pasa a levantar y que las aviento (se ríe).” (66) Cada vez que refiere este episodio se ríe. Tener el valor de confrontar al poderoso genera una enorme alegría. En este caso, el suceso de confrontación no parece haber tenido consecuencias más graves que la violencia cotidiana ya instalada, pero la satisfacción por haber protagonizado esta oposición abierta señala la posibilidad, de hecho, de salirse de la “ley del hombre”, aunque sea circunstancialmente.

En términos generales, la mujer acepta la violencia del marido. Por temor no se confronta y por los hijos no lo abandona: “no podía pasar a dejarlo por las chamaquitas” (27). “Por los hijos se doblega uno a que la maltraten, al yugo.” (48) Los hijos mantienen a la mujer bajo este yugo pero, a la vez son los que “desvían” la violencia del padre, interponiéndose. Los sucesos en que los hijos salen a la defensa de las madres, más que de confrontación parecen de interposición de los hijos para detener o desviar la agresión del padre. Esto es claro tanto en el caso de doña Lupe como en el de su hija, al que ya se hizo referencia. Por su parte, la mediación de los hijos, de fuerzas muy inferiores al padre, no amenaza con potenciar el ejercicio de la violencia y alimentar su ciclo, como podría ocurrir con la intervención de otro adulto, que se evita. Doña Lupe no le contaba a su papá los castigos del marido porque “se daban una golpiza parejo; se mataban” (70). La mediación de los hijos funciona, en cambio, como un mecanismo para detener la agresión contra la madre, para desactivarla y, a largo plazo, cuando crecen, para cancelarla de manera definitiva.

Esta mediación de los hijos, cuya desigualdad de fuerzas con el padre es mucho más notable que en el caso de la esposa, por una parte no desata una espiral de violencia pero, por otra, resulta más aceptable socialmente. Se trata sí, de la confrontación de la autoridad paterna, pero no en defensa propia, que parecería inadmisibles o poco legítimos, sino en protección nada menos que de la madre, figura altamente legitimada en todo el relato.

6. En esta historia el silencio parece asociarse con la sumisión más que con la resistencia. Es un mandato de los que ejercen el poder. Ellos tienen la palabra y exigen el silencio de los hijos frente a los padres, las nueras frente a los suegros, las mujeres frente a los

maridos. El abuelito le pegaba a sus hijos porque “no hacían lo que él ordenaba... (pero) cuidadito que levantarán la voz, calladito. El abuelito tenía que estar hable y hable, y (ellos) agachaditos” (21). De la misma manera, doña Lupe en casa de su suegra, aunque le dijeran “cuanta grosería... calladita, nada en absoluto, no oyes no entiendes” (29). “Era yo muda” incluso cuando el marido “llegaba tarde, diez u once de la noche” (30). “Antes era una muy sobajada por el hombre, era *lo que dijera el hombre...* Yo no le decía *ni sí ni no*” (64).

Frente a la injusticia aun las mujeres (la madre, la tía, doña Lupe misma) reclaman reiteradamente mantener “pico de cera”. La exigencia del silencio se transmite entre ellas y resulta reforzada por los hombres. “Me escupían (las cuñadas) me decían leperadas, sin poderles contestar nada porque si les decía algo me pegaba mi hombre (56) ...Él me amenazó: ‘Cuidadito con que les levantes la voz... que el día que les contestara yo algo me metía una chinga bien dada’” (67). Hombres y mujeres reclaman el silencio frente a las figuras de autoridad, que son las que hablan, como el abuelo y, en consecuencia, también el acallamiento de las injusticias. La ruptura del código de silencio se penaliza severamente. La acusación de su cuñada de que ella “andaba diciendo cosas con los vecinos... (que) contaba chismes de la hermana y de la suegra” (70.71) era suficiente para que el esposo le pegara.

La imposición del silencio es un acto de dominio, un no poder decir, que se recupera desde los subordinados como acto de supervivencia y se expresa no sólo en la ausencia de la palabra, sino también como *una forma de no ver, de no saber*, para mantenerse al margen. “Nunca fui a decirle a mi hija: ‘Tu marido anda con Fulana o Mengana’... nunca vi nada” (80) En este sentido implica sobre todo sumisión, y en muchos casos complicidad, *alianza con el poderoso*.

Es también una forma de evitar la *violencia entre terceros*, que podrían restablecer cierto equilibrio. La tía le recomienda: “Cuidadito y le vas a decir algo a tu papá o a tu mamá, ves cómo son de carácter; se van a dar una peleada por ti. No quería que les dijera mi vida, cómo me trataba mi esposo” (16). El hecho de hablar, abriría curso a la violencia, lo que debe evitarse. Hasta aquí las formas del silencio se muestran como pura sumisión.

La confrontación, aun verbal, se considera peligrosa: “si le contestas se enfurece y te mata” (56). El silencio juega entonces como aceptación de la palabra del otro, y permite sustraerse de una violencia mayor, evitarla, rehuirlo. Sin embargo, aunque toda confrontación se evade como peligrosa, esto no logra disminuir la violencia cotidiana.

Pero, aun en esta historia, hay otros silenciamientos de signo diferente. La reserva también es una forma de proteger *lo que se tiene* y, en este sentido, es ocultamiento, intento de control, poder. La tía, cuando le presta dinero, le dice: “Cuidadito, y pico de cera que ande usted diciéndole a la vecina”. (16) El mismo silencio mantiene ella, en la propia entrevista, con respecto a las rentas que recibe y cobra personalmente por terrenos

que le pertenecen. En este caso, al ocultar información sobre los propios recursos se protege ese espacio, vital para doña Lupe, de los ajenos y aun de la familia (94). Encubrir los recursos es una forma de sustraerlos a los otros y evitar la posibilidad de que se los arrebaten.

Así como se retacea la información, se silencia el sentimiento. “No ande usted diciendo nada ni a los hijos ni a los vecinos... no anda usted divulgando su vida, ¿me entiende? Aquí, en el corazón todo se lleva... Llevas toda tu vida aquí en el corazón” (99). Abrirlo es ofrecer blanco, mientras que el silencio protege porque encubre y permite sustraerse.

Por último, el silencio es también una manera de “*pasar*” de las situaciones, de evitar el juego del otro y hacer el propio, dejándolo “fuera de lugar”. “Agarra tu camino. Déjelo que pasee, que suba, que baje... ¿No llegó en todo el día?, que no llegue. ¿Llegó a media noche?, está bien. Llegó. Vamos a comer si quieres, si no, no comas. Ya no peleas nunca. ¿Para qué va a estar uno peleando? Ni conviene” (91). En este caso, opera una exclusión de hecho del otro, en donde el silencio adopta la forma de elusión pero con una carga de resistencia mucho más fuerte.

Sin embargo, frente a este silencio exigido y enunciado insistentemente –como demanda del poderoso y como protección del espacio de los débiles–, hay una *memoria que habla*, en la reconstrucción del relato y que sustrae del silencio impuesto lo que fue acallado. Siempre es *doble este hablar que reclama, a su vez, el silencio*. Está muy claro en la reconstrucción de esta historia en que doña Lupe verbaliza y denuncia los abusos y el maltrato y, simultáneamente, reclama al entrevistador el silencio sobre su propio relato. “Me pegaba muy feo, como arrastrar a un perro... Me pegaba con la reata de las mulas con que cargaban los costales de carbón, con las reatas de los charros, delgaditas... a patadas. No le vaya a decir a nadie” (56). “Le he dicho esto porque le tengo confianza pero yo no quiero... que ande divulgando que esto, que lo otro. Calladita: ‘A mí no me contó nada. A mí me contaba cómo trabajaba, cómo subió, y ya, pero otra cosa, no’... Confío en que usted no ande platicando, no ande diciendo.” (104)

El silencio se exige por *miedo a la represalia*, por la asimetría de la relación, porque está social y familiarmente establecido pero simultáneamente se lo traiciona diciendo, haciendo saber. La familia sabe, los hijos saben, los vecinos saben y todo esto se “hace saber” de muchas maneras. Junto al discurso del “pico de cera” hay un hablar, un decir bajo cuerda que todos conocen. Es lo dicho, lo vivido, lo sabido y que, aunque se impone acallar, y se acalla, también se verbaliza y se da a conocer de diferentes maneras.

7. La **memoria** es, pues, una de las formas de la resistencia en esta historia. Permite recordar las injusticias padecidas, reeditarlas y reexplicarlas desde el presente pero, sobre todo, permite construir la historia dando cuenta del papel que se desempeña en ella, recuperando el lugar de sujeto activo, siempre negado a los débiles. Lupe lo hace al

poner el acento en su incidencia directa en la vida familiar (ganando dinero, criando a los hijos, haciendo posible la compra de terrenos), pero también al reconstruir, denunciando, las circunstancias en las que se le arrebató el derecho de serlo. La memoria le permite, simultáneamente, reivindicar su papel –como madre, como mujer de su casa, como esposa sufriente– y cuestionar el de los otros, los poderosos de su vida (el abuelo tirano, la mamá egoísta, el esposo golpeador e irresponsable). Doña Lupe dice: “quisiera uno no recordar” (31) pero, en realidad, lo hace poniendo el acento en estos aspectos y se complace en un recuerdo que le permite construirse como madre abnegada, silenciosa y sufrida, en identificación con el estereotipo de las novelas que tanto le gusta ver y que la hacen llorar porque “nomás me acuerdo la vida triste que pasé” (31).

Memoria y tiempo se combinan en la reconstrucción de la historia. El tiempo es, hasta cierto punto, un aliado. Con el transcurso del tiempo, los hijos crecen y se puede contar con su apoyo económico y con su defensa. Con respecto a los maridos, cuando los hombres son infieles “ya no les gusta la ropa, ya no les gusta la comida, nomás andan fastidiando, aburridos. Tardan un tiempesito así hasta que las van dejando tantito.” (72) La mujer no hace nada “¿por qué tenía yo que estar peleando por un hombre que anda de coscolín?” (72), simplemente deja pasar el tiempo. “Ya vendrá, al rato llega”, (99) es una fórmula que vale para esperar un día o años.

Asimismo, a medida que el hombre envejece pierde los atributos principales de su poder. “Ya después ya empezó a cambiar, ya se hizo viejo, cansado, trabajado.” (48) También él se doblega pero por efecto del tiempo. Las mujeres se doblegan por los hijos, los hijos por los padres y los hombres por el tiempo. “Los hombres andan así, muy distraídos, todo les choca... salen con otras... su misma naturaleza les exige. Ya cuando están viejos ya se doblegan... pero mientras ya la fregaron... ya le acabaron a uno la vida” (44, 45). Contra la libertad de movimiento espacial de los hombres, la mujer juega al paso lento del tiempo, aunque esta es una competencia en la que no necesariamente sale victoriosa.

Resistir en el tiempo, dar constancia de la propia vida y de las distintas formas de la injusticia padecida a través de una memoria autónoma son las modalidades de la resistencia que permiten contar, a la larga, con el espacio familiar como terreno propio.

La memoria, como recuperación de lo vivido particularmente frente a los hijos y los nietos, sólo es posible con el curso del tiempo y con un relato que se estructura a partir de la propia experiencia. Revindica así, a la larga, de muchas ofensas. Doña Lupe puede decirle a sus hijos, ahora sí, lo que antes tuvo que silenciar de su cuñada: “Para ustedes, como nunca han sufrido la golpiza de un hombre, dicen que es la tía Linda, pero fue el diablo para mí... era la víbora, la que le contaba (a tu padre) cuanto chisme quería contarle” (71).

Precisamente por su valor resistente, la memoria está en disputa entre el relato de

doña Lupe y el de su esposo. Uno y otro buscan credibilidad ante los hijos, quienes reparten sus alianzas, ya sea con la madre o con el padre. “Y ahora dicen mis hijas: ‘Qué le están creyendo si es una chismosa’... (Mi esposo) dice que no es cierto (lo que cuento), que soy chismosa...(pero mi hija mayor dice) ‘¿Por qué serán así? No estoy en esos momentos que están diciendo, si no, les decía todo: cómo sufriste mamá, cómo te pegaba, cómo sufriste, cómo te defendía yo... yo le reprochaba en su cara de mi padre todo lo que fue contigo” (57).

La disputa por la memoria –qué se recuerda, qué se olvida, cómo se recuerda– es una lucha por el poder y la legitimidad de cada uno dentro de la familia; una lucha que aún no está cerrada sino que se mantiene permanentemente en reconstitución y en pugna.

8. En esta historia, la **religión** reproduce simbólicamente las relaciones de poder que se dan en la vida cotidiana. En el caso de las mujeres, refuerza el papel socialmente esperado de madres y esposas dedicadas exclusivamente a estas funciones. “Yo no conocí que novio, que esto, que lo otro, ni bailes, ni nada de eso, porque la religión evangélica no admitía que anduviera de callejera en los bailes ni en las fiestas” (22).

Dios, más que aliado de la mujer –como sucede en otras historias– es el preservador del orden familiar autoritario. “Nomás levanto las manos al cielo pidiéndole a Dios que me bendiga a mis hijas, a mis nietos, a mis yernos, que me los cuide” (23), es decir a aquellos de los que depende. De la misma manera le recomienda a sus hijas que “cuando salgan sus esposos levanten las manos al cielo: ‘Dios mío, bendice a mi esposo’ ¿Quién como nuestro Padre Celestial?” (97).

Dios es proveedor de la prosperidad económica. “(Mi mamá) rezaba por mí y por mis hermanos, pues ya Dios los bendijo con chico establote, con harta ternera, con harta becerra, con harto puerco.” (97) “Al rato tiene usted de sobra con la bendición de Dios” (56).

La imagen de Dios es la de una figura de poder “Diosito lindo, tan poderoso” (23) y probablemente castigadora. Aunque no se remite directamente a castigos divinos, subyace la idea del castigo final sobre las malas acciones. “El que lo hizo es el que paga” (72). Así, su marido “se acabó pronto por el chupe” (26); el cuñado malvado que “se apoderó de todo... no es bueno porque de una inyección hasta se mató... Le clavaron la aguja. Dice que le ardía su pierna... le tuvieron que abrir para sacarle, todo negro”, (26) hasta que se murió. Una de las cuñadas que la hizo sufrir “tuvo tres hijas; ni una se le casó; ahí las tiene. A la más chica nomás un casado le pegó dos hijos. La mayor se quedó de vieja” (67). La nuera, que ya no quiso seguir viviendo con ellos, se quedó con las posesiones y los animales pero “el comercio da vueltas como un rehilete y no lo supieron manejar” (55) así que fueron perdiendo todo porque “la suerte fue para mí no para ella” (55). Por último, también un consuegro con muchas propiedades murió “de coraje” (33). Ser malo “se paga ante Dios y aquí mismo” (67).

Su religiosidad se remite, sobre todo, a Jesucristo como sufriente y este sufrimiento de Jesús explica y justifica el propio. “Si Nuestro Señor sufrió, ¿por qué no voy a sufrir yo?” (55) “Tenemos que sufrir. Ni modo” (76). “Si Nuestro Señor sufrió, nosotros *tenemos que sufrir en este mundo*” (77). De hecho, ella sufre desde pequeña: cuando la familia se mudó a San Miguel Ajusco ella ya se “iba a morir de tristeza” (2). Luego “sufrir toda pobreza, sufrir golpes, sufrir ropa, y de todo”. (24) Con el trabajo se sufre, “con los hijos se sufre... se sufre no teniendo estudios” (28) y también de recién casada empezó a “sufrir porque (el marido) recordaba las mujeres que dejó” (30). “Una esposa sufre la pena amarga de la vida” (31) porque “los hombres ya vieron una muchacha en la calle bien presentada, bien guapa, bien bonita, nomás están pelando los ojos hacia ella, y ahí es donde viene la amargura a uno. Empiezan a odiarla a uno, empieza a sufrir” (31). Doña Lupe se refiere insistentemente al sufrimiento “se sufre hasta para subir (progresar)” (41) y a “la vida triste que pasé” (31). Tristeza y sufrimiento van unidos. “Me da tristeza por todo lo que sufrí” (56). El sufrimiento de Jesús avala el sufrimiento en esta vida, de manera que lo religioso en este caso sirve para justificar y profundizar la sumisión.

En la historia de Lupe, la fe religiosa es importante como mantenedora de los valores convencionales: como la aceptación del sufrimiento, que ya se mencionó. También aparece aquí otra dimensión de lo religioso que se encontrará en varias historias: la figura de la Virgen como protectora de la maternidad. Doña Lupe relata un hecho extraordinario: la aparición de la Virgen, en circunstancias en que peligraba la vida de su hijo varón. “Me lo llevaron ya muerto... Y se me mostró la Virgen, ¿y cómo? ... con su capa verde y con sus estrellas, su vestido blanco. Me acuerdo. Por eso dicen los doctores: ‘¿A qué santo se encomendaron?... Si este chamaco venía más muerto que vivo.’” (60). Como en otras historias, el milagro salva la vida de los hijos, gracias a la intermediación de las madres como creyentes y, en este caso, como testigo de la aparición divina. La madre es la mediadora con lo divino, la Virgen o el mismo Dios, lo que constituye, en términos simbólicos, un poder nada desdeñable. Por eso “la bendición de una madre vale hartísimo... la bendición de Dios cae sobre uno por la madre” (97).

Relaciones de poder entre hombres y mujeres

En la historia de doña Lupe, todas las relaciones familiares son *relaciones jerárquicas*, organizadas en escalones generacionales. A su vez, en cada generación, los hombres tienen un posición de poder en relación con sus mujeres.

Esta relación jerárquica se ejerce según un *patrón autoritario*, en el que se practica la *sumisión* en relación con el superior y la *agresión* con respecto al inferior. Asimismo hay una *naturalización* de este orden, desde el cual se sitúan unos en relación con los otros.

Otro rasgo propio de las relaciones autoritarias, que se presenta en esta historia, es la

escisión entre las “verdades” admitidas socialmente y los hechos que se relatan. Es decir, la experiencia no puede cuestionar las apreciaciones socialmente válidas, sino que aun cuando las contradiga de hecho, se lo desconoce. Hay una gran dificultad para poner en duda las verdades socialmente admitidas. El apego a ellas se puede explicar por la peligrosidad que comporta todo desafío en condiciones sumamente asimétricas.

Los hombres ejercen poder y violencia sobre las mujeres y sobre los hijos, mientras que ellas lo hacen, de manera igualmente autoritaria sobre estos últimos. Todos son *objeto* y simultáneamente *reproductores* del orden autoritario. Sin embargo, el relato se realiza desde la posición de la víctima, es decir de doña Lupe, en su condición de niña y esposa golpeada.

Dentro de esta estructura familiar, el *padre*, entendiendo como padre al hombre de más edad dentro de la familia, fija *la ley*; esta es la ley del hombre, que representa la autoridad. Esta es una autoridad que *no se cuestiona ni se enfrenta*. Se ejerce con *violencia* y no admite restricción. Es, simultáneamente una *ley arbitraria* que alcanza a todos los menores y también a la esposa. Asimismo él es quien tiene la palabra.

Quien ejerce el poder es el que habla, aunque también es el que calla, el que no tiene por qué dar explicaciones, el que hace los arreglos prescindiendo de los subordinados. Éstos, por su parte, callan, tienen “pico de cera”. Los hombres y los mayores administran la palabra y el silencio. Establecen qué se dice y qué no se puede o no se debe decir, esto es, precisamente, lo que puede poner en tela de juicio las relaciones familiares vigentes. Así, la palabra que señala o disiente está penalizada.

La disputa por la memoria es justamente un lucha por la palabra que rescata lo anteriormente silenciado, y que reorganiza los recuerdos en un relato que puede ser de conformidad o de disidencia. Apropiarse de la versión oficial, disputarla, aparece como parte de un juego de poder en las relaciones familiares. Pero aun aquí se evita la confrontación; la versión del subordinado se desliza, circula pero no confronta, no se lanza abiertamente sino que se dice en voz baja, señala, recuerda para inmediatamente “exigir”, tal vez de manera hipócrita, silencio.

Dada la profunda asimetría de las relaciones, la *confrontación es peligrosa* y, por lo mismo, escasa. En cambio, es mucho más visible la *sumisión*, que llega incluso a la *alianza de los débiles con los fuertes*. Así, son frecuentes las alianzas de las mujeres con los hombres, en contra de las propias mujeres. Sin embargo, aun en un marco tan desventajoso, también se dan formas de la *resistencia* siempre oblicuas, que pasan por *evitar la posición de blanco*, por *escondarse*, por *retacear* –los recursos, la información, el sentimiento–, *sustrayéndose* de entrar en relación con el otro.

Las *mujeres* tienen, a su vez, su *espacio de poder*, que ejercen bajo estos mismos principios, en el ámbito que constituyen con los *hijos*. Como madres alcanzan un lugar reconocido socialmente, *su* lugar, y un *espacio propio dentro de la familia*. Los hijos son

su fuente de poder y el espacio sobre el que lo ejercen prioritariamente: les permiten legitimar el papel de esposas, son mediadores con el marido, se utilizan como escudo contra la violencia del cónyuge, proporcionan trabajo útil y remunerado y, por último, son la *protección durante la vejez*. En suma, los hijos son una *inversión*, sobre todo para la madre.

Es importante insistir en que, junto a todas estas funciones, los hijos son, sobre todo, *el espacio de poder de la madre*. Allí se desquita, igual como el hombre lo hace con ella, allí grita, allí pega, allí es un sujeto que ejerce el poder. Es importante mostrar que, en esta historia, todo ello es posible *en la ausencia del hombre*. Ciertamente, al tratarse de formas de poder autoritario, éstas *no admiten ser compartidas*, de manera que el padre no reconoce autoridad alguna a la madre ni siquiera en relación con los hijos, cuando él está presente.

Junto a los hijos, otro elemento clave para restringir el poder masculino parece ser el trabajo remunerado de la mujer, como forma de acceso a cierta *independencia económica*. La disposición de recursos propios se señala como liberadora y parece ser también una *fuerza de poder*. Las mujeres que son “jefas del dinero” se hacen fuertes y poderosas. No se puede soslayar que es en este espacio donde la mujer se confronta, miente, oculta información y recursos, con toda la carga de autonomía que esto implica. El trabajo le da a la mujer un lugar independiente, propio y decisivo dentro de la familia y, al mismo tiempo, le permite constituirse como sujeto social, que realiza, toma decisiones y a quien los demás se remiten, precisamente porque maneja dinero.

Por su parte, *la relación entre las mujeres no es de solidaridad* y aun cuando existan actos de apoyo, éstos nunca ponen en entredicho al poder masculino: Pueden ayudar a sobrellevarlo, pero nunca lo desafían. Asimismo, en la mayor parte de las circunstancias las *mujeres son enemigas de las mujeres*, no sólo en las relaciones con la familia política como las suegras y nueras sino incluso de madres a hijas. También es importante marcar que, según el relato, son ellas quienes, generación tras generación, *transmiten la conveniencia de la sumisión*.

La relación entre los hombres tampoco parece particularmente solidaria y este hecho no es secundario. Uno de los rasgos predominantes de los modelos autoritarios es que tienden a romper los lazos de solidaridad manteniendo predominantemente el vínculo jerárquico e impidiendo relaciones las horizontales.

Por último, el **ámbito de potencia** de la mujer es, obviamente el de los hijos, aunque sólo se ejerce plenamente en ausencia del marido. Es importante también el acceso a recursos económicos independientes del hombre, que le permiten prescindir relativamente de él.

El **ámbito de impotencia** está dado por la “naturalización” e internalización del poder arbitrario y autoritario del hombre que genera, al mismo tiempo que una

descripción perfectamente detallada y lúcida de la posición de la mujer como sometida, animalizada, cosificada, la imposibilidad de salirse de ese orden familiar. Bajo este modelo de familia, la propia constitución del sujeto femenino, su imaginario y su deseo como construcciones sociales, conllevan un núcleo de impotencia básica.

El **ámbito de ambivalencia** recorre todas las esferas en las que se juega el poder: el trabajo es simultáneamente sumisión a las deficiencias del hombre como proveedor y fuente de independencia y poder; la maternidad es atadura con respecto al hombre y más tarde el espacio de más poder de la mujer; el silencio es signo de sumisión pero también de ocultamiento, preservación y resistencia.

Historia de vida de Paco

Pobres mujeres. No me las puedo quitar.

Nacimiento: 1909

Edad al momento de las entrevistas: 89 años

Nivel escolar: primaria incompleta

Trabajo: producción de rosas, venta de leche, hortalizas y carbón en la ciudad de México.

Clase social: Trabajador y propietario de terrenos en San Miguel Ajusco, zona semirural que queda dentro de la ciudad de México.

Datos biográficos

Don Paco fue el tercer hijo de una familia de seis hermanos, tres hombres y tres mujeres. Sus padres eran campesinos que vivían en la zona de San Miguel. Sus primeros recuerdos se refieren a los enfrentamientos que tuvieron en esa zona los zapatistas y los carrancistas, durante la Revolución. A raíz de esos sucesos, la familia se vio en medio del fuego y escapó hacia la zona del Ajusco. Don Paco recuerda los peligros y el hambre que pasó su familia en aquellos años de su primera infancia.

Cuando terminó el periodo de mayor violencia, se radicaron en Tlalpan, donde vivieron unos tres años. Allí, Paco empezó a ir a la escuela. Recuerda el hambre primero, por falta de cosechas, y una epidemia de gripe después, que mató a muchísima gente. “Se fue pasando el hambre, hígole, y viene la enfermedad” (5). Pero “un 19 de enero, no me acuerdo del año, fue en 16 o en 17, (vino) un huracán. Aquí en la escuela volteó un tambor de este tamaño. Un tiradero de palos que, ¡bueno! Nomás se oía que bramaba, nomás. Nosotros metidos en los cuartos de la escuela. Bramaba el aire. Estaba temeroso. Ahí nomás nos arrinconamos. Se fue calmando como a las cuatro, cinco de la mañana. Ya no hay aire. Estaba espantosa la calle. Ese árbol grandote cayó encima de la casa. Ya después que se pasó el huracán, ése fue el remedio. Pasó el huracán y ni hambre, ni enfermedad, ni nada. Las tierras empezaron a dar cereales pero en abundancia, mucho maíz, frijol, haba. Ya se pasó la epidemia de todo a todo. A recuperar su vida. Gracias a Dios que vino el huracán que pasó a limpiar todo” (5).

Cuando iba en tercer año de la escuela, la familia se radicó en San Miguel y Paco comenzó a ir a la escuela de allí, adonde siguió asistiendo hasta los 14 años. Cuando eran las fiestas escolares, él presentaba diálogos, recitaciones, bailables porque le gustaba participar en esas cosas y tenía facilidad para hacerlo. El maestro lo distinguía de los demás, lo dejaba a cargo del grupo y cuando él tenía alrededor de nueve años quiso llevarlo a estudiar pero su papá no lo dejó. Un suceso parecido había ocurrido mucho antes, siendo muy pequeño, cuando un médico que atendía a su padre lo pidió para

criarlo como hijo propio, con la promesa de dejarle toda su herencia, pero el padre se había negado al igual que con el maestro.

Desde los 12 años comenzó a trabajar en tareas del campo. A esa edad su papá le compró una vaquita y “desde 12 años ya soy vaquero” (7). Pero el trabajo duro en el campo comenzó cuando murió su padre, teniendo él 14 años, que es precisamente la edad en que dejó de ir a la escuela.

Quedó entonces bajo la tutela del hermano, que se aprovechó de su trabajo adueñándose de tierras y agarrándose la mayor parte de la ganancia. Esta circunstancia originó numerosos pleitos, también con la mamá. Años después, a raíz de una enfermedad, el hermano se suicidó “por suerte divina” (7).

Cuando tenía 16 años lo mandaron a llamar de la escuela para que los ayudara en las fiestas del 16 de septiembre. Ahí conoció a una maestra, muy joven, de su misma edad, quien desde que lo vio se prendó de él de manera evidente, creándole mucho desconcierto.

Paco se puso de novio con una muchacha del pueblo, con la que estuvieron comprometidos durante varios años. Sin embargo, cuando ya hacía cinco años que noviaban, se enteró por los amigos que la muchacha había hecho compromiso con otro. Peleó con éste y a raíz de una carta difamatoria y amenazante contra la muchacha, que le atribuyeron a Paco, terminaron todos declarando frente a un juez. El juez reconoció la prioridad de Paco ya que tenía pruebas escritas de que la muchacha había asumido un compromiso con él durante cinco años, mientras que el otro muchacho sólo llevaba tres meses de noviazgo. Así las cosas, el juez dispuso casar de inmediato a Paco con la muchacha pero ahora fue él quien rehusó la boda.

La maestra se enteró de estos acontecimientos y prácticamente le dijo a Paco que, ya que no tenía más compromiso con la muchacha, podía iniciar algo con ella, declarándole su amor, del que Paco ya estaba enterado. De hecho, la misma directora de la escuela alentaba a Paco para que iniciara algo con la maestra. Sin embargo, él esperó alrededor de un año porque la diferencia social con la maestra lo intimidaba. Cuando por fin él se le declaró, ella le manifestó su impaciencia y que desde mucho tiempo atrás lo estaba esperando. Comenzaron una relación en la cual Paco iba a visitarla a México, donde ella se había ido a trabajar y donde vivía. Allí Paco conoció al padre y al hermano de la maestra.

Sin embargo, no puede explicar por qué, “se me vino a la mente solicitar a mi esposa” (12), y aquí es donde aparece doña Lupe en la historia. La familia de ella era evangelista y cuando él pidió la mano de Lupe, el abuelito, que fungía como jefe de familia, le puso como condición que se hiciera evangelista y que asistiera a los oficios. Al principio él aceptó, pero al pensarlo decidió que no podía traicionar la religión de sus padres y rechazó la imposición, rompiendo el compromiso. Pero la mamá, la tía y el papá de doña Lupe, a escondidas del abuelito, le decían que se le llevara, así nomás, sin casarse. Paco

se negó a hacerlo pero ante la insistencia, se la llevó a Cuernavaca. Un tiempo después regresó con ella, se casaron por lo civil y pospusieron la decisión de la boda religiosa, que se hizo más adelante. En ese momento él tenía 24 años.

Mientras tanto seguía yendo a visitar a la maestra como si nada hubiera ocurrido, hasta que por fin ella se enteró de su boda. Paco le dio una explicación falsa, diciéndole que le habían hecho una trampa para obligarlo a casarse con Lupe. La maestra y su familia le propusieron que hiciera un divorcio. Ellos le contratarían los abogados y le ofrecían incluso el cuidado de su primer hijo, que para entonces ya había nacido, pero él no aceptó porque no había razón para que él le hiciera eso a Lupe.

Tuvo dos hijos con Lupe, un varón y una niña, que murieron de sarampión sucesivamente, cuando tenían tres años. El varón era muy lindo y la niña muy cariñosa con Paco. En esa época, vivían todos en casa de la familia de Paco, con su mamá y su hermano, que abusaba de su trabajo y lo explotaba. Luego de seis años en esta situación Paco comenzó a trabajar por su cuenta. Trabajó en el campo, sembrando rosa, repartiendo leche en México, produciendo y vendiendo alimentos. Así fue acumulando, comprando terrenos y casas, siempre de manera independiente y con peones a su cargo, por lo menos siete, de lo que se siente muy orgulloso.

Luego fueron naciendo los demás hijos, aunque después de la muerte de la niña “ya no quería ser padre” (19), pero tuvieron un hijo varón y tres mujeres. En esa época, aunque ya estaba casado con Lupe y la maestra lo sabía, ella lo iba a visitar. Incluso fueron a pasar un fin de semana juntos en las grutas de Cacahuamilpa. Viendo que él no tomaba una decisión, ella vivió después con un hombre que al poco tiempo la abandonó y luego con otro, pero Paco seguía visitándola como amigo. La historia de la maestra da vueltas reiteradamente en el relato de su vida. No se explica por qué no se decidió a casarse con ella, decisión que hubiera podido alterar todo el curso posterior de su vida no sólo matrimonial sino laboral. De haberlo hecho, imagina que seguramente él hubiera estudiado y se hubiera dedicado a otros trabajos.

La maestra no es la única mujer que lo elige y está dispuesta a todo por él sino que hay otros dos relatos más cortos de situaciones semejantes aunque muchísimo menos importantes en términos comparativos. De hecho, él se considera un hombre de éxito con las mujeres.

Por el contrario, con su esposa las cosas nunca fueron muy bien. Él se queja del mal genio de ella y de que nunca lo quiso como la otra pero, no obstante, nunca se separaron. Las hijas mujeres estudiaron pero no terminaron sus carreras; todas se casaron antes, salvo la menor. El hijo varón, en cambio, no estudió. Se casó con una mujer de muy mal carácter, que no lo cuida, no le obedece y pelea con él. A causa de ella, que quiso apartarse, dejaron de vivir todos juntos. Don Paco siente mucha preocupación por su hijo, que ocupará su lugar, a quien siempre le reconoce que ha sido muy bueno pero

sobre todo muy trabajador. Aun ahora lo ayuda económicamente y lo cuida. También se refiere a su nieto varón con cierto orgullo.

A lo largo de su vida logró comprar distintas tierras y casas y en este momento disfruta de una posición económica tranquila. De sus bienes, el hijo varón heredará una hectárea y entre las tres hijas se repartirá la otra.

Análisis

1. Don Paco se construye a sí mismo como sujeto protagonista de sucesos extraordinarios: la Revolución, los enfrentamientos entre Carranza y Villa, el hambre, la gripe y el huracán. De hecho, comienza su relato en medio de una balacera entre carrancistas y zapatistas de la que lo salva su hermano. Desde el inicio de su vida es un hombre **especial**, disputado, **elegido** en distintas circunstancias. En su primera infancia: “Dicen que de niño un doctor me quería llevar. Creo que tenía un año... Pero le insistía (a mi papá); dicen que le insistía. Cada que venía insistía: ‘Oye Emiliano (su papá), ¿qué pasó con eso? De veras lo quiero... Yo te llevo y tú vas conmigo ante el juzgado y todo lo que tengo de una vez lo voy a pasar a dejar a nombre del niño. Yo lo quiero y de una vez hago los papeles a nombre de él *pero yo lo que quiero es el niño*” (7). Pero su padre no aceptó por el cariño que le tenía como hijo.

Más adelante, ya en la escuela, “un maestro me quería llevar y le insistía mucho a mi papá que me fuera. El maestro me decía: ‘No quiero que te quedes aquí. Diles que me ayuden con tu ropita y todo lo demás yo me encargo’... *Le gustaba al maestro...* Me dejaba el grupo a mi cargo. Me decía: ‘Te vas a quedar con los alumnos porque voy a ir a la Secretaría. Ahí está tu tarea y la tarea pa’ todos. –Ponía su tarea a todos.– El les va a decir lo que van a hacer. Tú nomás hazlo bien. Lo que saques tú, con ese resultado vas a calificar a los muchachos” (6).

También lo elegían en la escuela para distintas representaciones. “Viera usted que rápido se me pegaban las cosas... *Rápido me los echaba al plato*” (8). Incluso cuando ya no iba a la escuela “iban a verme. ‘¿Qué, ahora no vas a entrarle?’ Y órale. Tuve el gusto de representar varios diálogos, bailables, recitaciones, comedias, ya varón” (8).

De más grande fue el *elegido de muchas mujeres*. Su primera novia “Me quiso tanto la muchacha que (otros) le iban a echar su serenata, le iban a cantar... (ella) se subía a la bóveda y les echaba un bote de agua. ‘¿Que no entienden que no quiero nada?’ (decía). Hubo uno que se le fue a arrodillar. ‘Que dejen de fastidiar’ (decía)” (9) porque él era el elegido.

Más adelante, cuando conoció a la maestra ella se le quedó “mirando, mirando y platicando. Me descontroló, me descontroló por completo” (8). Ella le decía después a la hermana de Paco: “Este muchacho, desde que lo vi dije: ‘Éste es mi compañero para

vivir y si usted no me lo deja, me lo secuestro, pero *este muchacho va a ser para mí*” (12). “Ésta es *la estrella que Dios me mandó* y éste va a ser con quien voy a tener mi vida” (20).

También otras mujeres lo eligen. “A mí me pasan cosas de veras delicadas en lo personal. En Xochimilco, una Melitona me llevó en las canoas por ahí; me voltea por ahí... Otra se llamaba Georgina y se quería venir conmigo. Y otra, estábamos tocando en el Xoco... Terminó la pieza y se quedó a ver la muchacha... Quiero platicar con usted, véngase (me dijo). Y va a unos puestos de fruta: ‘Tía, tía, te traigo a este joven. Próximamente me caso con él. –Está loca.– Ni sé cómo se llama pero no me queda más que casarme con él. No, ya no quiero platicar más, yo para eso te hablé. Contigo me caso... Aquí estoy y aquí me tienes y el puesto es tuyo, contigo me caso.’... Se llamaba Candelaria la muchacha” (34). En general, “no es de presumir pero *las mujeres se peleaban por mí*” (32). “Yo tenía suerte. ‘Éste es mío’ y se agarraban a trancazos” (34). “No me las puedo quitar” (34).

Esta condición de especial, de elegido se transfiere a su primer hijo. “Hicieron un concurso de niños. Hubo mucho niño; todo el pueblo. Y nomás llegó el nuestro y ‘Ahí está, sí, ¿para qué le andan buscando?’” (14).

También como **hombre de trabajo es especial**. *Es independiente* ya que nadie lo manda sino, a la inversa, él adquiere mando sobre otros. “Soy muy enemigo de que yo fuera a trabajar y de que me mandaran. Yo empecé a mandar gentes desde los 18 años” (15). “Tenía peones y *a mí los peones me seguían*. Los trataba yo bien. Les hablaba y ahí estaban... Nomás les gritaba yo y ahí estaban” (29). “El orgullo que me queda es que *no soy mandado por nadie*” (25). En el trabajo familiar es también el protagonista. La señora “lo ayudaba”, desde una posición secundaria. En realidad, la familia se reconstruye como una unidad laboral, pero los únicos trabajos que se destacan como importantes, no como ayuda, son el propio y el de su hijo varón. Los demás se asimilan a éstos. (La señora) “me ayudaba a trabajar... Pero es el mismo trabajo el que yo hago. *No es separada la cosa*” (30-31).

Se reconstruye a sí mismo como un **hombre responsable, correcto**, que cumple con el deber, tanto en el cuidado de sus bienes, que le permite acumular tierras en lugar de venderlas (como hicieron sus cuñados), como en sus actitudes en general. “A mí me gusta la *rectitud* de la vida” (17). Por ejemplo, cuando se da el conflicto con el abuelito de Lupe, él dice: “Quiero una cosa *correcta* y vivir en paz.” (12) Se jacta de no hacer cosas que lo puedan señalar. “No quiero que se me señale de esa forma” (13). “A mí me gusta ser *correcto*. No tengo quien me señale desde escuinle” (32). La corrección va de la mano del deber, que siempre respeta, de una ley que hay que seguir en la vida. De hecho, al referirse a su vida de casado dice “vamos marcando el paso del *deber*” (24). “Yo me porté como *toda una gente*” (25).

Por lo mismo, es un hombre de razón, que hace valer su razón ante la ley. Es un

hombre de ley. En sus encuentros con la justicia, de los que relata dos, la ley reconoce su razón. Cuando comparecen ante el juez por la denuncia de difamación de su primera novia, el juez le dice a la muchacha: “Por palabra y por escrito usted debe ir a la cárcel, por hacer esas tonterías. Está su documento y de la viva voz de usted. Está comprometida y vuelve a comprometerse. (También) llaman al muchacho y le dicen:

‘-¿Cuánto tiempo llevas de novio?

-Dos meses.

-¿Cómo dos meses? ¿Qué estás pensando tú? Este señor tiene cinco años. ¿Cómo te metes en estas cosas? El delito de difamación, pura mentira de ustedes. La muchacha está comprometida a casarse con Paco; aquí están sus firmas. Para que se arregle esto yo lo llevo a Paco a casarse ahoritita. ¿Qué andan metiéndose en las patas de los caballos? (Me dice): ‘Tú eres el indicado y la muchacha también. De una vez cástate y ya.’

Yo ya no quise... Ya no lo dejé levantar el acta en contra de ellos. Yo ya no quise porque el abuelito de la muchacha y mi papá se quisieron como hermanos, y yo no quise hacer una cosa de esas” (10-11), no quiso ser incorrecto, aunque la ley le diera la razón, todo lo cual confirma que no fue rechazado o no pudo casarse con la muchacha. Paco afirma: “No me quise casar... La muchacha estaba dispuesta pero yo ya no quise.” (12, 16).

Igualmente cuando debe comparecer ante el subdelegado porque su mujer lo denuncia por golpearla, él aduce sus *razones*, que ella *lo provocó*, que fue un *golpe sencillo y no uno fuerte*, y *“ya lo dejé callado”* (18). También aquí el tiene una *razón*, que hace valer ante la justicia, actúa con *corrección*.

En suma, se construye a sí mismo con todos los atributos de **un hombre con poder**: es especial, independiente, tiene mando, tiene razón, actúa correctamente, es decir, de acuerdo con la norma, y su razón resulta concordante con la ley.

2. Las **mujeres** de la historia son sujetos *insignificantes* (como las hermanas), *débiles* (como la madre), *poco relevantes* (como las hijas) o *negativos* (como la esposa). Las mujeres que desempeñan un papel en la historia, siempre merecen apreciaciones en el sentido de su debilidad o de su maldad.

La **madre** recibe muy pocas alusiones, por lo general vinculadas con su *debilidad*. El único relato que la incluye, salvo alguna referencia al paso, es cuando el hermano mayor exige un terreno que no le pertenecía amenazando con suicidarse. La madre lo trata de proteger pero resulta herida. “Mi pobre madre traía una ropita que le llaman el huipil, su manita así, escurriendo sangre” (7). (Un primo me dijo): “‘Vente a tu casa. Tu hermano ya le pegó a tu mamá.’ Me pasé a salir y voy a la carrera. ‘¿Qué le pasa ma? Hombre, cómo eres bruto. ¿Dónde está tu pensamiento? Hacer una cosa de esta naturaleza con la madre.’ Agarró un cuchillo Esa es una amenaza personal para *debilitar a la madre*.” (29). “Mi

mamá, *la pobrecita*, no tuvo el valor de frenar las cosas” (28), es decir, los abusos del hermano no solamente sobre ella sino sobre el propio Paco, a quien el hermano “explotaba”. La mamá siempre se acompaña del adjetivo pobrecita “pobrecita de mi mamá, ahí solita” (29).

Sólo una de las tres **hermanas** recibe una alusión y es también en relación con su debilidad, ya que “está imposibilitada” (1). La referencia a ella, aunque brevísima ya que se reduce a siete líneas, se acompaña automáticamente de la ubicación del marido: “Su esposo trabajaba en el Politécnico” (1). Las otras dos hermanas ni siquiera se mencionan en todo el relato; son *ignoradas*.

La **primera novia** lo quería muchísimo “me quiso tanto” (9), pero lo dejó de manera inexplicable, cometiendo “delito”. No fue capaz de defender su razón ante el juez que determinó que debía casarse con Paco. En el relato, él imita las intervenciones de ella frente al juez, con una voz muy bajita, *sumisa y temerosa*, sin poder dar ni un solo argumento. Le aplica muchas veces el calificativo de “*tonta*” y que ella “*tuvo la culpa*” de lo que pasó (32). Finalmente es Paco quien decide no casarse con ella. “Ya no quise casarme con ella, porque el abogado decía que ahorita se casan, y ya no quise... Ya me iba a casar con el abogado, y la muchacha estaba dispuesta, pero yo ya no quise” (16).

La **esposa** nunca se presenta como una mujer valiosa en algún sentido sino que más bien él no se explica por qué la buscó ni por qué la eligió. “¿De dónde me vino la cosa de hablarle a esta muchacha?” (16). Cuando el abuelito se opuso, Paco le dijo a los papás de Lupe: “el abuelito dice que si no vengo a la iglesia no hay muchacha y pues no... En esta forma nomás no. Hay hombres de sobra. Yo a ver que otra *cosa* me encuentre” (12). Fue por la insistencia de su madre y su familia que finalmente se la llevó, no por decisión de él o por su deseo de vivir con ella. “Ellos prepararon, la mamá y el papá... Me dice doña Lupe, su mamá, y don Agustín: ‘Ahí está la muchacha, llévesela.’ No quiero que se me señale de esa forma. Llevarse a una mujer así no es valentía, es un error. Al rato, otra vuelta, hasta que me cansaron la paciencia. Cien veces: ‘Llévesela’, y yo teniendo el otro pendiente ahí (la maestra). Será la suerte o la *tontería*. Ya ni hablar. *Salió* la muchacha” (13). Él no la elige, ella *sale*, por azar o por tontería pero, en todo caso, nunca por algo positivo.

También ante el juez, cuando ella acude a denunciar que él la golpeó, Lupe tiene, como la primera novia, una voz sumisa, casi inaudible y no sabe ni puede explicar sus razones.

Con la esposa nunca hubo “una cosa de veras de corazón y de cariño, como debe ser” (20) porque “con la señora se cimentó algo malo” (18). “Es de un *carácter muy fuerte*” (19), “duro” (18). “Hubo *choque* conmigo y con mi hermano, con mi mamá. Es un poco *extremosa de carácter*” (19). “Ya su genio, ya ni Dios Padre lo quita” (20). Por añadidura, es algo tacaña: “Le gusta ganar los centavos y no fácil los suelta” (30).

En suma, no es deseable, se la ofrecieron hasta el cansancio, no sabe por qué se casó con ella, no hubo cariño y, para colmo, tiene mal genio y es tacaña, todo lo cual hace evidente una valoración básicamente negativa.

La maestra lo quiso demasiado, “me dio un cariño desmedido” (18). Desde el principio es una relación que se establece a partir del amor de ella, de su insistencia y de su ofrecimiento. Ella le dice: “Desde el primer día que pasaste a la escuela yo sentí un rayo” (33). “Y tanto insistió (en bailar con él). Yo quiero poner el jarabe tapatío. Yo le decía que no podía pero ella *insistía*” (8). Más adelante, cuando él termina la relación con su primera novia es ella quien le dice: “Si ya se acabó ahí, aquí estoy yo” (12). “No te apures ni te apenes; aquí estoy yo” (33). Y cuando por fin él se le declaró: “¿Por qué te estabas deteniendo, si yo te esperaba de tiempo atrás?” (12). Pero él buscaba “una confianza en la vida” porque siendo ella maestra “no alcanzamos a nivelarnos. Más o menos debo de buscar alguno de mi medio de vida para ir marcando el paso en la vida” (12). A Paco le preocupaba el “desnivel”, las “circunstancias económicas” (33) pero ella insistía “soy igual que ustedes” (13). “Paco, si somos iguales. No, maestra, no. No llegue a ese extremo” (33). Ella lo buscaba, le guisaba, le daba de comer en la boca, le escribía cartas cada tercer día. “*No me dejaba*” (13). Cuando Paco se casó la siguió visitando en México, sin decirle la verdad, hasta que “tronó el cuete” y él le dijo que le habían puesto una trampa para obligarlo a casarse. Aun entonces ella le dijo. “Ahí están tres abogados. Aquí hay dinero. Busca para que te divorcies y hasta ahí las cosas. Yo sé que tienes un niño. Lo que te pidan; te haces cargo. Tú los atiendes... Yo respondo por ese niño. Pero lo que quiero es que te mueres en mis manos o me muero en tus manos” (13). Paco dice que no había razón para divorciarse y por eso no lo hizo. “Si he sido otro descabezado sí me divorcio” (19). “Ya no hallaba yo como quitarme” (14). “Ya no puedo quitarme. Ya no puedo vivir tranquilo. La muchacha *no se despega* y ya con una mujer casada, ¿qué hago, adónde me voy?” (19). En el pueblo se sabía, se decía “A Paco lo busca la mujer. *La mujer está que vuela*” (33) y la esposa se enteró “sabía qué andaban diciendo. Se popularizó” (33) “Me seguía, me seguía, y yo la venía a ver. Tuvo una *confianza desmedida*” (16). “Mi madre me quiso como madre. Todavía me quiso más esta mujer. Esta mujer estaba muy seriecita, muy decidida a casarse conmigo. Lo que más me mataba es que esta muchacha me dio un cariño desmedido; no debía haber hecho eso” (18). “Yo buscaba no soltarla de sopetón” (20), y cometí “ese error de dejarla. Lo pagaré en la vida. Dejé la cosa buena para agarrar, no una mala vida, pero no podía nivelar el cariño de una y de otra” (20). “Su deseo era vivir conmigo. No le entré. Suerte o error mío” (24). Pero para ella fue mucho peor ya que “se juntó con un hombre, prietote, ya de edad, más grande que yo” (20) que la abandonó... “después se juntó con otro hombre” (20). Por eso la maestra le decía “Paco, yo ¿qué necesidad tenía de vivir así estando contigo?” (20) y por eso él dice insistentemente, “pobre mujer” (14, 17, 20, 24) al referirse a ella. Ella se le ofrece a lo

largo de todo el relato por sí misma y a través de otra mujer, la directora de la escuela, que lo incita: “El día que le dices, luego, luego... Le dijo la maestra que me empujara” (24).

Es el personaje femenino del que más se habla pero siempre en relación con él. Ella es una mujer valiosa por ser maestra, socialmente superior que, al amarlo así, lo engrandece a él. Paco “no le entró”, probablemente por la diferente condición social, pero el amor “desmedido” de ella la convierte en una “pobre mujer”.

Las **otras mujeres** son ofrecidas, lo que se asocia simultáneamente con menosprecio y cierta peligrosidad. La *peligrosidad, sexualmente hablando*, se registra en varios niveles. Por ejemplo, un cuñado enfermo de los pulmones, empeoró gravemente porque “se metió con su mujer” (26). A su vez, las mujeres que se le ofrecen son un peligro porque “Mañana ésta queda encinta... Va a salir con que ya está en estado. No, no, no. Mejor a trabajar. Me rajé a lo macho... Hay que salir adelante, abrir los ojos si no, rápido me hubiera ido al abismo... La muchacha está queriendo, y va a decir que no era hombre, pero quedan embarazadas. Porque la mujer es *viciosa* y cuando se pone en estado de querer sexo contrario, se van de filo, y no van a estar quietas por una vez” (34).

Las **hijas**, por su parte, no merecen mayor referencia, y casi siempre se las remite a sus esposos y en particular al negocio y al trabajo de ellos, sobre lo que se explaya. “La única que salió (de la escuela) fue la chica, enfermera, la esposa del militar” (22) y sigue hablando extensamente del yerno. Lo mismo ocurre con la que está casada con un ingeniero y, por fin, “Aurora, a ella la dejó el marido de Morelos. Salió lépero el muchacho. La dejó con dos de familia. Después se juntó con otro que trabaja en vender flores” (22). Tampoco hay mención de las hijas en su infancia o de su aportación al trabajo familiar.

La **nuera** es, definitivamente, un personaje maligno que descuida a su marido, el hijo de Paco. “La mujer es dura; esa sí es de ley, es pésima. No le obedece al mando y se le pone y le da los trancazos al marido” (22). “Lo que nos descompuso fue la esposa de Manuel” (22), ya que hizo separar a la familia cuando vivían todos juntos. “Un día se le mete la locura a esta mujer, sin nada de algún choque familiar... No, yo ya. No cabemos.” (23), y se quiso ir. “No se pueden ver con la familia porque el carácter es superior de mal. La esposa de mi muchacho es terrible la mujer.” (23) También “la mamá de la muchacha es pésima” porque le quiere ordenar al muchacho (el hijo de Paco). por lo que él le dice: “El muchacho va a ordenar. ¿Cómo va a ordenar usted al muchacho?” (21).

Aun una mujer que le merece una opinión positiva, como la directora de la escuela, porque “traía un régimen de ley, pero de veras”, es calificada como “una *porquería de mujercita así* (bajita), pero era una lumbre” (24).

En síntesis, las mujeres ocupan distintos puestos: no merecen mención como las hermanas e incluso las hijas; son débiles, “pobres mujeres” como la madre y la maestra que lo quiso “como madre”; tontas, como la primera novia; o malas, de mal carácter como la esposa e incluso pésimas como la nuera y la consuegra. En todos los casos están

descalificadas y se las valora a partir de su relación con los hombres. Es por eso que la maestra es quien sale mejor librada, porque su valoración es relativa a Paco, quien se siente valorado, querido y jerarquizado a partir de su amor. No son sujetos de razón. Se mueven por impulsos.

Se ofrecen a los hombres, en matrimonio, a través de los hombres de su familia o los padres, como transferencia de un bien. En este caso puede haber disputa entre los hombres por tener o dar el control de una mujer. Aquí se instalan los pedidos de mano y el “robo” de la esposa. En otros casos son ofrecidas por otras mujeres, como la mamá y la tía de Lupe incitándolo a llevársela. “Tanta fue su exigencia. Su mamá y la tía soltera (decían) ‘Llévesela. Nosotras le vamos a preparar esto’” (17). Mujeres que ofrecen a otra mujer; hombres que pelean por el control de las mujeres. Por último, las mujeres se ofrecen a sí mismas, insisten, buscan a los hombres. Todas imágenes de sujetos sin poder propio y, sin embargo, peligrosas. Su peligrosidad reside en su sexualidad que enferma, que cuando se desata es insaciable, viciosa y compromete al hombre con la paternidad. En este esquema pareciera ser que la mayor arma de la mujer es la maternidad.

3. Sólo los **varones** reciben un espacio en la historia, incluyendo obviamente a Paco.

El **padre** es la figura de *autoridad*, que *administra*, que decide, natural e indiscutiblemente legitimada. En los momentos de hambruna durante la Revolución, el personaje que destaca es el papá, que iba a buscar algo de comer. También hay mención de la madre, pero siempre secundaria. El padre se asocia con el *cariño*, no sólo con la autoridad, y es por esta razón que no permite que se vaya con el maestro “No, el cariño, pues digo, yo lo comprendo. Si a mí me pidieran un hijo no lo soltaría fácilmente” (7). Siempre en relación con el padre dice que cuando tenía 12 años “empezó el trabajo duro pero hubo mucho cariño” (7). Cuando falta el padre es precisamente cuando Paco comienza a ser explotado por el hermano y cuando debe dejar la escuela, que era lo que más le gustaba. De hecho él señala que “siempre, siempre, cuando hay padre *ve por la familia* y resuelven sus cosas, pero cuando no...” (28). De manera que el padre es la figura central, de autoridad, de afecto y de protección de la familia; él es el eje. Así, la casa paterna, aun después de la muerte del padre y aunque en ella viviera la mamá, siempre se designa como la “casa de mi papá” (16, 28), es el dueño de casa.

Por el contrario, el **hermano** varón, a la muerte del padre “nos *explotó* propiamente. Él quedó *como padre* y trabajamos todo y él *administraba* todo. La mayor parte la agarraba él. Se compró varias cosas. Tuvimos choque. Era muy alevoso” (7). Es decir, al quedar “como padre”, quedó como autoridad, pero al no ser el padre no veía por la familia sino por sí mismo. Al quedar como padre se le reconoce como autoridad de la casa que, por lo tanto, no se desafía abiertamente. La madre no es capaz de frenarlo y Paco decide irse antes que enfrentarlo. Sin embargo, dice: “Yo creo que por suerte divina

él se suicidó, porque era muy nervioso; se descontrolaba mucho... (Hizo) un montoncito de piedra así, puso la escopeta. ¿Quién sabe como le jalaría? Se voló. Se acabó” (7).

Otro personaje importante del relato es el **hijo varón**. “Este es mi brazo derecho y es el que va a quedar en lugar mío” (30). La *línea de herencia* es de hombre a hombre: del padre al hermano varón mayor; de Paco a su hijo. La valoración del hijo es sumamente positiva y merece muchos comentarios. “Es muy buena gente, *trabajador*, decente. Este muchacho *vale oro*. A trabajar, a trabajar” (22). De él resalta reiteradamente su trabajo y se siente en la obligación de ayudarlo, como si fuera una extensión suya. Le dice a la mujer que no lo cuida. “Lo veo que lo desatiendes a ese muchacho y no está bien. *Se me descompone*. Influye mucho en que tú no lo veas. No lo atiendes como Dios manda.’ Yo mismo a veces le doy su dinero. Yo mismo le traigo su mandado, 500, 600 pesos de mandado y ahí vamos, ahí vamos... Esa es mi preocupación porque desde chico ha trabajado ese muchacho, pero de veras trabajado. Con el trabajo pesado se descompuso. Está operado de la columna. Eso es peligroso. Debo andar detrás de él: ‘No alce usted esto.’ Ya me anda por tener un trabajador de pie para que lo ayude... Cuídate mucho.” (24) Ninguna de las hijas mujeres merece preocupación o atenciones semejantes. No hay el menor comentario acerca de cómo las tratan sus maridos o de sus situaciones económicas, ni siquiera en el caso de la que fue abandonada por el marido con dos hijos.

Aunque reconoce que toda la familia trabajó junta “que no es separada la cosa” la distinción del varón por su participación en el trabajo se refleja en la herencia. “Una hectárea para las mujeres, de a 250 metros, un cuarto de hectárea, y la otra para solo el muchacho”, lo que considera justo porque inmediatamente agrega: “No quiero que me distingan, una cosa de sentimiento que los distingue” (31).

También el **nieto varón** es un personaje validado por su trabajo y por rasgos típicamente masculinos. “Mi nieto trabaja con Miguel de la Madrid. Le gusta moverse. Cuando me lleva con él le tengo miedo. *Corre mucho*. Ese no le afloja al fierro: 140, 130, 150. Este tiene que correr: 120, 100. A la Chevrolet de carga le mete 110. Ahí sí están acostumbrados. Les meten una patrulla adelante. Le gusta mucho *el tome y la parranda*. Los mandan y ellos en su coche como guardaespaldas, *con la metralleta*. Si los quiebran, los quiebran.” (24).

En síntesis, los que toman las determinaciones en la historia son los hombres, la casa es la casa del padre, el que manda ocupa el lugar del padre, la familia se define por los hombres “la familia de mi señora, o sea, su papá y su abuelo, eran muy evangelistas” (16). “El abuelito y don Francisco son las primeras autoridades en la casa” (17). El papel del padre es indudablemente el central dentro de la familia. “Siempre, siempre, cuando hay padre ve por la familia y resuelven sus cosas, pero cuando no...” (28). Por oposición, la “pobrecita mamá” no es capaz de frenar las cosas y proteger a los hijos.

Cabe señalar que incluso “son diferentes los cerebros tanto del hombre como de la mujer” (17).

4. La religión es, en este caso, un elemento de disputa de poder entre los hombres, ligado con la posesión de bienes y de mujeres. El conflicto se da entre evangélicos (la familia de Lupe) y católicos (la familia de Paco). “No querían que la familia de los evangélicos llevaran cosas a los de otra secta. Ellos querían todo para su secta. Conocí a mi esposa, ya le hablé a esta muchachita y ya le pedí la mano. Me dijeron que sí pero que yo me volviera evangélico y ahí me pudo. ¿Cómo por una mujer voy a cambiar de religión? Mi madre, tanto que nos quiso... ‘Pues si no viene (al oficio) no hay muchacha’” (12). “¿No quedamos que cada ocho días tenía que venir –porque cada ocho días hacen sus oraciones– aquí, al servicio?” –me hablaba con voz de hombre” (17), es decir, de mando. “Yo de pasarme a la religión evangélica no, porque yo no puedo dejar la bandera de mis padres, que yo manche la bandera de mis padres. *Qué se dirá de mí que por una mujer yo cambié de religión.* Y eso fue lo que no le pareció al viejito. ‘Aquí no me viene usted a gritar.’ ‘Ahí está su muchachita. Vámonos a volar.’” (17) Los hombres pelean por la religión, para traer a la suya bienes y mujeres. Lo religioso es como territorio, como bandera, como espacio de poder. No se trata de ningún debate ni de ninguna diferencia efectivamente religiosa, sino de quién lleva al otro a su territorio.

La confrontación por lo religioso, por último, se da entre el abuelo de Lupe (que funge como padre del clan familiar de la muchacha) y Paco, como pretendiente. Lupe no tiene la menor intervención en este conflicto. Su identidad religiosa no cuenta sino por agregación a la del varón que tiene autoridad sobre ella.

5. La **violencia** en relación con las mujeres sólo se menciona en el relato en una oportunidad, y con una gran naturalización de la misma. Ello hace pensar que esta única mención se debe al hecho inusual de que el suceso terminó ante las autoridades, más que porque sea el único acto de violencia en la vida de Paco con su esposa. “Su carácter (el de la esposa) es un poco duro. Recién casados teníamos un conjunto y tocaba yo la batería. Me tocó una tocada en la carretera. Acabé de trabajar. Eran las siete de la noche. Me bañé rápido. Me fui a cambiar y fui a sacar mi sombrero; me acababa de comprar un sombrero. Me vengo y me lo tumba. La señora me lo jala. ‘No te largas.’ Ya me habló medio feo... Me puse de nervios. ‘No me hagas eso’, y hasta le di un moquete. ‘Métase ya.’ Y se metió disgustada. La pasé a encerrar por afuera y me fui a tocar. Llegué a las 10, 11 de la noche. Abrí la puerta. Ella estaba berrinchuda. Nomás abrí la puerta y se pasa a salir. Me acosté a dormir. Ya viene con su mamá a dar la queja. *No le di un manotazo fuerte.* Fue a verme la autoridad, me citan y empieza el pleito. El subdelegado me regaña. Yo le dije:

– Cuidado señor, a usted lo pusieron a juzgar y no para regañar. *Si hice algo malo* yo respondo.

– Que usted le pegó a ella.

– Sí le pegué. ¿Por qué? No fue un golpe fuerte y que diga por qué.

– Dígalo.

No dice nada... La muchacha no quiere decir. Yo les planteé porqué

– ¿Qué educación es esa? Ella me hizo una *tontera*. ¿Le voy a decir muchas gracias por lo que me hiciste? Yo creo que *hay razón*. Me puse de nervios yo creo que *con razón*. Fue un *golpe sencillo* y no uno fuerte. Si eso es un delito yo lo pago y esta *muchacha tan negativa*, que no quiere decir la verdad de por qué le di un palmazo. Correcto. ¿Quién lo provocó?

Ya lo dejé callado.” (18)

La violencia se justifica porque *la mujer la provoca*. En consecuencia, *hay razones que la legitiman*, además de que fue leve. O sea, hay *grados aceptables* de violencia contra la mujer, que no se consideran injustos.

Hay también un relato de violencia en sentido inverso, el caso de la nuera “que no obedece al mando y se le pone a los trancazos al marido y pobre de mi hijo; es muy dócil”, por lo que ella es “pésima” (22). Es posible que las mujeres malas y pésimas sean aquellas que se defienden o utilizan la violencia, como la nuera y la propia doña Lupe, por oposición a las “pobres mujeres” como la mamá.

Relaciones de poder entre hombres y mujeres

Corresponde al modelo “clásico”, según el cual el hombre es el que **manda**. Hablar “con voz de hombre” (17) es hablar con voz de mando, imperiosa. Su función principal se define por el trabajo, en donde manda no sólo sobre la familia sino sobre otros hombres. De manera que el hecho de ser **trabajador** es un atributo principal y, sobre todo, si es trabajador independiente. El hombre trabajador “vale oro” (22) porque hace dinero y puede acumular. De esta función se desprende su papel en la familia. Es el **cabeza de la familia**, la **autoridad**, que se **legitima** porque “ve por la familia” (28). Es la imagen de la responsabilidad, de la corrección, del cumplimiento del deber, es decir de la **norma**, y actúa apegado a la **ley**, al derecho, que reconoce su razón.

A su vez los hombres constituyen un **linaje**, en el que se trasmite el trabajo, la propiedad y la autoridad dentro de la familia como **herencia privilegiada**. Puede haber pugna entre los hombres de una familia y los de otra e incluso dentro de una familia, pero el mando se transmite del padre al hijo varón, de manera incuestionable.

El **padre** es la figura de poder por excelencia ya que tiene la **autoridad**, el mando y simultáneamente la **legitimidad** de este mando, reconocida en el hecho de que ve por todos y actúa por el cariño que lo une a los hijos, sin distinguir a unos de otros. Por esta función es el que **administra** los bienes y el que **organiza el trabajo**. Alrededor de él, los demás ayudan, como auxiliares de un mismo y único proceso. Todas las demás funciones se conciben como complementarias de esta actividad principal. No se reconocen otros

aportes como diferenciados o igualmente importantes sino solamente la medida en que contribuyen a este trabajo principal.

Por el contrario, las **mujeres** ocupan una posición **secundaria y subordinada**. Se definen por relación a los hombres, en particular los esposos pero también el padre. Los acuerdos sobre ellas se hacen entre los padres y los pretendientes, en transacciones de transferencia que indican la posesión de ellas como un **bien**. Se las da, se las niega, se las roba. En consecuencia, también se **legitima el uso de la violencia** sobre las mujeres, en cierto grado, cuando hay una razón, es decir, cuando ellas lo provocan desafiando la autoridad masculina.

Merecen calificativos **descalificadores** como pobres, tontas, insistentes, locas o bien francamente **acusatorios** como duras, viciosas, culpables, pésimas. No hay una sola valoración positiva en todo el relato sobre alguna de las mujeres que aparece, ni siquiera en relación con su belleza. Sólo de la directora se dice en tono de elogio que era una mujer de ley, es decir de autoridad, indicando inmediatamente que era un “porquería de mujercita”, por referencia a su estatura.

En un marco general de desvalorización, se las ubica en distintas categorías: 1. las **invisibles** que ni siquiera aparecen en la historia, como es el caso de las hermanas, de las que sólo se hace la mención de que existieron por referencia al lugar que ocupó el entrevistado en su familia; 2. las **débiles**, “pobrecitas”, que no pueden defenderse a sí mismas ni a sus hijos y quedan a merced de los hombres. Es el caso de la mamá frente al hermano o de la maestra frente al mismo Paco y sus parejas posteriores; 3. las **malas, culpables**, que son las de carácter fuerte, las duras. Curiosamente son estas últimas las que protagonizan sucesos de confrontación con la autoridad masculina. Es el caso de la esposa al denunciarlo por golpeador, de la nuera al enfrentarse violentamente con el hijo de don Paco y de la consuegra, que pretendió mandar en lugar del yerno.

Es interesante que **los tres rasgos no son excluyentes** ni se refieren necesariamente a mujeres distintas. Una misma mujer puede ser alternativamente invisible, débil y mala. Su esposa, por ejemplo, es invisible en el momento en que se arregla el matrimonio entre las familias; es débil frente al juez, siendo incapaz de argumentar una sola razón para defenderse; es mala al acusarlo, mentirosa, de mal genio y por eso choca con él y con toda su familia. Sin embargo, cada una de ellas corresponde básicamente a uno de estos tipos.

La **resistencia** por parte de las mujeres no se registra más que como maldad, a partir de rasgos personales. Se descalifica así toda actitud que salga de la normatividad masculina, en razón de rasgos de carácter, evitando cualquier cuestionamiento del poder de los hombres.

En suma, es un discurso construido desde la idea de que la mujer es posesión del hombre y está bajo su autoridad, normatividad y razón. Como todo discurso **autoritario**, le atribuye a quien subordina, rasgos de **peligrosidad**, en este caso vinculados a la sexualidad

viciosa de la mujer. Justamente la peligrosidad radica en aquello que el hombre no controla: la maternidad de las mujeres, que los puede hacer caer en el “abismo”.

La **zona de potencia** es amplísima. Tanto el trabajo como la familia, que se entiende como unidad productiva, están dentro de la zona de potencia del hombre y, en especial del padre. Abarca casi todos los aspectos de la vida laboral y familiar, que se funden.

La **zona de impotencia** parece ser la maternidad no controlada de la mujer, que puede atar al hombre, ligado por el deber y la norma social que lo obliga a responder en caso de paternidad. Por eso se evita entrar en el terreno peligroso de la sexualidad fuera del matrimonio, que se percibe como “gancho” de la mujer para aferrar al hombre.

La **zona de ambivalencia** es el matrimonio mismo, ya que cuando se casa la pareja “Todos somos muy precavidos en dar a demostrar. La mujer no da a demostrar 100 por cien su mentalidad, su carácter, su genio” (18). No se sabe si será fundamentalmente débil o mala y a partir de allí, se establece una ambivalencia, que puede ser mayor o menor según la capacidad de resistencia, el “carácter duro” de la mujer.

Sumisión: Aceptación de Lupe del acuerdo matrimonial entre Paco y el abuelo. Posteriormente, aceptación de los arreglos de raptó de su propia familia. Con respecto a Paco, hay sumisión en el mantenimiento del vínculo matrimonial, respondiendo al deber ser que, en este caso, favorece a Lupe.

Resistencia: El carácter duro de Lupe, parece ser una forma de resistencia, una barrera ante el enorme poder del marido y los hombres que la rodean. En el caso de Paco, la negativa a la relación con la maestra, así como sus precauciones en la sexualidad con las mujeres que lo buscan, son formas de resistencia a la única fuente de poder que registra en ellas.

Confrontación: La negativa de Lupe a que salga cuando le tumba el sombrero, y la denuncia posterior ante las autoridades de que el marido le había pegado.

Discrepancias en el relato

1. Hay una primer discrepancia relacionada con la **invisibilidad** de las mujeres en el relato de Paco. La cuñada, con quien Lupe tuvo tantas dificultades, ni siquiera se menciona en la historia de Paco, que se resume a decir que vivieron con su mamá y su hermano. Otro tanto ocurre con la tía de Lupe que la ayudó para hacer negocios.
2. También en la línea de invisibilidad se podría mencionar la diferente valoración del **trabajo de las hijas**, recuperado como muy importante por Lupe y sin mención por parte de Paco. Mientras que ella habla del trabajo de todos, él sólo se refiere a su trabajo y la “ayuda” de los otros.
3. En el relato de Lupe se señala que Paco cedió la casa al **hijo varón**, mientras que en el de Paco nunca se precisa esta situación. Él tampoco señala la situación de dependencia económica que tienen en la vejez. Por el contrario, pareciera que él es sustento de su hijo

varón en más de una circunstancia. Tal vez esta discrepancia se refiera a un manejo diferenciado de recursos entre Lupe y Paco.

4. Paco afirma que se fue de la casa de su madre por las **dificultades con el hermano**, mientras que Lupe sostiene que el hermano los echó.

5. En relación con el **trabajo**, cada uno se atribuye el **papel decisivo** en la economía familiar.

6. Mientras que Lupe señala al marido como golpeador consistente, de grandes palizas tanto sobre ella como sobre los hijos que duran hasta que tiene alrededor de 60 años, Paco sólo refiere un suceso menor en términos de **violencia** en el que, no obstante ella hizo una denuncia que no prosperó. La discrepancia se da no sólo en la frecuencia e intensidad de la violencia sino también en que cada uno rescata episodios distintos. Lupe, la quema de cartas de las mujeres de Paco. Paco, cuando ella le jala el sombrero y terminan en la delegación. Cada uno escoge una situación que considera de triunfo sobre el otro. Ambos naturalizan la violencia pero mientras que la se ejerce se tiende a disimular, la que se sufre se resalta. Lo mismo ocurre con el relato de Lupe que hace hincapié en la violencia de que fue objeto de niña y como esposa, pero se refiere menos a la que ejerció sobre sus hijos.

7. Paco insiste en su **fidelidad** durante el matrimonio, afirmación que es desmentida por Lupe. Asimismo, él afirma que no bebe, mientras Lupe dice que siempre llegaba **borracho**.

8. Lupe nunca relata que él **se la llevó**, sino que sugiere que se casaron directamente por lo civil.

No se trata de establecer ningún punto de verdad sino de señalar que las discrepancias tienden, en el caso de Lupe a establecer esta memoria que la reivindica como víctima del poder de sus padres y de su marido y como sufriente en distintos órdenes. Asimismo, parece dar mayor importancia en su relato a los personajes femeninos, entre ellos a sus hijas.

Por su parte, el relato de Paco no señala aquellas acciones que cuestionan su corrección, su respeto del deber, que lo hacen un hombre de razón, sobre todo en lo que se refiere a conductas que están sujetas a un juicio moral: la violencia, el alcohol, la fidelidad.

Las discrepancias permiten construir, a cada uno, un relato coherente, con distintos organizadores. Estos son los que importan: en Lupe a una mujer que sufre “la pena amarga de la vida”, en Paco a un hombre “correcto”, que actúa de acuerdo con el “deber” y la ley. Estos organizadores se complementan porque el deber y la ley con las que cumple Paco son parte del orden autoritario que se ha descrito en ambos relatos. Las exclusiones de cada historia marcan lo inaceptable para cada uno de los organizadores o “arquetipos”.

Historias de vida de Tina y Juan
Relatos de un matrimonio
Resistencias y movimiento

Historia de vida de Tina

*Ambivalencia, equilibrio e intercambiabilidad del poder
De todo ha habido en mi vida*

Nacimiento: 1940

Edad al momento de las entrevistas: 60 años

Nivel escolar: primaria incompleta

Trabajo: obrera

Clase social: obrera industrial, al igual que su esposo

Datos biográficos

La historia comienza con un relato extraordinario: el asesinato del abuelo materno y el rapto y posterior abandono de su madre por Francisco Villa. Doña Tina no sabe si creer demasiado este relato, que proviene de la mamá; tiende a pensar que ella no estaba bien de sus facultades mentales y que la veracidad de esa historia es dudosa.

Posteriormente la mamá se casó con un hombre que la maltrataba y la tenía encerrada, por lo que se escapó. Tiempo después, el hombre se murió de coraje, aparentemente por ese abandono. De ese matrimonio habían nacido cinco hijos: tres mujeres y dos varones, de dos de los cuales se perdió el rastro y de otro no hay noticias. Quedaron dos niñas que fueron criadas por la abuela paterna, quien les prohibía todo contacto con la mamá de Tina a quien acusaba de ser prostituta.

Tiempo después nació Tina, fruto de otra unión, quien no conoció a su padre. Él abandonó a la mamá durante el embarazo, y en todo el relato no se hace más que esta referencia a su persona.

Doña Tina vivió sola con su mamá hasta los dos años, edad en que ésta la dejó en la casa de sus padrinos. Allí, a pesar de su corta edad, cuidaba al padrino paralítico. Cuando tenía seis años, los padrinos iniciaron un proceso de adopción que Tina y su madre aceptaron, pero cuando se iba a concretar el trámite, frente al notario, su mamá le dijo llorando: “¿Vas a ser capaz de dejarme a mí?” Entonces ella rehusó la adopción y fue expulsada de la casa de los padrinos. Así fue como regresó a vivir con su mamá, quien trabajaba entonces en una tortillería. Tina la acompañaba y la ayudaba, pero no iba a la escuela.

A los nueve años, por su propia iniciativa, se inscribió en una escuela primaria, sin tener apoyo alguno de la madre quien, como no contaba con tiempo ni recursos, se desentendió por completo de su educación. Asistió dos años a clases y luego abandonó la escuela, desanimada por no poder adquirir cuadernos, libros ni participar en las fiestas y eventos escolares.

Cuando tenía once años abandonó la escuela. Se quedaba en la tortillería con su

mamá, donde también trabajaban otras mujeres. En una oportunidad, protegiendo a una de estas mujeres, la mamá resultó herida y fue a dar al hospital, donde estuvo internada por mucho tiempo. Tina tenía mucho miedo de que muriera y le prometió a la Virgen que si la salvaba ella haría su primera comunión. La mamá se recuperó y Tina consideró esta curación como milagrosa. Poco después hizo su primera comunión, con la ayuda de una vecina pero sin recibir ningún apoyo de la madre, aunque la promesa de Tina había sido para salvar su vida.

En esa época, además de ayudar en la tortillería, salía con unas amigas con las que iba a nadar y a pasear. Fue a través de ellas que conoció a Juan, cuando tenía 14 años y él 22. Casi de inmediato se pusieron de novios, con la oposición de la mamá que la consideraba demasiado chica para eso. Al tiempo inició su vida sexual con Juan sin tener idea de qué se trataba ni de la posibilidad de quedar embarazada. Su primera relación le produjo miedo y rechazo, y le atribuye a esa primera oportunidad el embarazo de su hija mayor. Después de varios meses comenzó a sentirse rara y fue Juan quien se dio cuenta de que estaba embarazada. Recién entonces Tina tuvo conciencia de que la vida sexual se relacionaba con la maternidad.

A raíz de esta circunstancia, se escapó con él a la casa de los suegros, en Morelos. Juan la dejó allá y se regresó a México pero Tina no se acostumbró a la vida con la familia de Juan en el campo. Como lloraba y no comía, el suegro la llevó de regreso a México. A pesar de las reticencias de Juan, comenzaron entonces a vivir juntos en la casa de un hermano de él. Tina hacía las tareas de la casa y lavaba la ropa de todos, incluidos el cuñado y su mujer. En esa época Juan trabajaba fuera y estaba muy poco en la casa.

Cuando llegó el momento del nacimiento de su bebé, la atendió en su propia casa la mamá de Juan, que era partera. El parto fue muy difícil y la niña no respiró al nacer. Tina, desesperada, le pidió a la Virgen que salvara a su hija. Fue entonces que el bebé empezó a llorar, de manera que le atribuye la vida de su hija Teresa a un segundo milagro de la Virgen. Ella tenía entonces 16 años.

Como en esa casa había mucho trabajo, poco después se fueron a vivir con una tía lejana de Juan, en Popotla. Al poco tiempo Tina descubrió que Juan tenía relaciones con una de sus primas, a la que dejó embarazada. Tina enfrentó a Juan a golpes; pelearon y ella quedó desmayada. Pero no se puede decir que perdió por completo: como consecuencia de todo esto ella decidió irse de allí y Juan la siguió. Se fueron a vivir con otra tía de él, Conchita, en Las Rosas, una vecindad en que las mujeres se peleaban mucho entre sí, lo que atemorizaba a Tina. Allí nació su segundo hijo, Pedro, cuando ella tenía 18 años.

Un tiempo después el gobierno desalojó esta vecindad. Los desplazados tuvieron derecho a unas casitas en Santa Marta, de manera que la tía Conchita consiguió una y ellos otra. Así fue como vivieron solos por primera vez, cuando Tina tenía 19 años. Allí

nacieron los demás hijos: Esteban (20 años), Esmeralda (23 años), Pablo (27 años) y Francisco (29 años). Se casaron por la iglesia después del nacimiento de los hijos, cuando Tina tenía 30 años.

Al poco tiempo de estar en Santa Marta, se fue a vivir con ellos la mamá de Tina, a pesar de la oposición de Juan. Tina recuerda con gusto la convivencia con su mamá, aunque ella tampoco fue consultada sino que la mamá simplemente se instaló en su casa. En esa época Juan estaba poco en la casa, y no se entendía bien con los hijos. Los regañaba y les pegaba. Su hostilidad con la familia hacía que todos, incluyendo a Tina y su mamá, prefirieran la ausencia de él.

Cuando los primeros hijos estuvieron mayores Tina comenzó a trabajar en una fábrica, para aumentar el ingreso de la familia. Tenía entonces unos 30 años. La abuela comenzó a hacerse cargo de los hijos y tanto Tina como Juan pasaban la mayor parte del tiempo fuera. Ambos trabajaban y ya para entonces se iban juntos a fiestas, aprovechando la presencia de la madre en la casa. Bebían mucho y se desentendieron hasta cierto punto de la familia.

Así los hijos fueron creciendo y comenzaron a casarse. Cuando Tina tenía alrededor de 40 años se casó Esteban, el tercer hijo que siempre había sido conflictivo. Poco tiempo después, por los relatos de su esposa, descubrieron que Esteban era adicto a las drogas y comenzaron a llevarlo a programas de recuperación, sin éxito alguno. El fracaso frente a la adicción de Esteban fue una verdadera crisis para Tina, quien comenzó a ir a la Iglesia, en busca de un tercer milagro que curara a su hijo, pero éste no se produjo. En cambio, a sus 44 años, vivió una conversión abrupta y también milagrosa que cambió su vida y la de su marido. Ambos se vincularon a grupos religiosos, dejaron las fiestas y se dedicaron a su familia y a Dios. La relación entre todos los miembros de la familia se hizo más armoniosa. Unos años después murió la mamá de Tina.

Posteriormente, y hace apenas tres años, enfrentaron la muerte de su hijo mayor, Pedro, quien era un factor de unión muy importante en la familia. Tina prefiere no hablar demasiado de ello.

Actualmente, Tina y Juan viven con su hijo menor, que apoya al sustento familiar. En la planta alta de la casa, de manera independiente, vive la hija menor, Esmeralda, con tres hijas y su esposo. Esteban mantiene su adicción y ésta es una circunstancia tan dolorosa para Tina, que desearía irse a vivir lejos para desentenderse del problema. Tiene miedo de su hijo. Ha tratado de internarlo pero siempre se escapa y regresa a la casa. Agrede a su padre y ella se ha enfrentado a golpes con él por esta causa. Tina y Juan pasan juntos todo el día para cuidarse mutuamente de las agresiones de Esteban, y comparten actividades religiosas y artesanales, con grupos eclesiales y de la tercera edad. Son gente muy activa y alegre.

Análisis

1. Tina se construye a sí misma como **sujeto** activo que decide sobre su propia historia, aun desde muy pequeña. Asume la responsabilidad de sus actos prácticamente desde que tiene memoria. Por ejemplo cuando relata el intento de adopción de sus padrinos, dice que “llamaron a mi mamá y bueno, se hizo ahí toda la reunión, y ya que estaba ahí el notario para todo el trámite... que *me les rajo*... Vi a mi mamá llorando... Yo también no, *decidí no*, no quedarme con ellos, no. Y de que vi que mi mamá lloró, dije: ‘¡Ay, no!, mejor me voy con mi mamá’ Pues sí, aunque sufría carencias mejor me fui con mi mamá.” (3-4) Habla en estos términos de sí misma cuando tenía apenas seis años. A la pregunta de la entrevistadora: “¿Usted tenía seis añitos?”, ella responde con seriedad: “Seis años” (4).

Poco después, a los nueve, relata otras circunstancias, de toma de decisión, que indican gran autonomía. “Yo le decía:

– Mamá, mamá, yo quiero ir a la escuela.

– No hija, yo no tengo dinero para que tú vayas a la escuela.

– Mamá. llévame a la escuela.

– No tengo tiempo. A la hora que es la inscripción yo tengo que estar haciendo las tortillas.

Y yo dije ¡ay! Yo *investigué* dónde está la escuela. Estaba lejos de donde vivíamos, estaba bien lejos. Y ya que doy con la escuela.

– ¿Sabe señorita?, que mi mamá no tiene tiempo de venirme a inscribir, pero yo *me quiero inscribir* en la escuela. *Quiero* entrar a primer año.” (5-6) Y así comenzó a ir a la escuela. En todo el relato es frecuente la afirmación “yo quiero”, en diferentes circunstancias.

De manera semejante, cuando quedó embarazada a los quince años, aunque fue involuntariamente y por desconocimiento, aunque Juan la dejó en el campo con los padres de él: “Yo decía ¿qué es esto?, ¿qué vine a hacer?, ¿dónde vine? Yo lloraba y lloraba y no tenía que decir nada porque *nadie me lo mandó*, ¿cómo decía yo algo?” (15).

Más adelante, cuando a los 18 años descubrió la infidelidad de su esposo dijo: “No, pues yo *me voy, me voy*. Agarré mis cosas y vámonos” (85).

Tina tampoco rehusa su responsabilidad en cierto abandono de los hijos durante su crecimiento, y posteriormente es quien se encarga personalmente de las internaciones de Esteban, circunstancias que relata abiertamente. También asume la defensa física del marido cuando resulta atacado por este hijo. Asimismo, es muy clara en deslindar su responsabilidad, que no rehusa, de la de otros.

Se identifica a sí misma como sumisa en la primer época de su vida pero también con una gran fortaleza que le atribuye a Dios, e incluso como violenta y “peligrosa” si la

provocan. (86). En síntesis, se asume como sujeto responsable de su propia vida, nunca como víctima indefensa.

2. La madre de Tina, doña María, es un personaje central en la historia, que vivió prácticamente toda la vida con ella. Es una *mujer fuerte* y violenta que “un día se le escapó” (22) a su primer marido y a sus hijos, se fue con otro hombre, mantuvo sola a Tina, ejerció violencia física sobre ella, sobre Juan y sobre otras personas (consuegra, vecinos) e impuso su presencia en casa de Tina. “Como mi mamá vio que yo ya no iba (a su casa)... ella decidió y que se viene para la casa... (Pasados unos días) pues que no se iba y que no se iba. –¿Cuándo se va tu mamá?’ –preguntaba Juan.

–Pues no sé, pues ¿cómo quieres que la corra?

Pues ya así, así se pasó el tiempo. De aquí salió para el panteón... No dijo ni me voy a quedar, ni nada (se ríe) y se quedó” (32).

La mamá es una de las figuras de *poder* sobre Tina, “ahora sí que la del poder era ella” (52), con la que se da simultáneamente una relación de *amor y temor*, pero no de resentimiento.

“Yo la quería mucho” (114). “Me abrazaba, me cumplía mis antojos, lo que yo quería, dentro de sus posibilidades de ella. Me llevaba a pasear cuando tenía dinero. Me llevaba a La Villa; subíamos el cerrito de La Villa, allá íbamos a ver la Virgencita hasta arriba... (55). Era cariñosa... ya grande me apapachaba, me sentaba en sus piernas... se sentaba y me cargaba, y ya estaba yo, pues, no muy chiquita para que me cargara. Me cargaba, me apapachaba, a veces me quedaba yo dormida (57).

Simultáneamente al amor, había *violencia*. De niña “me pegaba porque no encontraba las cosas. Ella quería encontrar las cosas rápido... Yo pues corriendo buscaba y buscaba y se las encontraba para que ya no me pegara” (15)... “(me pegaba) con lo que encontraba, lo que se le ponía a la mano, pácatelas, me lo aventaba o me pegaba con cuero o con un palo, con lo que encontrara ella... una vez me aventó una botella y la botella pegó en la pared, se rompió y un vidrio por acá se me encajó... me fui a ver al espejo y me quité el vidrio y me salió sangre... pero no mucho, fue como un arañazo así, leve” (52). Ya mayor, estando de novia con Juan “mi mamá nos cayó, que estábamos echando novio y que le pega... con un cuero le pegó... él nada más le ponía las manos ‘Espérese señora’, y ella no, dale con el cuero. Y luego él, pues se echó a correr y ya a mí me siguió con el cuero... Yo me puse a llorar y ‘Ya no me pegues mamacita, perdóname, ya no me pegues’. Y no, ‘Sí, –dice– es que no estás en edad de tener novio’. Tenía 14 años.” (8) “También la quería (se ríe), aunque me golpeará, sí, la quería mucho... *Le tenía miedo pero coraje no, coraje no*” (52-53). “*No me hacía huellas* a mí de, no sé, de pensar en algo como enojándome...yo lo tomé así, no hiriéndome a mí porque yo sabía lo que le digo, que mi mamá no estaba bien de sus facultades mentales, no le podía exigir yo más a ella” (54). Entonces el *temor sin*

coraje, sin odio, es compatible con el amor y no deja huella (*¿El Príncipe?*).

La mamá *no es una figura solidaria*. No respalda a Tina en sus proyectos de niña ni adolescente. En primer lugar, se niega a apoyarla para ir a la escuela “Yo le decía:

– Mamá, llévame a la escuela.

– No tengo tiempo...

Yo investigué dónde está la escuela... y ya fui, pero mi mamá no me podía dar para los útiles... Le dio gusto a la maestra que yo quería aprender... me aceptó ahí en la escuela. Y yo le decía a mi mamá:

– Mamá pero necesito tal libro.

– Pues sí yo te dije que no fueras porque no tengo para darte para el libro.

Y pues sí me fui desanimando porque no tenía los libros, no tenía los cuadernos... Bueno, pues entonces ya fui teniendo mis amigas, ya más grandecillas, pero ya no fui a la escuela” (6-7).

De manera semejante, cuando le pidió ayuda a la mamá para tomar la comunión, su respuesta fue: “Tú ya lo decidiste, a ver, que la Virgen te ayude” (20).

Por fin, después que Tina escapó con Juan, regresó a ver a su madre “Y así me dijo: ‘Tú quisiste, tú te fuiste... ya te buscaste tu cebollita para llorar, ahora aguántatela.’ No era mi intención quedarme (en su casa), pero ella, por si las dudas que yo me quisiera quedar, ya no me quería, ya no me quería” (17). Esta falta de solidaridad también se relata como dato incorporado *sin resentimiento, sin “huella”*.

El poder de la madre se mantuvo incluso cuando Tina ya vivía con su esposo, tomando decisiones, “la que estaba más al frente (de la casa) era ella” (62), y restringiendo el poder del marido. “A mi mamá no le gustaba que se metiera a la cocina Juan. Le decía: ‘Usted para allá, pero para la cocina no. A la cocina no entran los hombres... Allá enfrente necesitan un puto, enfrente... Él tomaba la actitud de irse. A lo mejor él pensaba que ese era un desquite... y él no sabía que nos daba gusto que se fuera” (113). Aunque la presencia de la madre en la casa fue una imposición, porque a ella “nunca le gustó estar sola” (113), Tina dice “nosotras (estábamos) bien, como él se iba todo el día, nosotras estábamos bien felices, pues siempre vivíamos juntas, siempre, siempre... (33) Lo más que duró lejos de mí fueron como dos años o tres” (56).

Atribuye el hecho de que le pegara porque “así era su temperamento de ella” (55) o a que “estaba un poco mal de la cabeza” (15), a causa de que los villistas “mataron a su papá y a dos delante de ella” (24). También explica que no la mandaba a la escuela porque “no tenía dinero para pagar. Entonces no daban los libros como ahora. Los libros se compraban, y luego, comprar que pinturas, que libretas, libretas para escribir, pues era un dineral; para mi mamá era mucho dinero” (6). De todo lo anterior, se desprende que el poder de la madre tiene un alto nivel de *legitimación* frente para Tina. Resulta siempre justificada, “*pobrecita mi mamá*” (53) ya sea por la alteración de sus facultades mentales,

porque trabajaba mucho, por sus escasos ingresos o *por su sola posición materna* “ella quería mi bienestar, pues *como toda madre*” (4).

A pesar de que la mamá la dejó a los dos años con la madrina, doña Tina nunca la acusa de abandono. Incluso hay una auténtica *inversión* de este hecho. Cuando a los seis años, estuvo a punto de ser adoptada legalmente, la mamá le reclamó llorando: “¿Vas a ser capaz de dejarme a mí?” (4). Es cuando ella “decidió” regresar a vivir con su mamá. “A mí me movió el amor... que no sufriera mi mamá por mí porque ella estaba llorando... *Yo trataba de proteger a mi mamá en lugar de que ella me protegiera a mí*” (54).

Se da así una relación de *amor y temor*, con ejercicio de la *violencia*, con imposiciones de distinto orden pero, *simultáneamente con gran reconocimiento y afecto*.

Junto a la *obediencia* hay también formas de *resistencia y escape*. De hecho Tina, aunque a medias, realiza prácticamente todos sus proyectos, a pesar de la oposición materna. Hay temor a los golpes de la madre pero no inmovilidad. Por ejemplo, cuando descubre su embarazo “me escapé, me escapé de la casa... Mi mamá me andaba buscando con unos agentes para meter a Juan a la cárcel... Juan y yo... nos fuimos en el tren al pueblo... para esconderme de mi mamá” (14).

Podría decirse que es una *relación móvil*, de restablecimiento constante de *equilibrios*, de *fortalezas y debilidades* alternativas, de *alianzas* con ella y en su contra, aunque con una ventaja relativa en beneficio de la madre, que logra buena parte de sus objetivos y cuya posición aparece permanentemente justificada y *legitimada*.

3. El **marido** es otra figura de gran poder y autoridad para Tina, que entra en competencia con la madre lo que, en alguna medida restringe la influencia de ambos. El noviazgo inició a los 14 años, a pesar de la oposición de la mamá. “Casi lo más de mi vida es con él” (9). Con Juan inició su *vida sexual* cuando él la llevó a un hotel, en absoluto desconocimiento de qué se trataba. “Yo creía que íbamos a jugar, y entonces fue de otra cosa diferente” (10). También desconocía la posibilidad de quedar embarazada, cosa que efectivamente ocurrió en su primera relación, sin que él le hubiera advertido ni se hubieran cuidado. Ya aquí, el manejo diferenciado de la *información* y la *expectativas*, marca una asimetría considerable y, desde ese momento, aparece el componente del miedo. Después de la primera relación, “muy tosca.. me dio miedo, me asusté, me traumé o no sé qué me pasó, como que se me enfrió el amor (se ríe), ya no lo quería... Yo le agarré *miedo*, le agarré *miedo*” (10). Muchas veces menciona este miedo a Juan que “yo ya lo traía desde mi mamá, ese miedo” (68). En ambas figuras aparece, entonces, la *combinación temor-amor*, característica de las relaciones de poder.

Desde el primer momento él toma *decisiones* que ella acata. “Él me quitó mis amigas; ya no le gustó que me fuera al balneario a nadar. No, me dijo, o tus amigas o yo... Luego también ya me andaban invitando al baile las amigas. ¡Uy!, peor se enojó él. No,

dice, no, nada de bailes, ahí van las mujeres de la calle y tú no eres una mujer de la calle, así que no vas a ir al baile” (12). Las decisiones en tono imperativo continúan, e incluso cuando queda embarazada es Juan quien decide: “Te vas a venir para acá, a casa de mi hermano” (13).

No obstante, aunque en una primer época de la relación ella permanece en una posición bastante subordinada, *nunca es de sumisión total*. Cuando Tina se escapa de su casa, Juan la lleva a casa de sus padres, en Morelos y la deja allí. Ella “no quería desayunar, no quería comer... Como no iba Juan mi suegro agarró y dice: ‘No, yo me la llevo mañana para México’, y que me trae, y que le regaña: ‘Óyeme, ya nada más me la fuiste a dejar. Esta muchacha no quiere comer.’ Y luego dice él: ‘Bueno y tú, ¿por qué no quieres comer?, ¿no te quieres estar ahí con mis papás?’. Le digo: ‘Porque yo no me casé con tus papás’... Dice: ‘No, pero es que es lo más conveniente. Yo te llevo dinero allá con ellos y ahí tú vives con ellos’. Le digo: ‘Pero fíjate, si es así mejor me voy con mi mamá’” (16), y se quedó en México, viviendo con él.

Después de esto, “como que ya se había arrepentido (de vivir conmigo)... nomás llegaba, se veía al espejo, se peinaba y se salía (se ríe)... no era cariñoso... Llegaba domingo, sábado, decía: ‘Voy a ir acá a dar una vuelta’, y yo agarraba y me ponía a llorar porque decía ¡Ay!, a mí no me lleva, pero yo no me atrevía a decirle: ‘Oye, llévame, ¿por qué no me llevas?’ No, pues yo ahí me aguantaba.” (13).

Es en estas circunstancias que Tina tiene a sus dos primeros hijos, con *gran desequilibrio* de la relación. Él se ausentaba, “se emborrachaba diario” (87) y dejó embarazada a la hija de la tía con la que vivían. “Ahí fue donde yo me enojé mucho, me enojé mucho... me peleé con él... a moquetes... yo me le fui encima a golpes a Juan y él también me golpeó, pero pues él ganó... yo hasta me quedé inconsciente... y por eso, de ahí, pues nos salimos... Yo le dije: ‘Yo me voy con mi mamá’. Pero él también dice: ‘No’... Sentí coraje, mucho coraje... Yo me voy, me voy. Agarré mis cosas y vámonos” (84-85). (Y él) “sí, se fue conmigo (se ríe), sí se fue” (87).

Este no fue el único episodio de **violencia**:

“Una ocasión... que le pegué yo a Juan y que él fue con mi mamá: ‘Auxilio, suegra, suegra, venga a ver a su hija’ Sí soy brava. Aparentemente se ve que no pero cuando ya me enojo mucho...” (75)

Asimismo, hay otros sucesos de **confrontación verbal**:

“A veces ya me cansaba... Le decía:

– Pues ya está bien de que tú te pases de listo conmigo... Ya está bien, luego a la prudencia le llamas de otra manera.

Y él pues, también no se dejaba:

– Pues si te parece; si no, la puerta está muy ancha.

– No, en ese caso el que se debe ir de la casa es el hombre. La mujer es de la casa, sí,

así que pues no sé tú si también la veas ancha la puerta, o cómo la veas— no era yo tan mansita para estarme siempre diciéndole sí” (67).

Todo esto señala una relación en donde coexisten formas de sumisión, de resistencia y de franca confrontación, con ejercicio de la violencia por ambas partes. Se establecen así ciertos equilibrios de *imposición y negociación mutuas*.

Es significativo el intento fallido de Juan por cortar la *relación de Tina con su mamá*. A raíz de una pelea entre las consuegras, decidió. “Ahora sí ya... no quiero ver a tu mamá, ni que te venga a visitar, ni nada” (31). No obstante Tina seguía viéndola a escondidas, mientras él trabajaba. Un día Juan se enteró que no había estado en la casa y le dijo:

—¿Dónde andas?

— No, pues me fui a ver a mi mamá. Tú no me dejas; yo me fui a ver a mi mamá.

— Ah, sí, pues si quieres madre ahora vete afuera.

Y se metió a los niños para adentro y a mí me deja ahí en la azotehuela, bien enojado... Ahí me estuve toda la noche...

— Ésta es la primera y la última vez que haces lo que has estado haciendo quién sabe desde cuándo...

Y a quién le quedaban ganas de volver a hacer otra visitadita. Entonces como mi mamá vio que yo ya no iba, ella decidió y que se viene para la casa (y se queda a vivir)... Ya así, así se pasó el tiempo. De aquí salió para el panteón” (32).

“Mucho tiempo se llevaron mal... más él que mi mamá... mi mamá siempre le andaba buscando... como barbeándose (se ríe), como que se lo quería echar a la bolsa...(él) ponía su barrera” (98), “hasta que se acostumbró” (32). A su vez, la presencia de la mamá permitió que Tina trabajara afuera y pudiera salir con Juan, quien decía: “pues le dejamos a tu mamá a los niños” (38).

Las prohibiciones de Juan tienen, entonces, un efecto relativo. En este sentido, la relación con la madre resume varias circunstancias: decisión impositiva por parte de Juan; desobediencia sin enfrentamiento por parte de Tina; castigo por incumplimiento de la norma por parte de Juan; imposición sin enfrentamiento por la madre; aprovechamiento posterior de esta situación por Tina y Juan. En este suceso se evidencian las *debilidades de los fuertes y viceversa*, así como la *movilidad constante de las posiciones de debilidad y fortaleza*. También es obvia la impotencia de Juan para romper el vínculo entre Tina y su mamá, por acción de ambas. Por último, es interesante la *alianza entre las mujeres*, con distintos objetos. Para la mamá, lograr mantenerse cerca de la hija y evitar el “miedo a la soledad” (113). Para la hija, la posibilidad de que las dos figuras de autoridad —madre y marido— se *neutralicen* relativamente entre sí, sin su intervención. En esta trama, es difícil establecer quién resulta beneficiado y hasta qué punto; todo ocurre bajo el agua, *sin enfrentamientos* abiertos.

Por otro lado, hay que apuntar que se mantiene la *realidad-ficción* de que el hombre

es quien *toma las decisiones* y quien tiene el derecho de permitir y prohibir “en aquel tiempo siempre el hombre era el que tenía que tomar la iniciativa para las cosas” (47). Frente a esto Tina se reconoce como “sumisa, sumisa... era sumisa por el miedo” (73-74). Pero, simultáneamente, admite la prohibición de visitar a la madre pero no la cumple, lo que no la anula pero la restringe. En ocasiones se trata de mantener por lo menos la *apariencia de la toma de decisión* como atributo del hombre, como forma de neutralizarlo. Por ejemplo, cuando Tina tiene que ir a trabajar porque la aportación de Juan no alcanza ella relata: “yo le dije que me diera permiso: ‘¡Ay!, déjame trabajar’, pues yo veía que la cosa estaba muy difícil. ‘Bueno, te voy a dar permiso, yo.’ Él me estaba haciendo un favor a mí, no yo a él, que se entendiera (se ríe)” (39). Se cubre así el trámite de un permiso formal, o la aceptación de algo promovido por la esposa, aceptando un principio de autoridad que es simultáneamente ficción y realidad, semejante al suceso de la boda por la iglesia, a la que Juan era reacio (47) y que finalmente se decidió como si fuera su propia voluntad.

La casa y los hijos también son espacios en disputa, aunque con mayor fortaleza de Tina. “Aquí yo mando...yo era la que decía vamos a hacer esto, esto de comer, esto vas a hacer tú, qué paso con tus tareas. Pues ahí yo sentía que estaba mandando” (67). La relación de Juan con los hijos era distante e incluso violenta. Así que “nos daba gusto que se iba porque... yo me ponía a jugar con mis hijos... estando él ahí ni salían ni podían hacer ruido... ya se iba él y todos contentos... ¡uy! ya era una felicidad” (93). “Yo jugaba con mis hijos y eso se les quedó mucho grabado... les contaba cuentos” (94). En cambio, Juan andaba en la borrachera, desentendiéndose “de casa, de esposa, de todo” (72). Sin embargo, hay un largo periodo en que, gracias a que la mamá de Tina cuidaba a los niños, “íbamos a fiestas... hasta nos pasábamos de emborracharnos los dos... y después ya no nos respetábamos... luego nos peleábamos... yo le sacaba lo de la otra mujer” (91-92).

A partir de la *aproximación de Tina a la iglesia*, y posteriormente de Juan, la relación con el marido tiene un vuelco considerable, en beneficio de Tina. Él “*ya piensa como humano*” (114), “convivimos más” (46) “ha aprendido que él también tiene que ayudar... ha habido un cambio en él” (64). “Antes eran imposiciones y no había más que lo tomas o lo tomas y ahora no, ahora así hay como más comprensión” (71). Estar más tiempo juntos, compartir tareas y decisiones, dialogar, son cambios que hacen más simétrica la relación. “Empezamos como quien dice, como novios... antes no, antes vivíamos como extraños” (91).

El manejo del dinero es interesante para marcar *distintas formas de ejercicio del poder de uno y otro*. Tina, *en lugar de disputar los espacios, sabe cederlos* pero ganando autonomía. “Él siempre me daba el gasto a mí y entonces siempre decía ‘¿Pero qué le haces al dinero?’ ... Le dije: ‘¿Sabes qué? Quiero que tomes el gasto tú.’ Dice: ‘Pues sí lo agarro’ (y lo agarró)... A él le gusta, por ejemplo, si hace un bistec empanizado que lleve un complemento, lechuga o pepinos, una ensalada y un guacamole, (eso) cuesta... Entonces ahora

ya a veces dice: 'Pues nada más dame el bistec'... Yo hice lo de Pilatos. Me lavé las manos y ahí está tu dinero y yo vivo tranquila... Pido, yo quiero un elote, quiero una manzana... Dije: 'A mí no me confundas. Vas a ver que me las pagas', y está pagando (se ríe)" (110-111).

En definitiva, se trata de una relación en la que el juego de *sumisión, resistencia, confrontación violenta y verbal*, replantea constantemente los desequilibrios. Juan permanece como figura de *autoridad* dentro de la familia, aunque cada vez más *compartida* y, por su parte, Tina ha ido logrando, de manera lateral, sus objetivos, entre los cuales el matrimonio, la fidelidad y la permanencia de él en el hogar no son secundarios.

La representación de lo masculino no es muy positiva. Hay cierto menosprecio del *hombre* como tosco, poco humano y hasta cierto punto *intercambiable*: "Un hombre le va a dar a uno... lo que le dé otro." (80) Por eso no tiene sentido separarse sino más bien "estar firme, *firme* siempre; firme que va a pasar eso que usted desea" (120).

4. La relación con Esteban, el hijo adicto, el "loquito" (43) es también de *temor* pero *sin el contrapeso del amor*, como ocurre con la madre y el marido. Si la madre resulta siempre justificada y el marido sólo en algunas ocasiones, Esteban nunca. Desde chiquito "hacía mucho conflicto... quería ser el primero en todo... que no se les hiciera mucho caso a los demás hermanos sino él, él, él" (62). "Él es crónico; él no quiso dejar eso (la droga)... él no lo *quiere* dejar." (40) "Lo desintoxican, entonces más o menos queda, y vuelve a lo mismo. Entonces no quiere, ¿no? Si quisiera, ya desintoxicado podría rehacer" (42). Incluso frente al fracaso de sus súplicas a Dios, para que lo salve de la droga, dice: "Esteban no quiso, porque Dios nos da la ayuda pero si nosotros no queremos, nos deja libres" (88), de manera que toda la *responsabilidad* recae sobre Esteban siempre y sin atenuantes.

El componente de *temor* se explica porque Esteban resulta amenazante. "Es psicópata... de repente es agresivo... si está en la casa destruye las cosas o agrede a uno de mis hijos" (42)... También "le fracturó la nariz" (45) al padre y doña Tina dice de él: "se me pone, se me pone, él toma el papel como si yo fuera su mujer, como que él me puede golpear a mí" (44). A su vez, esta violencia se agrava, como una especie de maldad calculada: "como él es psicópata él sabe cómo comportarse con unas personas y con otras, y adónde puede él llevar el mando y a dónde se baja" (44).

Cuando Esteban escapa de su primera internación –forzada por la madre– le reclama a Tina: "¿Por qué me llevaste con esos locos... no me estés llevando porque para la otra te va a llevar la... ¡Ay! y yo temblaba todita de miedo. Sí le tenía mucho miedo".

Las referencias a este miedo son repetidas. Con él aparecen otros sentimientos como *odio* (74), rechazo, *vergüenza* (42), *culpa*, pero *nunca amor*.

El odio y la violencia son muy claros y recurrentes. "A Esteban es al que más he

golpeado (de mis hijos)” (74). “(Ya casado, cuando le pegaba a su esposa) yo me le aventaba y lo tiraba (al piso)” (44). Cuando golpeó a su padre, “se le aventó como una fiera..... (pero yo) le agarré las greñas para atrás y le eché (un gas) en los ojos a Esteban. Y se paró bramando, y fue como lo cortó, pero lo iba a matar. Sí, lo tenía de aquí, del cuello, lo hubiera matado. Y se fue corriendo, gritando. Quién sabe qué sentiría, imagínese, es un ácido, en los ojos. Pero si no ha sido por eso, sí lo mata. Y otras veces, sí, también que le ha golpeado, yo me le he ido encima a Esteban y le doy” (75). En esa época Tina incluso “soñaba, soñaba que me lo agarraba, que le pegaba, bueno, hasta sentí como odio con él porque le pegó muy feo (a su padre). En varias ocasiones le pegó” (74).

Pero la actitud más marcada hacia Esteban es la *expulsión*. Tina “lo echaba para afuera y en los momentos en que podía salir y corría y compraba el mandado rápido, ya me metía” (43). Cuando se quedaba sola “lo primero que hacía era cerrarle la puerta y que no entrara,,, ya después opté por irme a la casa de una de mis hijas... para no quedarme allí, y no que estuviera hablando y tocando la puerta, y a cada rato, dale y dale” (43). “Nada más lo dejamos en un corredor con una colchoneta porque si lo metemos adentro está diciendo que va a matar a alguien y no, imagínese, ¿quién duerme?... lo dejamos allá afuera” (44).

La expresión más clara de esta expulsión son las múltiples internaciones forzadas de Esteban, exigidas por el esposo pero ejecutadas por Tina “todo el paquete sobre mí” (116), con ayuda de amigos, de la policía, de engaños. Una vez, a instancias del marido fue a un psiquiátrico “entonces entré... les platicué el problema... yo llorando. Entonces dice una señorita que enfermera, doctora, no sé: ‘Yo le voy a ayudar... Voy a ir a su casa. Deme bien la dirección. Voy a ir con un carro. Voy a llegar, voy a inyectar a su hijo, y me lo traigo.’ ‘Ay,—dije— bendito sea Dios.’ Pues ya llegó ese día. (Esteban) estaba sentado en la mesa —se me había metido—, sentado en la mesa viendo tele; se había bañado. Y lo inyectó. ‘¿Sabes qué? Soy trabajadora social. Ando inyectando porque anda la rabia, y no te vaya a morder un perro, y te dé. Ándale, ven, te inyecto.’ Sí se bajó el calzón y se dejó inyectar, y al ratito ya se lo llevó. Dijo: ‘Véngase porque tenemos que hacerle su historia clínica.’ Ya llegamos allí. Todo el día me estuvieron preguntas y preguntas.... un historión que ya me dolía la cabeza. Ya me hicieron toda la historia. Ya como a las cinco de la tarde ‘Véngase, vamos a llevarla. Acompáñenos para llevar a su hijo’... Había hartos loquitos... Hasta allá metieron a Esteban, hasta el último, con otros... Esteban me tocaba así —golpea la mesa— en la puerta de fierro y me gritaba: ‘Mamá, mamá, no me dejes’. Y los loquitos que empiezan pegando, ‘Mamá, no me dejes’, y yo madre mía, me dio un miedo, miedo. Y que me echo a correr... y ya como Dios me dio a entender vi la puerta y me salí, y unos loquitos encerrados gritándome todos: ‘Mamá, mamá’ y otros allá encuerados... A los dos días ya estaba aquí Esteban de vuelta. Ya se había escapado y venía diciendo: ‘Agarren al esquizofrénico Esteban Martínez, que se acaba de escapar’ (117). “Yo me

sentía malísima, muy mal, muy mal, muy mal, todo el paquete sobre mí... gracias a Dios salí adelante, pero él se escapaba” (116).

Esteban es desquiciante para Tina; la sobrepasa, es su más clara zona de impotencia. Por eso intenta la expulsión. **Se expulsa lo que entra en la zona de impotencia.** “Cuando me relaciono con lo de Esteban, me funciona de otra manera la cabeza” (45) y lo que ella desea es irse, “perderle la vista” (70).

5. Mientras los hijos fueron a la primaria, todo marchó bien en la escuela. En la casa, Tina tenía gran cercanía con ellos; jugaban y se divertían cuando Juan no estaba. En esa época él salía mucho sin ella. “Antes de que él me jalara a mí a las fiestas, cuando él se iba, nos daba gusto que se iba a la fiesta porque nos íbamos a poner a jugar. Yo me ponía a jugar con mis hijos” (93). Sin embargo, más adelante, al comenzar a ir juntos de fiesta, la relación con ellos pasó a un *segundo plano*, en el que permanecen a lo largo del relato.

Teresa, la hija mayor, *reprodujo* en algunos aspectos la historia de Tina, como ella combina la sumisión con la fortaleza. Se fue a vivir con un muchacho a los 16 años. Tina *presionó* para que se casaran, *con amenazas*. “Yo le dije (al muchacho): ‘Tú la sacaste de la escuela –la tenía yo estudiando–, y vas a la cárcel porque era menor de edad. Te casas con ella o vas a la cárcel’” (95). Así se casaron, pero la familia del marido *le prohibió ver a Tina*. “No la dejaban que me viera... la tenían como secuestrada” (96). Dijeron: “Si usted quiere que se case entonces ya va a estar aquí. Ya ella ya no tiene que andar para allá ni para acá. Aquí las cosas cambian, aquí las reglas son otras” (95). Así Teresa tuvo cinco hijos, viviendo con su suegra y Tina reconoce “yo quise hacerle bien a Teresa, que se casara, y a lo mejor le arruiné la vida, ¿verdad?” (103). Posteriormente enviudó, se volvió a casar y se independizó de la familia del marido. Recién entonces Tina tuvo contacto con esos nietos. Ya en esta situación, “una vez que fue la suegra a quererle gritar... Teresa le dio una joda a doña Luisa (risa) le pegó a doña Luisa... ‘Usted viene aquí otra vez y le vuelvo a dar, para que se le quite. Qué tiene ya que estar metiéndose en mi vida’” (115).

El hijo mayor, que murió de cáncer, “Pedro, fue muy comprensivo. Además él tomaba el papel como del papá con sus hermanos... Él les decía: ‘Mira te va a hacer falta la escuela... Él les hablaba y todo... Le tocó un poco de mi carácter a Pedro, de ser comprensivo, de querer tratar bien a la gente’” (100). Fue ejemplar con su esposa y sus hijas “nunca las trató mal y les decía, les hablaba del sexo, les hablaba de cómo son los hombres, de todo. Él las preparó. A su esposa también la preparó. Le dijo: ‘Mira, yo me voy a morir’. Él aceptó su muerte y todo. Se preparó espiritualmente también” (106). Es al hijo que más quiso Tina, con el que más se identifica y el que considera más parecido a ella. Pero le cuesta y le duela hablar de él, y cuando lo hace llora.

Esmeralda, la hija menor “ha sido más liberal... es como machista. Con el marido, no, no su marido, vive nada más en unión libre con él... ella se impone. Le dice. Y él es un

rebeldillo que no es tan, pero *sí lo ha doblegado*... (Esmeralda) tiene el carácter de Juan, de mi esposo” (102,103). Es “chiquita pero picona... se ha agarrado con el fulano ese y se lo ha fregado” (114). Antes vivió con un hombre con el que tuvo su primera hija. Luego lo abandonó y tuvo otras relaciones. “Ella no se agarra libertad, sino se agarra libertinaje” (103). Ahora vive con el padre de sus hijos menores en casa de Tina. “Ella seguido lo corre... Le digo: ‘Aquí no podemos correr ni a ti ni a él porque si tú te pusiste a tener hijos con él, tú debiste pensar que no ibas a tener hijos con él... Tienes un hijo, tienes otro, te amuelas, te amuelas, te aguantas a ese individuo. Tú lo buscaste y no lo puedo correr porque me traes otro... Yo no quiero tenerlo de enemigo; son de banda, son de banda” (104). Aquí doña Tina argumenta muy parecido a su madre, cuando le decía. “Ya te buscaste tu cebollita para llorar, ahora aguántatela”.

Francisco el hijo menor ayuda a la subsistencia de sus padres y vive con ellos. Con él también hay una relación linda, “hasta me reprende, por eso creo que me quiere... alguna cosa no le parece de mí, me la dice... como que me está enseñando, como que me está reprendiendo” (105).

Es clara, en todo el relato, la *posición secundaria* de los hijos en relación al marido. A su vez, los nietos y bisnietos prácticamente no aparecen. Sólo dos nietas, con las que convivió, son mencionadas por sus nombres, aunque también de manera fugaz. Tina no es particularmente solidaria con sus hijas mujeres, lo que no implica que no exista un “aprendizaje”, una transmisión de las numerosas formas de resistencia.

Su identidad excede la maternidad; no se construye desde ese lugar en forma exclusiva ni tampoco de manera central. Ésta es la única historia en que no aparece la figura de madre sufriente o sacrificada. En todo el relato –larguísimo– sólo una vez aparece la frase recurrente “Yo sufrí mucho” (38). Tina es *antes mujer que madre*. Sin embargo, esto no impide que funcione como *intermediaria* entre Juan y los hijos, lo que le da un papel decisivo dentro de la familia. Ella es la que enfrenta a Esmeralda para ponerle límites o la que interna a Esteban, aunque siempre a instancias de Juan. En este sentido, es la que lleva “*la carga*”, pero también la que *controla* las situaciones. A su vez, es significativo que ninguno de los hijos merezca una atención en el relato ni siquiera aproximada a la que le da a Esteban, el hijo adicto que no controla, que no se deja colocar ni reducir a posiciones secundarias.

6. La relación con la **religión** es clave en esta historia. Aparecen dos figuras divinas: la Virgen, como madre protectora y milagrosa; Dios como padre fuerte y amoroso.

Practica la *adoración a la Virgen* desde pequeña. Con mi mamá “íbamos a ver a la Virgen porque siempre hemos querido a la Virgen” (55). El *primer milagro* de la Virgen ocurrió siendo niña, cuando su madre fue herida y hospitalizada. “Las vecinas me socorrían, me cuidaban y pues, yo lloraba, lloraba por mi mamá... Yo le dije a la Virgen, le

digo, 'Ay, Virgencita, trae a mi mamá, y yo, el día de tu santo voy a hacer mi primera comunión. Yo te lo prometo pero trae a mi mamá porque si no, me voy a morir.' Y sí me la trajo ese día que yo le pedí, ese día me la trajo a mi mamá. Y ya de ahí nació mi fe para la Virgen" (19-20).

El *segundo milagro* se dio con el nacimiento de su primera hija: "Esta chamaquita cuando nació no lloró... Pasó que la niña no lloraba. Dije: 'Entonces está muerta'. Y que me hinco, que me hinco y que le grito a la Virgen: '¡Ay Virgencita, dale la vida tú; sálvame a mi hija'. Y bueno, unos gritotes que pegaba yo. Y que mi suegra también no se atontaba. Luego, luego, agarró y le echaba aire y le echaba alcohol, y todo. Y que pega el chillido (la niña). Unas nalgadas que le dio; la puso boca abajo y le dio nalgadas, y que pega el grito la escuincla. ¡Ay, bendito sea Dios!" (35).

También es a la Virgen a quien le ruega por la enfermedad de su hijo Pedro: "Virgen, si no se va a aliviar, mejor te lo entrego. Llévate lo. Sabes que me duele pero no quiero que sufra (llora)" (106).

"Pienso yo que la Virgen me cuidó mucho; me cuidó desde esa vez que hirieron a mi mamá" (20). La Virgen se asocia con la *maternidad*, salvando a la madre y luego a una hija; es también a la que se ruega por el hijo enfermo. Asimismo, se asocia con una religiosidad menos desarrollada, más primitiva. A medida que Tina se acerca a la iglesia y va viendo "las cosas como deben de ser" (109), lo que corresponde, según estos cánones, es la veneración de la Virgen pero no su adoración, que se reserva para Jesús, para Dios. Se desplaza desde entonces la importancia de la Virgen como figura milagrosa por la de Dios mismo, igualmente milagroso.

La relación directa con *Dios* se establece a partir de lo que se podría llamar una *segunda conversión*, que transforma su vida. Ella iba a pláticas en la iglesia para tratar de resolver el problema de Esteban. En una de ellas, el sacerdote hizo una comparación entre el padre y Dios. Las asistentes contaron entonces cómo eran sus padres. Cuando le tocó el turno a Tina, ella dijo "Es que yo no conocí a mi papá, yo no sé cómo sería mi papá.' pero me sentí muy mal, cuando tuve que decir (eso). Me dio vergüenza delante de toda la gente decir que yo no conocía a mi papá y me puse llore y llore. Y entonces que me agarra el (sacerdote), se llama René el señor, me agarra así la cara y me dice: 'Tú no te preocupes –dice–, tú tienes otro papá mejor, es papá Dios, ése es tu papá –dice– y él te quiere, él te ama.' Pero me veía así a los ojos, ¡ay!, yo sentía una cosa bien linda, muy bonita que sentí. Sí, yo sentí bien bonito cuando me dijo. Y dice: 'Papá Dios no te maltrata como oíste a tus compañeras que dijeron que les pegaba, que era borracho. Papá Dios no se emborracha, ni pega, ni castiga. Él es amor.' Y yo de ahí me enamoré de papá Dios, de ahí sentí esa cosa tan... Lo sentí. Yo no lo sé explicar pero yo sentí como cuando una vez me dio un toque la plancha, que yo estaba descalza y le hice así a la plancha. Y sentí así en todo el cuerpo. Así sentí cuando ese René me dijo que Dios era mi papá.

Como que se me metió adentro, en todo mi cuerpo. En todo mi cuerpo lo sentí y de ahí dije no, pues a seguirte señor, a ti. Para mí fue una cosa impactante, lindísima que nunca la voy a olvidar. Yo ya tengo como 18 años que me pasó esto y no, ni quiero que se me salga (se ríe). Quiero que ahí siga, adentro de mí” (89).

Con posterioridad a esto se da la *conversión*, también milagrosa *del marido*. Cuando él asiste con total desconfianza a la iglesia para ver qué hacían allí y si lo aprobaba o no, ella cuenta: “Llegamos y que expusieron el Santísimo. Le dije a papá Dios: ‘Ahí está (Juan). Tú eres el que va a decidir, tú eres el que va a hacer las cosas. Yo no sé que vas a hacer porque yo tampoco te puedo ordenar a ti, pues tú eres Dios. Entonces que estábamos en la alabanza, así nosotras y él hasta atrás, cuando Lucha quién sabe cómo voltear, y me dice: ‘Mira tu marido, pero no voltees de así sino muy discretamente voltear.’ Y ya estaba él también alabando a Dios (se ríe), pues un milagro, un milagro de Dios. Fue un milagro y de ahí él siguió yendo, y yendo, y yendo” (91).

La relación milagrosa con Dios continúa, “no nada más esos poquitos milagros o encuentros que he platicado ahorita, sino ha habido más, ha habido muchos, muchos milagros que ha hecho Jesús en nuestra vida” (109).

Las referencias a Dios remiten tanto al *padre* como al *amante*, en consonancia perfecta con algunas tradiciones místicas, en este caso como expresión de la mística popular. El amor a Dios penetra y produce aceptación, entrega y gozo. “El amor se da por nada... Yo me enamoro de Dios, ya no del hombre, sino de Dios... Ya soy de Dios y obedezco a Dios pero que no me tiene sometida, que no me tiene obligada, que no me dice vas a hacer esto a fuerza, no” (78). “Esos gozos tan bonitos que ha habido en mi vida, de Jesús, han sido muy satisfactorios; son grandiosos” (109). Este amor a Dios es un fuera de lugar que libera incluso de los otros amores, aunque potenciándolos. Doña Tina afirma simultáneamente que la relación con su marido es mejor, más amorosa después de su conversión religiosa que antes. No sólo más amorosa en términos de más comprensiva sino incluso sexualmente más satisfactoria.

La imagen de Dios, además de expresarse como relación *amado-amante* es la de un *padre fuerte y protector*, “papá Dios” (42, 88), que *transfiere su fuerza*. Si bien Tina se reconoce como miedosa y sumisa, también considera que es fuerte, a partir de una fortaleza que Dios le ha dado. “Yo le pido a Dios y me ayuda Dios” (43). Cuando se refiere a su fortaleza de pequeña para regresar con su madre, después en la difícil relación con Esteban, o bien durante la enfermedad de su hijo Pedro, circunstancias todas en las que asumió un papel activo y protagónico, dice: “En esas circunstancias a mí me ayudó mucho Dios porque me dio mucha fortaleza. Yo le pido, le digo: ‘Dame fortaleza. Si tengo este problema tú puedes darme fortaleza porque lo tengo que vivir, lo tengo que vivir, y el único que me puedes ayudar eres tú, porque para estas situaciones no hay medicina, no hay quien lo ayude a uno, solamente Dios” (88). “Todo eso me lo dio Dios...

Dios siempre estaba ahí conmigo” (54). “Dios me ha dado mucha fuerza” (42), “me hizo fuerte” (79).

Y la fortaleza se desprende, precisamente, de la *aceptación de la voluntad divina* y no a la inversa. “La voluntad de Dios se tiene que aceptar. Duele, pero uno no va en contra de Dios. Es aprender el Padre Nuestro: Hágase tu voluntad. Dame la fuerza porque yo sola no lo puedo hacer... Tu voluntad la acepto, la amo, pero si me das la fuerza, porque yo no (puedo). Y ya la da la fuerza. Dios, la da. Así sea grande, grande el problema, Dios da la fuerza” (115).

Aquí la aceptación de la voluntad divina o la sumisión a Dios, es fuente de fortaleza, no de debilidad, en relación con las personas; es fuente de acción antes que de parálisis. El amor a Dios escapa de la dimensión humana y aparece como instancia superior y protectora, que fortalece emocional y físicamente. Esa fuerza que viene de Dios y que le permite sobrellevar la muerte de Pedro o incluso golpear a Esteban. “Yo le he llegado a pegar a Esteban. Imagínese agarrarse con una persona demente. Sí tengo carácter porque lo dominaba” (74). “De seguir el trabajo con Jesús me hice fuerte” (84).

Asimismo, la religión es el *lazo* con el que *fija al marido*, llevando la relación entre ellos a un terreno mucho más favorable para Tina. En este sentido, el mayor diálogo entre ambos, el incremento de la convivencia, la toma de decisiones más compartida, una mejor sexualidad, todo eso se atribuye a la conversión religiosa de ambos. “Ahora él se preocupa y todo. Mas antes no, antes era un animal” (108). En consecuencia, la religión se percibe como un medio para establecer una relación más simétrica en la relación familiar, en particular con el marido. “Toda la vida cambió, cambió rotundamente” (108). Aquí la religión, en lugar de ser un instrumento de sumisión de género, juega a la inversa, como elemento resistente y de atrapamiento del otro.

7. La **violencia** está presente en la historia, incluso desde antes de su nacimiento. Las historias del rapto de su madre y el asesinato de los abuelos maternos por Villa, que se presentan como inciertamente ciertas; el primer matrimonio de su madre con un hombre golpeador son señas de una gran violencia explícita dentro del relato que si bien no se ejercen en forma directa sobre Tina, se podría decir que llegan a ella a través de su madre.

Posteriormente, se relata la violencia física de la madre con respecto a ella. “me pegaba con un cuero o con un palo, con lo que encontrara”(52). También el marido ejerce violencia sobre Tina y sobre los hijos, con algunos episodios muy violentos, como cuando la dejó fuera de la casa por visitar a su madre o cuando la desmayó en la pelea que sostuvieron después de que ella descubrió que la engañaba.

En la historia se registra *violencia física entrecruzada: de hombres a mujeres*: marido a esposa (madre-primer marido, Juan-Tina); de padre a hijas (Juan-hijas): *de mujeres a mujeres*: de suegra a nuera (suegra de la madre-madre, suegra de hija-hija); de nuera a

suegra (hija Teresa-su suegra); de consuegra a consuegra (mamá de Tina-mamá de Juan); de madre a hija (mamá-Tina); **de mujeres a hombres:** de suegra a yerno (mamá de Tina-Juan); de esposa a marido (Tina-Juan; hija-su esposo); de madre a hijo (Tina- Esteban); **de hombres a hombres:** de padre a hijo (Juan-hijos); de hijo a padre (Esteban-Juan).

Sin embargo se puede hablar de una *violencia extendida pero no masiva*. La violencia no es la constante del relato ni determina los vínculos principales. En las dos relaciones clave –la madre y el esposo– si bien se señala el uso de la fuerza que genera temor; también se acompaña de un fuerte vínculo amoroso. Aunque la violencia es intensa y se registran sucesos muy agudos éstos son aislados y en general se acompañan de *resistencia y confrontación* por parte de Tina.

También ella es violenta con el marido cuando descubre su infidelidad pero sobre todo con Esteban. De hecho, Tina dice de sí misma que puede ser peligrosa: “Si no me provocan yo no ando buscando, pero si me provocan sí siento que soy peligrosa, que me enojo muy... me ciego” (86).

Tal vez la violencia más impactante es la que se da entre Esteban y la familia. La *exclusión* del “loquito” es la que va aparejada de una *violencia más directa y asimétrica*, aunque en ambas direcciones. Todo lo que se hace en su contra se “justifica” a partir de la peligrosidad de Esteban. De hecho, toda exclusión es una forma de violencia y, en este caso como en tantos, se acompaña de golpes, engaños e incluso del uso de la fuerza pública. En este caso, es una violencia descarnada, sin atenuantes, a diferencia de la que ocurre en las otras relaciones.

La extensión de la violencia puede ser aquí un freno para su intensidad. Se encuentra, como ya se señaló en otros apartados, una *asimetría bastante inestable*. Como si hubiera una violencia controlada, hacia adentro de la familia, y una *violencia descontrolada que se resuelve por la exclusión*, en el caso del hijo drogadicto.

8. El silencio juega como *sumisión* en situaciones muy desventajosas, como en la primer época que Tina vivió con el marido: “Yo ahí me *aguantaba*” (14). Pero también aparece otro silencio de tipo *resistente*, en las relaciones en que no hay condiciones ventajosas. Se *acallan los deseos* para no “rebajarse” (47), para no pedir, para evitar el rechazo. También funciona como un *aplazamiento* en condiciones adversas, “no moverle al asunto” (86), para no “echarse un broncón” (117). “Es como una batalla; es como una guerra pero que dice: Pues ahorita voy a caminar haciendo así, guardo silencio, guardo silencio porque sé que no me conviene hablar, porque si yo no guardo silencio voy a dar pauta a que diga: ‘Bueno, a mí me estás fastidiando. Voy a otro lado y no me dicen nada; allá me quedo’... como dándole también por su lado” (119). Este darle por su lado es un aplazamiento, un *rodeo* del problema, para abordarlo desde otro lugar. En consecuencia, está relacionado con la apuesta al *largo plazo* que, en este caso, se vincula con la

espera más que con el rechazo o la abstención del otro.

9. La **memoria** aparece como marca “Yo no sé qué voy a decir porque yo tengo muy mala memoria, pero sí me acuerdo de esos detalles que me marcaron en la vida” (5). Al mismo tiempo, también el *olvido* señala un lugar “marcado”, dolorosamente marcado. Los olvidos que el relato acalla y luego trae tardíamente a la memoria como olvidos son, por lo regular, situaciones muy dolorosas (la hospitalización de la mamá cuando era chiquita, la época del pleito entre Esteban y el esposo, la muerte de Pedro, el hijo mayor). **Si la memoria puede ser resistencia; el olvido parece vincularse con la impotencia.**

El relato, en tanto memoria, es una reconstrucción de la vida de Tina, en la que se rescata a sí misma en toda su *ambivalencia*: debilidad y fortaleza, temor y amor, dolor y gozo. Su memoria se construye para señalar las asimetrías pero también su capacidad para lidiar con ellas y modificarlas; en este sentido es resistente.

La *memoria* reconstruye a través del *tiempo*, desde después, desde el presente y el futuro, y puede rescatar el *largo plazo*. Recorre el tiempo desde un presente que ya recorrió ese mismo tiempo en sentido inverso. *Tiempo y memoria del relato son inseparables.*

Aquí, el tiempo jugado como apuesta al largo plazo tiene un valor *resistente* clarísimo. “Pasan muchas cosas, como que usted se ve como que no la va a hacer, como que todo está en contra, como que se le está volteando todo así, a usted, pero si usted espera con valentía, con fe, pues se va a realizar. Se va a realizar y pasan bastantes años. No son poquitos... esa es la meta para lograr lo que uno quiere, pero es largo” (120). El *rodeo, el silencio, el largo plazo se muestran como mecanismos* propios de la resistencia.

Relaciones de poder entre hombres y mujeres

En la familia de Tina se puede establecer un linaje de **mujeres fuertes y simultáneamente débiles**. Son mujeres *vulnerables y vulneradas* pero que se hacen fuertes a lo largo de la vida. En esta categoría entran su mamá, su hija Teresa, su hija Esmeralda y ella misma. Todas están sujetas a poderes y a su vez lo ejercen de distintas maneras.

Sin embargo, estas mujeres, por lo regular, **no son solidarias** entre sí, aunque la solidaridad de género no está totalmente ausente. Ejemplos de ella serían la relación de Tina con la mamá en la vida adulta, o bien el apoyo que le brinda a la mujer de Esteban. Pero por lo regular, las mujeres prescinden de una toma de posición o apoyo hacia las otras, sobre todo cuando hay hombres de por medio. También hay situaciones de franca **hostilidad** entre ellas, por ejemplo entre vecinas, suegras y nueras y, en algunos casos entre madres e hijas.

Los **hombres**, por su parte, tienen un lugar de **autoridad** que se les reconoce implíci-

tamente, aunque a veces de manera **sólo formal** o virtual. Se preserva su imagen de autoridad, aun como ficción. Esto implica la aceptación de la posición socialmente asignada a los hombres pero también cierto escepticismo o simulación con respecto a la misma.

Asimismo, aunque el marido tome las decisiones, la **ejecución** de algunas de las más difíciles, como las internaciones de Esteban, corren **por cuenta de la mujer**. También aquí es como si se preservara un lugar decisional relativamente formal, pero que depende de las mujeres para su aplicación.

En otros casos, la autoridad masculina se presenta como un dato molesto pero que se **puede eludir** por el engaño o el rodeo. En particular en la relación con los hijos, tiene un impacto limitado por el papel de la madre, que funciona como **intermediaria** que atenúa la autoridad del padre, aunque sin cuestionarla abiertamente.

Con respecto a Tina, hay **dos figuras de poder**, ambas con ejercicio de la **violencia física**, que son una **masculina** (el esposo: “sus chicharrones truenan”, 101) y otra **femenina** (la madre: “la del poder”, 52). Frente a ambas Tina se somete en un claro vínculo de aceptación que implica la doble relación de **amor y temor**. En ambas evita el enfrentamiento y procede por rodeo jugando al **largo plazo**, con bastante éxito, ya que en los dos casos tiende a disminuir la asimetría.

Es interesante observar una estrategia de Tina: **interpone a unos con respecto a otros** para establecer relaciones más favorables, para **neutralizarlos**. Las disputas de poder entre la madre y el marido los debilitan a ambos y fortalecen a Tina que queda como **aliada necesaria** para ambos. A su vez, uno le sirve de **escudo** frente al otro. La madre, al imponer su presencia en la casa, es utilizada por ella para atenuar el poder del marido primero, pero luego le permite ganar libertad en la relación con el marido y establecer un vínculo más simétrico con él. De la misma manera, la violencia del marido con los hijos la vuelve a colocar en esta posición de aliada necesaria para todos, mediadora y utilizadora **yudoka** de la fuerza de unos en su propio beneficio con respecto a los otros.

El espacio de Tina es sin duda la **casa**, territorio que reconoce y reivindica como propio, ya que en caso de ruptura, quien tendría que abandonarlo es el marido. La casa es su fortaleza, pero mediante la **práctica religiosa** logra reformular las relaciones intrafamiliares de una manera contundente y establecer una relación más simétrica con el marido.

En las relaciones de poder hay una **gran movilidad** y capacidad de **negociación**. Se producen confrontaciones y resistencias que replantean los **equilibrios**. Esto parece posible porque existen simultáneamente confrontación, resistencia y sumisión en equilibrios **inestables** y siempre **reformulados**. Es por ello que hay una **violencia extendida** pero **nunca masiva**, ni mucho menos paralizante. La **confrontación** es posible y aparece

de manera verbal y física en los momentos más difíciles. Tina se registra a sí misma con capacidad de violencia, que ejerce sobre todo con Esteban, pero también con el marido. La violencia actúa como un freno en las situaciones límite, para luego replegarse hacia la **negociación** y la **aceptación**, pero ya en otros términos.

Es interesante observar que hombres y mujeres tienen **distintas formas de ejercicio del poder**. Mientras que ellos disputan los **lugares abiertos y formales**, como el derecho de dar o no dar permiso, de controlar recursos, de tomar decisiones, tanto Tina como su madre aceptan estas premisas pero establecen sus bastiones, sobre todo, **moviéndose por la vía sinuosa**. No pelean los espacios. Los **rodean**, dejan correr el juego del otro y apuestan al tiempo. El **largo plazo** aparece como forma exitosa de la resistencia, que permite obtener triunfos considerables. La madre, al quedarse en casa del yerno a pesar de su oposición; Tina, al mantener al marido en la casa, al casarse con él, al librarse de su control en el manejo del dinero, libran **“batallas”** que se dan **sin confrontación** alguna, dado que ésta se reserva para circunstancias excepcionales.

La movilidad en las relaciones está estrechamente vinculada con el reconocimiento de la **ambivalencia** y la coexistencia de opuestos. Tina no se concibe a sí misma como mujer sufrida, a diferencia de las otras historias de vida realizadas con mujeres. En este caso el reconocimiento de la satisfacción y el gozo es explícito; no se autocensura. “Sí, he sufrido pero he tenido muchas satisfacciones también en la vida, sí. No puedo decir nada más que yo he sufrido muchísimo, he sido víctima, no, no. Hay de todo. De todo ha habido en mi vida, momentos de alegría, momentos de felicidad” (109). Hay reconocimiento de su debilidad y de su fortaleza, de su sufrimiento y de su felicidad, de su aceptación y de su rebeldía, todo eso simultáneamente.

Su **zona de potencia** es la casa y, en cierto sentido, lo religioso como fuente de su fuerza. Así, la mayor potencia es Dios pero, gracias a él, ella misma se registra como fuerte, potente, “no me gusta que me impongan” (81).

Su **zona de impotencia** se encuentra básicamente alrededor de Esteban, frente a quien Tina pierde todo control. Es precisamente allí donde despliega su mayor violencia, sin negociación ni atenuantes. La impotencia sólo parece poder abordarse por la exclusión.

Pero lo característico de esta historia es que la mayor parte de los espacios son de **incertidumbre** y, por lo mismo, de resistencia, por lo que es posible pensar que éste sea el rasgo predominante en las relaciones más móviles, negociadas y simétricas.

Historia de vida de Juan

Nacimiento: 1932

Edad al momento de las entrevistas: 67 años

Nivel escolar: primaria

Trabajo: empleado y obrero

Clase social: obrero industrial, migrante del estado de Morelos

Datos biográficos

Juan nació de casualidad en el Estado de Morelos, ya que padres vivían en esa época en el Distrito Federal, donde permanecieron hasta que él tuvo ocho años. En ese momento se mudaron efectivamente a Morelos, donde Juan pasó su infancia y estudió la escuela primaria. Él vivía en el pueblo con su mamá y una hermana, mientras el padre trabajaba en el ferrocarril y vivía en los campamentos de ferroviarios, con una cuadrilla de trabajadores a su cargo. La madre “nunca lo quiso seguir” (8) al campamento. Sin embargo, todos visitaban al padre, y Juan se quedó, de más grande, durante algunas temporadas con el papá, quien le enseñó distintos oficios, entre ellos la carpintería.

A los 17 años Juan se fue a vivir al Distrito Federal, a casa de una tía materna viuda y sin hijos, que vivía en La Villa. Allí estaban desde tiempo antes sus dos hermanos mayores, Pablo y Enrique, con los que prácticamente no había convivido en la infancia. Esa fue una época de diversión y sin responsabilidades. No trabajaba sino ayudando a sus hermanos; se inició sexualmente y tuvo diferentes novias.

A los 22 años conoció a Tina, que entonces tenía 14 años. Se pusieron de novios y, tiempo después, la llevó a vivir a la casa de sus papás en Morelos, mientras él conseguía trabajo en el Distrito Federal, pero Tina no se adaptó y el suegro la llevó de regreso a México con Juan. Se quedaron entonces a vivir en casa de su hermano Marcos, donde nació la primera hija de ambos. En esa época, y dado que empezaba a tener responsabilidades, Juan consiguió su primer trabajo, manejando una moto como repartidor de helados en los cines.

Aproximadamente un año después se cambiaron de casa por desavenencias con la esposa de Marcos, y se fueron a vivir a Popotla, con una señora que decía ser tía lejana de Juan. Allí él tuvo relaciones con la hija de esta señora, que quedó embarazada. Al enterarse Tina de esta situación se fueron de esa casa y regresaron con la tía de La Villa, donde nació su segundo hijo. Para esa época Juan trabajaba con una moto realizando cobranzas.

La casa en que vivían con la tía era una vecindad de las que el gobierno desalojó. Fue en esas circunstancias que, bajo la condición de desalojar, les dieron la posibilidad de

adquirir una casa propia en Santa Marta, donde viven hasta hoy. Se mudaron allí cuando Juan tenía 28 años. Fue entonces cuando por primera vez vivieron solos y allí nació Esteban, su tercer hijo. Sin embargo, poco tiempo después, la mamá de Tina se instaló en la casa de ellos, por iniciativa de Juan. Esta circunstancia le permitió al matrimonio tener mayor libertad para trabajar ambos y para divertirse, ya que los niños podían quedar al cuidado de la abuela. Juan considera que, en ese sentido, abusaron de su suegra, dejándole la carga fundamental de los niños.

En esos años, Juan trabajaba realizando cobranzas, ganaba bien. pero comenzó a beber mucho. Una vez, cuando ya vivía con ellos su suegra, se fue a una cantina y perdió documentos importantes del trabajo que se podían cobrar. De manera que lo detuvieron unos días por sospechoso y después de esto y de que su hermano y su nuera lo rescataran de la cárcel, perdió el trabajo. Quedó así desocupado durante más de un año. Sin embargo, siguió bebiendo mucho; en esa época Tina comenzó a trabajar para solventar los gastos de la casa. Ambos ayudaban a su hermano Marcos en su expendio de periódicos y revistas, como forma de ganar algún dinero. Fue en esas circunstancias que nació el cuarto hijo. Para entonces Juan tenía 31 años y Tina 23.

Tiempo después, alrededor de los 33 años, estando también en la cantina, le avisaron de un trabajo en una fábrica. Se presentó, lo aceptaron y mantuvo ese empleo ocho años, hasta que se pasó a otra fábrica semejante, donde permaneció hasta su retiro a los 59 años. Durante la mayor parte de ese tiempo siguió bebiendo mucho, yendo a fiestas, tocando música en un conjunto tropical de su colonia y desentendiéndose de los hijos, primero solo y más adelante acompañado por Tina. También relata su interés por las cuestiones sociales y políticas. Recuerda, por ejemplo, haber asistido con su esposa a las manifestaciones posteriores a la matanza de 1968 “nos metimos de grilleros en una asociación de la izquierda e íbamos a las manifestaciones; íbamos a todo” (7).

Ya de grande, cuando él tenía alrededor de 50 años, se enteró de que su tercer hijo, quien para esa época se había casado, era adicto a las drogas. Inició entonces un difícil proceso para tratar de que se recuperara intentando distintos tratamientos. Juan se siente culpable por la enfermedad del hijo. Relata, por ejemplo, un reclamo que éste le hizo antes de su enfermedad, en el sentido de que nunca había recibido su amor. También menciona la poca atención que le brindó a sus hijos en la infancia y la adolescencia. Lo cierto es que las distintas terapias de recuperación de su hijo adicto fracasaron y, en su desesperación, Juan y Tina se acercaron a la Iglesia. Esto ocurrió cuando él tenía 55 años. Fue a partir de entonces que dejó de beber y se registró un cambio rotundo en su vida. Dejó paulatinamente el alcohol, estableció una relación de mayor comunicación con su mujer y con sus hijos y comenzó una nueva vida. Para esa época murió su suegra y los hijos se fueron casando, así que Tina quedaba sola en la casa con el hijo adicto, que la agredía. Por esta razón, Juan se retiró de su trabajo en la fábrica a los 59 años, para

permanecer en la casa y así poder acompañar y defender a su esposa.

Tiempo después y en fechas ya recientes, murió su hijo mayor por un cáncer fulminante. Esta circunstancia, como la adición del tercer hijo, es también muy dolorosa para Juan, quien llora cuando las relata. Cuenta recurrentemente las historias del hijo mayor, así como las coincidencias políticas y artísticas que tenía con él, dado que a ambos les gustaba el mismo tipo de música y coincidían en posiciones políticas populares y progresistas.

Desde su conversión, tanto él como Tina son ministros de la eucaristía y tienen una vida dedicada sobre todo a la Iglesia, pero también a los grupos del Insen en los que hacen distintos trabajos. Comparten todas estas actividades como pareja. También se han acercado más a los hijos aunque ni ellos ni los nietos merecen gran atención en el relato, con las excepciones ya mencionadas de Esteban y Pedro.

En la actualidad, Juan vive con Tina y sus dos hijos menores. La hija ocupa la parte superior de la casa con sus respectivas hijas y un marido que Juan no aprueba. El hijo menor es aún soltero y los apoya económicamente. Sin embargo, aunque Juan y Tina no tienen una situación económica holgada él considera que Dios siempre les echa una mano y tiene confianza en el futuro. Juan es una persona alegre y activa.

Análisis

1. Los **hombres** del relato constituyen una *linaje* altamente valorado, que aparece desde el primer párrafo, con la mención del abuelo y el padre, y que da continuidad e identidad. “Yo provengo de una *familia de ferrocarrileros*. La mayoría de mi familia son ferrocarrileros. Mi abuelo fue conductor de tren y mi padre era sobrestante” (1). Esta línea masculina es la que *transmite preferencias* políticas, musicales, laborales. El *interés por la política* se recupera desde la familia de ferroviarios “era mucha política... toda mi familia son ferrocarrileros. Hasta la fecha, los descendientes de mis tíos y eso son ferrocarrileros” (9). Y el interés heredado por la política, a su vez, se trasmite al hijo mayor. Lo mismo ocurre con *la música*, en particular el gusto por la guitarra, que retoman los hijos varones, tanto el mayor como el menor. “Él (mayor) era muy alegre, tocaba la guitarra... componía canciones. Todos mis hijos llevaban la música que me gustaba a mí, latinoamericana, tangos, todo, y él componía canciones... compuso algunas canciones por el problema de Chiapas” (11). Asimismo, las figuras que se reconocen explícitamente como *figuras de poder* son el padre y el hermano Marcos aunque, de hecho, dependió mucho menos de ellos, y por menos tiempo, que de algunas figuras femeninas como la madre y la tía. Por su parte, todos los hombres que aparecen en la historia, con excepción del hijo adicto, merecen una *valoración muy positiva*. Son figuras solidarias y no conflictivas, con quienes las relaciones se dificultan por la *interferencia de las mujeres* entre ellos –la hermana

en el caso del padre; las esposas en los casos de los hermanos. “Las esposas fueron las que nos desunieron... Éramos muy unidos todos; siempre fuimos unidos todos... siempre nos llevamos bien. Lo único que nos separó fue, ahora sí que, casarnos, las esposas” (9).

Por su parte a las mujeres *no se les reconoce explícitamente la posibilidad de control*. La madre, con quien vivió la infancia, cuando le “daba unas sobas pero buenas” (1) que se le “quedaron grabadas”, aunque tuvo mayor contacto con él y obviamente autoridad, no se ubica nunca como figura positiva ni poderosa. Antes bien, lo que podrían ser rasgos de su poder, como la autonomía frente al esposo y los hijos, aunque no se juzgan abiertamente tienden más bien a ser cuestionados y no incrementan su influencia sobre Juan. Ya en la vida adulta, “mi mamá muchas veces quiso decidir sobre mí y sobre mi esposa pero no la dejé. Muchas veces me contaba, pues algún chisme, y yo no la dejaba seguir” (73).

Por su parte la tía, como “segunda madre”, albergó a los sobrinos y los mantuvo pero no aparece *jamás como figura de autoridad* sino más bien permisiva y bondadosa. Lo mismo ocurre con Tina, la esposa, de quien siempre se resaltan sus condiciones maternas pero también cierta desventaja con respecto a Juan, como el señalamiento de que fue muy poco a la escuela, de que apenas sabe leer, de que es algo ingenua. Sólo se le reconocen rasgos de cierta autonomía con respecto a Juan, en la última etapa de su matrimonio.

Así como los hombres son por lo general valorados positivamente, entre las mujeres hay una gran cantidad que merecen una *valoración negativa o descalificadora*, que suele estar ligada a alguna forma de *abandono* de sus funciones domésticas, pero sobre todo maternas. Su madre, quien había abandonado a una hija de otro matrimonio, era “muy dura” (9) y resulta cuestionada por otra forma de abandono: negarse a seguir al padre al carro campamento del ferrocarril, donde “tenía todo” (48), pero ella “nunca lo quiso seguir” (8). Esta actitud aparece criticada por uno de los hermanos y, en forma indirecta e implícita por el propio Juan.

Por su parte, la hermana abandonó al padre en el momento de su enfermedad y muerte: “Lo encontramos ahí, en una cama, agonizando, solo. Mi hermana no estaba ahí. Sus hijos no estaban ahí. Ya nomás llegamos, se sonrió con nosotros y murió... Lo raro es que mi hermana no estaba ahí pero ya había ido a contratar lo del funeral; todavía no se moría. Son así las cositas como que nos apartaron más, ¿no?” (48).

A su vez, la mujer con quien se involucró estando casado con Tina, abandonó a sus dos hijos, –uno de ellos de Juan– y “los regaló” (40). Esta mujer se presenta no sólo como abandonadora sino también insidiosa “me empezó a decir cosas de mi esposa... y se me fue metiendo” (32).

Por su parte, la hija menor dejó con Juan y Tina a su hija mayor, y “hasta le habíamos sacada su acta de nacimiento a nuestro nombre porque ella como que la abandonó” (43). Esta hija resulta sancionada también por ser “machista” y “libertina”.

A su vez, la suegra a quien “le quitaron” (4) sus hijas mayores, aunque calificada

como “buena” resulta desautorizada por ser violenta y estar “mal de sus facultades mentales” (3). Llama la atención la enorme representación de casos de abandono dentro de esta historia y, por una u otra razón, todas las mujeres que lo han realizado merecen una sanción más o menos directa. Las *excepciones* en este cuadro de abandono son la tía que fungió “como una segunda madre” (68), la esposa de su hijo mayor que crió a sus hijos después de viuda y una nieta que se crió con él, y sobre la que recaen el cuidado de sus hermanos, también como si fuera madre. Todas ellas merecen *apreciaciones positivas*. Las demás mujeres reciben comentarios negativos y descalificadores. El caso de Tina se recupera siempre como *madre amorosa*, que “lidia” con los hijos, aunque también bajo una mirada condescendiente, como ante un menor. “Ella es, ¿cómo le dijera yo?, pues muy sincera y también pues, yo creo que por su falta de estudio y todo, da mucha confianza” (30). Parece claro que la *función asignada primordialmente* a la mujer es la materna y no se le reconoce explícitamente poder en el espacio de la familia.

2. La historia se estructura en *dos tiempos diferentes y opuestos*: antes y después de una verdadera conversión religiosa. No se trata de una diferencia entre creyente y no creyente sino de una auténtica conversión de la vida por efecto de la práctica religiosa. El periodo previo está marcado por **el alcohol**; el periodo posterior aparece como su contrafrente y está organizado en torno a **lo religioso**. Ambos se conectan por un interés explícito por lo social “ando metido en eso de lo social” (12) y lo político que, a su vez, vincula a Juan con la línea familiar masculina tanto ascendente como descendente (su hijo mayor).

El **alcohol** marca la primera época de su matrimonio. A él se deben muchas circunstancias negativas y, en primer lugar, la precariedad económica. “Ganaba bien pero no hice nada provechoso para mi hogar porque todo me lo gastaba (en trago)” (6) “Mi esposa tuvo que trabajar. No alcanzaba; tantito que me gastaba yo en vino y tantito que no alcanzaba el sueldo para los útiles de los muchachos” (24). Asimismo, el alcohol ocasionó la pérdida de documentos en su trabajo, que lo llevó a estar detenido y perder el empleo, quedando desocupado por más de un año.

También la distancia con los hijos y los pleitos con la esposa se asocian con la bebida. “Las veces que estaba yo aquí, me levantaba, desayunaba y me iba yo con los amigos... Andábamos por ahí echando relajo, tomando, cantando siempre... Era de andar tomando y todo, venía a comer, a veces venía yo con los amigos también a tomar. Era una cosa de casi no vivir con la familia, dialogar, no” (71). Ya más adelante Tina se incorporó a esa dinámica. “Nosotros (mi esposa y yo) nomás nos dedicamos que ir a fiestas, bautizos. Ni sabíamos por qué bautizaban, ni por qué se casaba la gente, ni nada, nomás nos interesaba la fiesta. Entonces, a raíz de esto, como estaba aquí la abuela, nos desentendimos de ellos (los hijos)... Y en esa época no veíamos por ellos. Le dejábamos a la abuela toda la

carga. Nos íbamos a fiestas... pues llegaba yo a veces los sábados. A veces bien, a veces tomado. Tomaba mucho. Bueno, tomaba cada ocho días, pero sí tomaba. A raíz de esto, de ir a fiestas y todo, mi esposa también empezó a tomar, poco pero sí. Entonces cuando había eso, había dificultades, ¿no?, entre ella y yo. A mí nunca me ha gustado que ella tome, y empezaron las dificultades” (23). “Cuando tomábamos eran los pleitos” (33). “Cuando tomábamos los dos; entonces eran los pleitos” (69).

Hay una crítica muy fuerte a esta etapa “de joven cometí yo muchos errores porque no sabía yo nada; no tuve ningún apoyo. Mi padre se quedó en el pueblo trabajando, siguiendo en el ferrocarril; mi madre nunca lo quiso seguir y él se acostumbró a vivir solo” (8). “Yo digo que puede ser como una herencia de mi familia. Todos desde mi abuelo eran tomadores, todos. Mi papá, como vivía solo en el campamento, cuando lo íbamos a ver era puro tomar, y ahí mi mamá no quiso irse con él, y él por ahí andaba. Nunca le conocimos ninguna cosa de que anduviera con alguna otra persona” (29). En última instancia, sus errores son producto de la falta de apoyo que recae en el padre pero directa o indirectamente en la decisión de la madre de no seguirlo. La predilección por el alcohol es un elemento más que se vincula con toda la línea masculina precedente.

“Dejé de tomar cuando vi que mi hijo estaba mal... A raíz de lo que pasó con mi hijo, una señora invitó a mi esposa: ‘Vente a la iglesia, y todo.’... Pero ya eran tarde las pláticas que tenían en la iglesia y yo llegaba como a las siete, ocho de la noche. Y ahí me calentaba yo. Y un día me dio la idea de decir bueno, ¿qué hacen? ¿a poco de veras están rezando?. Y fui yo a las pláticas. Estuve yendo y desde ese día me quedé” (25).

La época del alcohol resume todos los rasgos negativos: pérdida de trabajo, escasez de recursos, infidelidad, distancia con los hijos, pleitos con la mujer. Al cerrarla, es como la *expulsión de todo lo negativo* para abrir el reverso de esa moneda. Tal vez por eso es tan fácil la autocrítica al respecto, puesto que se considera que quedó atrás. Cuanto más malvado se fue, más mérito hay en la “conversión”. Es una postura semejante a la de los alcohólicos inactivos de AA y a la de cualquier cambio radical. En otras palabras, el reconocimiento de las faltas pasadas no restringe el poder sino que puede *adaptarlo, mantenerlo, incrementarlo, reciclarlo, renovarlo bajo una nueva modalidad*. En síntesis, al establecerse un *nuevo juego, cambian las pautas de legitimación* y hay un *corrimiento* de los actores. El cuestionamiento de las condiciones precedentes, cuanto más radical, hace más creíble y efectivos los nuevos principios de organización del poder familiar.

Aunque la aproximación a **la religión** se dio a través de la esposa, Juan se atribuye a sí mismo la *decisión* de mantener dicha práctica, apropiándose de lo que se podría considerar el *nuevo “organizador”* familiar. “Un día fui yo y pues, oí la plática. Me invitaron los que estaban ahí. Nos dieron unos cursos, pues de conocer nuestra religión. Fueron como un año y se terminaron esos cursos y ya nos dieron un diploma. Veníamos caminando y

dice mi esposa que ella venía pensando: 'Ah, qué a todo dar, ya se acabaron los cursos, vamos a regresar, como antes, a nuestra vida'. Y yo venía pensando lo contrario. Y ya para llegar a la casa le digo: '¿Sabes qué? Esto es para siempre.' Dice ella: 'Yo toda me desanimé.' Pues ella quería vivir como vivíamos antes, y no. Pues verdaderamente fue un cambio para nosotros. Nosotros, yo y ella, fuimos por el interés de que Dios nos hiciera el milagro por el hijo drogadicto; ese era nuestro interés. En realidad, fuimos por interés" (25-26). Sin embargo, después descubrieron la importancia de lo religioso más allá de esta postura inicial más utilitaria.

Desde entonces comenzaron a ir a misiones y a realizar obra social con jóvenes primero—en muchos casos adictos—y con parejas. Es como si esta actividad les permitiera *reparar sus propios errores* en la pareja e incluso la situación del hijo, y *separarse de la historia precedente*. "Si nuestro hijo no quiere salvarse, vamos a salvar a otros, y esa ha sido nuestra misión... Después hicimos un grupo para juntar esas parejas de matrimonios, para que se casaran. Previamente los evangelizábamos, les decíamos qué era el matrimonio. Nos enseñaban todo los seminaristas... Una vez, casamos 20 parejas" (27). Precisamente Juan y Tina habían vivido la mayor parte de su vida de pareja sin casarse por la iglesia, cosa que recién realizaron mucho más tarde. "Juntamos para que cada año las parejas se casen y nosotros les decimos todo esto, toda nuestra vida como fue, en qué fallamos. Les decimos que tomábamos y todo lo que repercutió... Nosotros los orientamos. Ahora que lo sabemos se lo pasamos a otras parejas... ¿Qué te dije que me pasó con mis hijos, y todo?... Y sí, el retirarse uno de Dios, le va a uno mal" (36).

El *cambio* a partir de la práctica religiosa es sustancial. "Vamos caminando gracias a Dios. Dios nos ha ayudado mucho. No, fue un cambio en nuestra vida cuando lo conocimos" (35). "Nuestro cambio fue eso, ya no tomar, ya no ir a fiestas nada más así porque sí, y ver por los demás. Ya nada de pleitos porque luego sí teníamos pleitos. Pues cambió mucho en todo porque ya estaba yo más con ella (Tina). Cuando tomaba de todo pues casi no. Nomás llegaba yo los domingos." (29) "Nuestra relación fue de machismo porque así nos enseñaron. El hombre era el que nada más quería tener relaciones, y a fuerza, con la mujer, y no era un diálogo de decir: ¿Puedes tener relaciones? Más bien no era una cosa de tener los hijos con amor sino más bien era un deseo y para eso a nosotros nos han enseñado en la iglesia de sexualidad, y pues cambió la relación entre nosotros. Ahora me dice mi esposa: 'Ahora somos más felices que antes porque ahora sabemos cómo hacerlo'" (32). También la relación con la suegra se hizo menos conflictiva. "Ya no la hacía yo desatinar ni nada, ¿no?" (50).

El señalamiento de los errores pasados juega como una forma de tomar responsabilidad pero también de *separarse de la historia previa*, objetivarla. En este sentido, es altamente reparador; ofrece *una salida de dignidad* pero que opera por la *separación rígida* de un antes-malo y un después-bueno.

La religión es una forma de ahuyentar, de *excluir el mal* de sus vidas. “Nos pasa una cosa muy, pues muy rara. Cuando nosotros empezamos a juntar parejas para casar empezamos con pleitos, que por cualquier cosita nos enojábamos. Y una vez platicamos con un sacerdote, y dice: ‘¿Que no se dan cuenta de que es el Mal que no quiere que junten a parejas?... El Mal los va a estar atacando y van a tener problemas.’ Ahora ya sabemos y cualquier cosa, si nos estamos peleando, le digo a mi esposa: ‘Acuérdate quién es el que nos hace enojar’, y ya la abrazo y ya pues la dificultad la dialogamos” (59). Simétricamente, la infidelidad parece desecharse por decreto porque “ahora ya sé que la infidelidad es uno de los pecados que son mortales” (60).

Tal vez por esta *ficción-realidad de excluir el Mal*, resulta tan incómoda la presencia del hijo drogadicto que rehúsa esta conversión, esta limpieza. Tal vez por eso, la opción frente a él es la expulsión, como expresión obstinada del Mal.

También se registran *cambios importantes de la actitud de la esposa* en relación con Juan, que señalan, en este caso, una *mayor autonomía* de Tina. “Para ella sí fue un cambio, ¿cómo le dijera? ahora con la religión. Porque dice: ‘No, ahora ya no, ahora sí me hicieras algo, ahora sí me defiendo porque en la iglesia me dicen que sea yo mansa pero no mensa’” (30). En la misma línea dice Tina: “Ahora sí ya conozco a Dios, no a cualquier pendejo me ligo... Ella está muy metida en esto. Ahora alega y se defiende y dice: ‘No, esto está así y así.’... Ahora sí pues no deja que le imponga yo nada” (55). Asimismo, “ella se hizo celosa en un tiempo, pero muy celosa ¿eh?, y desde que entramos a lo de la iglesia cambió mucho... Sí que le dan celos, pero no como antes” (30-31). También ella dejó de tomar y “hasta dejó de fumar” (38). En este sentido, parece que el reacomodo de las relaciones familiares ha dado mayor equilibrio a la relación de la pareja.

Sin embargo, ahora con la religión como antes con las fiestas, las actividades de *la pareja están por delante de los hijos*. La religión es indudablemente *lo más importante* para Juan. “Tenemos un trabajo aquí y nos invitan a una fiesta. Antes era primero la fiesta, y ahora no. Como el sábado, que tenemos un retiro y hay un bautizo de una de mis nietas. Pues los vamos a dejar porque tenemos primero lo de la iglesia y luego lo demás. Les digo: Además saquen cita para yo programarme y entonces sí... Pero si yo tengo un compromiso no voy a dejarlo por una fiesta aunque sea de ustedes” (58). En este sentido, lo religioso es como una militancia, como *un segundo reventón*, que le permite *sustraerse de los hijos* para estar con Tina y con su deber reparador. Los hijos no están integrados a la actividad religiosa de la pareja y esto no parece importarle demasiado. “Estamos contentos, trabajamos juntos. Tenemos a veces diferencias pero son muy leves; ya no es cosa grande” (59).

En otro orden de cosas, Juan retoma en lo religioso una cierta *vocación social* y política que estaba presente desde antes en su vida, como parte del bien. “Vemos que hay

muchas personas que necesitan una palabra de aliento, necesitan ver problemas que tienen. Por eso nos metimos a la Iglesia, porque ellos trabajan mucho lo social, y a nosotros nos gustó mucho eso. Hubo un sacerdote que nos llevó a un curso de teología de la liberación y nos gustó” (29). “Lo social de la iglesia se fija en eso, en dar despensas a las personas que necesitan” (35). “Estamos contentos con ese trabajo que tenemos porque sabemos que hace falta a la comunidad” (59).

La religión tiene un fuerte componente de *aprendizaje*, tanto en la reformulación de cuestiones de la vida cotidiana, como en la sexualidad y en la incorporación de nuevas cosas. “Yo aprendí otra vez, ¿cómo se dice?, a escribir. Escribíamos alguna palabra y decía yo ¿qué letra va?, pues ya no me acordaba. Y tuvimos que empezar, como quien dice, a entrar otra vez a la escuela. Ella (Tina) no sabía leer bien. Aprendió con la Biblia” (31).

3. La relación con la esposa comienza cuando él tenía 23 años y ella 15. Le dijo: “Vámonos p’al pueblo, que es allá donde tengo casa y todo. La conocí y me la llevé al pueblo” (4), pero ella no se acostumbró y el padre “me la trajo” (4). Al principio Juan *decide por ella*; la llevan y la traen, como si no contara. Sin embargo, casi inmediatamente el relato pasa a un *nosotros* muy incluyente del que ya no se separa. No habla mucho de Tina como tema aparte, más bien *la incluye* en todas las acciones, en ese nosotros que no cesa, casi como parte de sí mismo. “Nos metimos de grilleros en una asociación de la izquierda e íbamos a las manifestaciones; íbamos a todo” (7). “(Con mi esposa) nos las vimos duras. Vivir con una familia, con otra. Nosotros no tuvimos ninguna enseñanza, ¿cómo le dijera yo? de lo que era el matrimonio. No sabíamos nada” (8). El nosotros se extiende al descuido de los hijos, a las borracheras, al abuso con la mamá de Tina, a la actual práctica religiosa, a la mayor parte de las decisiones. Es a la vez *una inclusión y una asimilación* del otro.

Hay una *autocrítica* explícita con respecto a la relación con la esposa, que tiende a *justificarla* a ella tanto en su violencia como en sus celos. En este sentido, Juan *se culpa a sí mismo*. “Se hizo violenta a raíz de que yo la engañé. Se hizo violenta, se hizo desconfiada y todo. Había muchos pleitos por eso; había muchos pleitos. Yo vi que me quiso y me quiere porque ha aguantado muchas cosas; tan sólo el que le fui infiel pues ya es una cosa, ¿no? Y muchas veces, bueno, nos las vimos duras en cuestión económica, y ella siempre ha estado, como quien dice, apoyándose” (51).

También señala que “cuando ella se defendía eran más los pleitos. Veían los hijos y todo. Pues todo eso repercutió en ellos” (30). Tal vez por eso, los *hijos hacen alianza con la madre* “la quieren mucho, la defienden mucho. A raíz de esto, un día, mi hijo el drogadicto, que nos vio peleando, se enojó. Ya era drogadicto. Dijo: ‘Un día le voy a poner en la madre por lo que le hacía a mi madre’... Él veía. La casa es una casa chiquita...

y pues lógico, se oía, y llegaba yo mal o llegaba yo tomado y se oían los pleitos” (52). También “el mayor me lo dijo hasta después que a él no le gustaba cuando era chico que tomara, que alegaba yo con su mamá” (53). A su vez “las hijas como que me han cargado más la mano por los errores que tuve anteriormente, ahora lo reconozco” (58). Todo esto indicara una mayor legitimación familiar de la figura de Tina.

Esta actitud de responsabilizarse y culparse a sí mismo se repite en el caso de su relación con la *suegra* quien, según la versión de Juan, se fue a vivir con ellos a instancias de él. “Cuando nos vinimos para acá, pues la señora vivía sola. Entonces le dije (a Tina): ‘No, pues tráela. ¿Cómo se va a quedar sola? Estás más lejos de ella. Allá estabas más cerca y la veías.’ Y ya se vino a vivir aquí con nosotros. Pero fue un apoyo muy grande que nosotros no lo supimos ver. Abusamos del apoyo de ella. Ella hacía de comer y nosotros nomás pachangas y todo... Pobre señora, muy buena gente. Yo sí fui muy rudo con ella, pero ella siempre me trató muy bien” (33). “Yo fui canijo con ella... la hacía yo desatinar, la hacía enojar... siempre andábamos así, sacarla de quicio por todo lo que decía” (49). “Era una cosa de estar con ella, con mi suegra, siempre alegando... Quería mucho a mis hijos y no le gustaba que yo los regañara, que les pegara ni nada, entonces traía esa cosa de pique conmigo, de pleito. Por lo mismo, no le gustaba que entrara yo a la cocina... Yo agarré una cosa de aprovecharme de ella, de que la hacía yo desatinar... Pero a veces mi suegra me daba la razón. Cuando mi esposa me decía algo que no iba y que tenía yo la razón, ella me defendía. Y me defendió mucho, ¿eh? Nada más me hacía yo el encajoso, por ejemplo, que llegaba yo a tomar y a mi esposa pues no le gustaba, o algo. Ella me defendía. Ella decía: ‘No, cúrasela; busca que esté contento.’ Muy buena persona, le digo. Yo abusé de ella en esa forma porque ella fue muy buena gente conmigo. Hasta que ya estuvo en el hospital fui a verla. Me buscaba a mí porque no buscaba a su hija... Mi esposa la llevó a internar. Se enojó con ella... Entonces a mí me buscaba y me decía: ‘Juan, sáqueme de aquí.’... Y le decía yo que sí y ella se murió con eso, que la sacara yo del hospital, que me la trajera yo a morir aquí. Le digo, me apreció mucho; el que se portó mal fui yo con ella.” (71) “Ella hacía su comida, decidía en todo y nada más” (72). La difícil relación con la suegra se resuelve en un simple abuso de él, si acaso extensivo en algunas ocasiones a Tina.

En la *dinámica familiar*, la suegra aparece adueñada de la cocina “se apropió de la cocina y ya no la dejó” (72) espacio del que expulsaba a Juan. “No le gustaba que se metiera un hombre a la cocina. Luego entraba yo a la cocina y decía: ‘Tina, por ahí necesitan un joto’, siempre. No quería que se metiera nadie” (49). Tina decidía sobre los hijos que hacían alianza con ella, como ya se señaló: “Sobre los hijos (decidíamos) yo y mi esposa. Pero como le digo yo casi no estaba con ellos. Mi esposa era la que lidió con ellos y yo le dejaba. Llegaba yo en la noche y me decía: ‘Pasa esto, necesitan estos útiles o la ropa’. y ya le decía yo: ‘Vamos a hacer esto y ya.’ Ella iba a comprar todo, y todo. Todo

lo decidía ella, bueno, yo lo decidía pero ella lo ejecutaba... como a ella le parecía.” (72).

Así Juan se hace responsable-culpable tanto de los conflictos con Tina como con la suegra. lo que hace pensar una vez más en una alta legitimación del papel de Tina en la primer etapa de la familia.

Pero en la relación con la esposa, como en los demás aspectos de su vida, hay un *corte abrupto y reparador* que marca la siguiente secuencia: descubrimiento de la adicción del hijo, inicio de la práctica religiosa, abandono del alcohol, recomposición en todos los órdenes. Este corte marca asimismo una mayor cercanía de la pareja. “Cuando tuvimos el problema de mi hijo fue cuando más nos unimos” (70). También parece haber mayor intercambio de opiniones para tomar las decisiones. Juan dice que “a veces me ubica ella en la realidad” (74) y también señala una mayor independencia de Tina para hacer lo que le parece aunque Juan no esté de acuerdo (74). Todo esto coloca a la relación familiar en una situación más simétrica que es justamente en la que Juan encuentra una nueva forma de reconocimiento y legitimidad.

4. La relación con los hijos, como los demás aspectos, aparece marcada por el antes y el después de la conversión religiosa. Hay un *antes culpable: irresponsable y violento*, que contrasta con un *después* en que la *relación es mucho más comunicativa y comprensiva*. “(En la iglesia) recibimos pláticas de matrimonio, recibimos pues las enseñanzas de los hijos. Yo me di cuenta de que parte de lo que pasó a mi hijo fue culpa mía porque no hubo atención como debería ser” (38). “Poco estuve yo con mis hijos, ahora sí que cuando más me necesitaban, que era cuando la escuela, la adolescencia (70).

En el periodo de alcohol, él relata reclamos de sus hijos “Una vez me dijo mi hijo: ‘Tú me diste de comer, me diste alimentos, me diste estudios pero no me diste amor’. Y pues eso es... pues sí me dolió bastante, bastante “ (12). También la quinta le hizo un reclamo importante a Juan, que él recuerda en más de una ocasión. “Mi hija, la quinta, una vez le dijo (a Tina): ‘¿Quién es ese señor que come con nosotros los domingos?’, porque no me veían... A ella se le quedó, ¿cómo diré yo?, pues muy arraigado eso, ¿no?, de que pues, no me veía. Los otros no. Ahora sí que a raíz de su matrimonio y todo, fueron comprendiendo de que yo pues sí, estuve mal, ¿no?, pero vieron por qué” (29).

Los hijos casi nunca se mencionan por su nombre sino por el *orden de aparición*: el mayor, el menor, el cuarto. Sin embargo se les dedica una parte importante del relato. Juan hace mención del hijo extramatrimonial y de la relación con él hasta hace muy pocos años, que se interrumpió, a raíz del fallecimiento de Pedro.

Sólo dos de los seis hijos se construyen en el relato como verdaderos personajes: el varón bueno y el varón malo. El primero, parecido a las propias características actuales-ideales. El segundo, adicto como el pasado que se rechaza, pero sin la voluntad de transformación.

El mayor es *el responsable* que apoya a la familia, la une y recoge los intereses del

padre. “Siempre luchó por ser libre” (35). Estudió contabilidad y terminó. Se casó con una mujer que lo ayudó y construyó su propia casa, que quedó como patrimonio para su familia cuando él murió. “Pensó en todo” (21). “Él siempre ha seguido, ¿cómo le diré?, pues las ideas mías, mis ideales de justicia y de todo... Él se metió a un comité (por lo de Chiapas). Ahí anduvo, componiendo canciones, y ahí andaba en las reuniones” (16). Éste es el hijo con el que Juan se llevaba mejor.

Esteban es “nuestra cruz” (19). Es el hijo que le reclama por tratar mal a la madre, el desplazado del afecto de la abuela, el que “si veía tomar a su mamá se enojaba” (71), el que Juan reconoce haber golpeado más junto con su hija la “libertina”. “Yo pocas veces estuve con él” (71). Es decir, el hijo incómodo, que dice lo que está pasando.

“Se quedó en el viaje... Luchamos por sacarlo adelante en sanatorios, de todo, y *nunca quiso*” (17). Se escapaba de todas las internaciones... “Se iba y ya otra vez volvía a lo mismo... Casi toda su vida desde los 20 años se la ha pasado internado o en cárceles” (18). Es insistente la afirmación de que “nunca ha querido curarse... Lo tratamos de curar últimamente en el San Bernardino, cuando salió del reclusorio, y no quiso. No quiso las terapias, no quiso tomar las medicinas, y ahí ha andado” (18-19). Al no querer es culpable, y la respuesta familiar es la exclusión de la casa “lo tenemos en un corredor porque adentro golpea los espejos, golpea la televisión... Una vez me golpeó. Abrí la puerta y estaba esperando y ya nomás me dio un trancazo... *No lo dejamos entrar porque hace más daño*” (19). “Yo decidí *echarlo para afuera*... yo decidí que no se quedara acá. (Tina) estuvo de acuerdo. Las que no estuvieron de acuerdo fueron mis hijas... Y mis hijas siempre (pensaban) que yo era el que tenía la culpa, que *yo era el culpable*” (75). Este hijo es la causa de su retiro prematuro del trabajo para proteger a la esposa de sus agresiones. “Desde entonces andamos juntos” (19).

Los otros hijos merecen menciones mucho menos importantes pero los dos que aparecen como personajes son expresión del antes y el después de la vida familiar o, en otros términos, del papel que asume Juan antes y después de la reconversión familiar y del reacomodo de las relaciones, a partir de las cuales encuentra una nueva legitimidad. En suma, lo que no se puede integrar se expulsa, como modalidad de lo malo y lo peligroso. Hay que deshacerse de ello porque contamina.

Relaciones de poder entre hombres y mujeres

Los *hombres* son los *personajes valorados* dentro de la historia, como ya se mencionó. Son los únicos a los que se reconoce una *autoridad explícita*. Las *mujeres*, aunque menos apreciadas, ocupan gran parte del relato, pero aun cuando ejerzan un poder de hecho (la madre en la infancia, la suegra en la casa, la esposa con los hijos) no se les reconoce como tal. Las mujeres *malas separan y abandonan* a los hombres y a los hijos. Las mujeres

buenas acompañan a los hombres y son principalmente madres. Aquí el modelo corresponde con el esquema clásico: *hombre sujeto y cabeza de familia-mujer compañera y madre*.

El *hombre* ocupa el lugar de autoridad y de toma de decisión. Es por eso que carga con toda la *responsabilidad* y también la *culpa*. A su vez, los cambios en la participación de la esposa se deben principalmente a un cambio en él, se derivan de un cambio en él. Es el hombre que cede posiciones, que da lugar, *concede*. Sólo por esto, y por apelación a lo religioso superior la mujer adquiere cierta autonomía.

Sin embargo, *la fuerza de la culpa* con respecto a los hijos, a la esposa, a la suegra daría la impresión de que el *lugar de poder masculino* se invierte para convertirse así en *su debilidad*. Su fuerza lo convierte en culpable, abriendo espacio así para *la legitimidad de las mujeres*. Tal vez por eso el manejo de la culpa es un arma femenina en este caso; del débil o el excluido, en general.

La transformación de las relaciones en torno a un *nuevo "organizador"* familiar que, en este caso es lo religioso, no se produce en virtud de las mujeres sino por intervención divina y por decisión masculina. Aquí es importante señalar que es Juan quien se atribuye la decisión de mantener la práctica religiosa como eje de la vida. Por consiguiente, también el *cambio de parámetros* es de su competencia. En efecto, controlar los principios sobre los que se estructura la relación es una fuente de poder considerable y, consecuentemente, de legitimidad. Según su relato, la esposa sólo se suma a su decisión pero, sin embargo, el mismo cambio lleva implícita una retractación del papel desempeñado hasta entonces y una reivindicación de las dos mujeres con las que convive entonces (esposa y suegra).

La *crisis* que se desencadena con la enfermedad del hijo, y que no se puede resolver con los recursos de autoridad empleados hasta entonces, cuestiona su propio lugar en la familia, también de adicción. Al separarse de este lugar, se abre la posibilidad de reivindicación de sí y de *nuevos principios de autoridad* que reestructuran las relaciones hacia *vínculos más simétricos*.

La *movilidad* de la posición de Juan implica el mantenimiento de un *alto poder*, con capacidad para incorporar y negociar con los otros miembros de la familia, en especial la esposa. A su vez, lo obliga a la expulsión del hijo, producto y reflejo de las antiguas relaciones familiares que rechaza el nuevo organizador.

Este movimiento hace que Juan pueda desplazar su *zona de potencia*, inicialmente ubicada fuera de la casa, en el trabajo, con los amigos, las fiestas, hacia adentro del hogar, cosa muy poco frecuente. Precisamente logra este movimiento poco antes de su retiro del trabajo. Antes de la "conversión", la casa resultaba un territorio básicamente manejado por la suegra y la esposa, aunque fuera teóricamente bajo sus órdenes. Él le reconoce a Tina un papel de ejecución de sus órdenes bastante *sui generis*; así como la distancia que

existía en relación con los hijos. En este sentido, la casa era un espacio de alta **ambivalencia**, más controlado por las mujeres que por él. Ahora, su nueva posición, le permite tener condiciones más ventajosas hacia adentro del núcleo familiar, que sigue siendo un ámbito de ambivalencia y negociación. Se podría decir que hay una suerte de realineamiento que redunde en el replanteamiento de su poder a la vez que en la apertura, de hecho, al poder tanto de Tina como de sus hijos. De ahí el reconocimiento de su autonomía presente y de la influencia de ella sobre él, cuando le “hace bajar a tierra”.

Pero la **zona de potencia por excelencia** es la propia Tina, a quien logra incorporar en los dos momentos: el antes del alcohol y el después de la religión. En cualquiera de ellos, Tina, absorbida en el nosotros, es el referente y el espacio de despliegue de poder de Juan. En esto consiste también el alto poder de ella sobre él. Constituyen una dupla a partir de la cual se organiza todo lo demás. Por lo mismo ambos tienen alto poder sobre el otro y alta vulnerabilidad frente al otro. Es decir, *cuanto más monopólica es una relación, cuantas más relaciones se derivan de ella, más fuerte y más recíproco es el poder que existe entre quienes la constituyen.*

La **zona de impotencia** es indudablemente el hijo drogadicto, expresión del Mal que acecha, peligroso, y frente a quien no queda más que la expulsión. Pero, ¿qué se expulsa, en realidad? Se expulsa simultáneamente el pasado familiar, la propia adicción, la imposibilidad de curación, la falta de voluntad de ser otra cosa. Se expulsa lo que se es y más atemoriza. En otros términos, el poder expulsa aquello de sí mismo que no controla o que tiene miedo de no controlar pero que, en todo caso, allí está. *Es posible entonces considerar lo excluido como clave del alma invisible del poder.*

Discrepancias entre ambos relatos

1. Una primera discrepancia se encuentra en el relato de por qué la **suegra** se instala a vivir con el matrimonio. Según Tina, fue un acto de imposición de su mamá en contra de la voluntad de Juan. Según Juan ocurrió por iniciativa de él. En ambos casos, la versión remite a convalidar el propio poder, ya sea de las mujeres o de los hombres. Sea cual sea la discrepancia con los hechos, el sentido es el de *señalar el control sobre el otro.*
2. Juan habla permanentemente en un **nosotros** que no se encuentra en el relato de Tina. Parecería ser que este nosotros es una forma de implicar a Tina por agregación, desconociendo su autonomía. También aparece involucrada así en la responsabilidad por el descuido de los hijos. Es una forma de asimilarla, aunque la culpa recae exclusivamente en él, tal vez como responsable último, dada su posición de varón. *Así, el poder procede por agregación de lo otro; la resistencia por desagregación.*
3. Juan hace un énfasis en el **alcohol** que no aparece en el relato de Tina, y mucho menos el hecho de que ella también hubiera hecho abuso del alcohol ni de los problemas entre

ellos a raíz de este hecho. Tampoco menciona Tina los problemas de celos de su parte, relacionados con el alcohol. En otro orden, Juan excluye los relatos de **violencia** a los que se refiere Tina. Cada uno tiende a *excluir los elementos que deslegitiman su poder*.

4. Juan asume toda la **culpa**, misma que no aparece en el relato de Tina, ni autoadjudicada ni orientada hacia él. Dado el esquema general de ambos, parecería ser que quien asume la responsabilidad, asume la culpa y éste es, claramente, el papel de Juan, por lo menos hasta el momento de la “conversión”. En este sentido se observa, como ya se señaló, el doble papel de potencia y debilidad, que se vincula con el cambio en la organización de poder de la familia. *El poder conlleva responsabilidad y la consecuente culpa que lo puede debilitar*.

5. La **religión** como nuevo “organizador” de las relaciones de poder familiares tiene un papel clave. En consecuencia cada uno de los miembros de la pareja se adjudica a sí mismo el vínculo con lo religioso. Tina lo atribuye a un milagro que Dios le concede y Juan a una decisión personal en la que incluye a Tina. Como es evidente, quien se apropia de la autoría de esta nueva vinculación adquiere poder y, sobre todo, legitimidad. *La apropiación de los organizadores de poder dentro de un grupo es una extraordinaria fuente de poder*.

En otro orden de lo religioso, para Juan la religión representa un nuevo organizador, con potencial resistente en lo social, que se expresa como militancia y actividad dentro de instituciones. Para Tina tiene un componente mucho más místico de relación directa con Dios. Es desde este lugar que le resulta liberador de los poderes terrenales. *Lo religioso institucional suele tener una dimensión resistente; lo místico es sobre todo fuga y exceso*.

6. El vínculo con los **hijos** es, curiosamente, más importante en el relato de Juan que en el de Tina, aunque él no los identifique por sus nombres, como si fueran ellos también, un agregado de sí mismo, en su condición de hijos “el segundo, el tercero”. No sorprende que el hijo extramatrimonial y su relación con la familia sólo se mencione en la historia de Juan. Con respecto a los hijos en particular, ambos reivindican su cercanía y semejanza con Pedro, el hijo muerto. Tina afirma que se parecía a ella en carácter y Juan que tenía sus mismos intereses. Lo cierto es que este hijo encarna el modelo bueno y ambos se intentan apropiarse de él. *La apropiación de lo normativamente correcto es una fuente de poder*.

Con respecto a Esteban, el hijo malo, hay perfecta coincidencia en que no quiere curarse, por lo que se lo declara culpable de su situación. También hay coincidencia en la necesidad de su expulsión. De hecho, ambos reivindican para sí esta decisión. En otros términos, *la expulsión del Mal legítima y otorga poder. A su vez, la familia, como unidad, expulsa lo que ella misma es*.

Por último, llama la atención que el padre sea más compasivo que la madre con la situación de adicción del hijo, lo que por lo regular corresponde con el patrón materno. Sin embargo, ambos justifican su enojo con Esteban y la necesidad de expulsarlo en su agresividad hacia la familia. *La expulsión se legítima por su grado de peligrosidad para los otros*.

Historias de vida de Marta y Alberto
Relatos individuales
Confrontaciones

Historia de vida de Marta

Me defendía como gato boca arriba

Nacimiento: 1935, estado de Hidalgo

Edad al momento de las entrevistas: 62 años

Nivel escolar: semianalfabeta

Trabajo: servicio doméstico

Clase social: clase baja, migrantes del campo a la ciudad en primera generación. Es propietaria de una casa muy sencilla que ha construido la familia.

Datos biográficos

Marta nació en un ranchito, cerca de Hidalgo, que se llamaba “Vacas flacas”, donde vivió hasta los tres años. En su acta de nacimiento aparece que no tiene mamá, aunque ella la recuerda perfectamente, pero piensa que su padre seguramente estaba borracho en el momento de anotarla y por eso se equivocó. Durante su infancia la familia cambió de lugar de vivienda con frecuencia. Su papá “andaba de aquí para allá... y no calentaba lugar”, como los “nómadas”. (1)

Fue la tercera de 11 hermanos, de los que sobrevivieron sólo seis.. Los hombres trabajaban en el campo y las mujeres en la casa y el campo. Ninguno de los hijos estudió.

Recuerda que su mamá le dio algunos golpes “por floja” y el papá bebía mucho aunque no era particularmente golpeador con los hijos; los golpes provenían más bien de la mamá, aunque existe un relato de gran violencia del padre en contra de Marta. Ella casi nunca tuvo tiempo de jugar porque trabajó desde muy pequeña. Tenía que cuidar a la hermana y hacer las cosas de la casa. “Me paraba como a las cinco de la mañana; terminaba rendida hasta las seis de la tarde... era mucho quehacer” (10). Mientras tanto, la mamá se iba a la hacienda a moler, a “ayudar”, para ganar algo porque el padre gastaba lo que ganaba en bebida.

Cuando ella tenía como 12 o 13 años los padres se trasladaron al D.F porque el papá se enfermó y debía tratarse. Marta y otros dos hermanos menores –un varón y una mujer– se quedaron en Hidalgo a cargo de Manuel, el hermano mayor. La esposa de Manuel acusaba de distintas cosas a Marta y le iba con chismes al marido para que la castigara, y él lo hacía, pegándole muy brutalmente. Sin embargo, algunas mujeres de la vecindad que eran como sus mamás la defendían. Ella, por su parte, hizo de mamá de sus hermanos menores, cuidándolos, viendo por ellos, y dormían los tres juntos en un “rinconcito”.

A los dos años el padre fue a buscarlos pero se bebió el dinero de los pasajes y sólo se llevó a los chiquitos, dejando a Marta con el hermano. Dadas las golpizas que éste le daba, la abuelita, por fin, la fue a buscar y se la llevó con ella, donde vivió hasta los 17 años.

Cuando tenía esa edad, la madre la fue a buscar, la llevó a México y la puso a trabajar en una casa de la colonia Coyoacán primero y en otra de Mixcoac, después. Al poco tiempo, por un trato que hizo su madre con la directora de una escuela, para que aceptaran a sus hermanos menores, fue a trabajar a la Colonia Portales, en casa de la directora. Aunque la directora la mandaba a la escuela, ella no pudo aprender a leer, pero en cambio aprendió todo lo referente a los quehaceres domésticos. Allí trabajó como nueve años, hasta que se casó, a los 26 años.

Esa época de su vida, de independencia económica y familiar es la que recuerda con más gusto. Tuvo entonces varios novios, se divertía e iba con sus amigas al cine y a bailar, a distintos lugares, como el Salón México, Los Ángeles y otros. Fue entonces cuando ocurrió la última golpiza que le dio el padre porque no quería que fuera al cine con una amiga, pero ella lo enfrentó y nunca más volvió a pegarle.

También en esa época conoció a Ramón, quien años más tarde sería su esposo. Él la iba a visitar cada ocho días a la Colonia Portales, donde Marta trabajaba. Cuando comenzaron a tener relaciones sexuales, ella desconocía que podían causarle un embarazo así que no se cuidó y, efectivamente, se quedó embarazada. Eso la enojó muchísimo, por lo que primero ocultó el embarazo y, cuando ya no pudo hacerlo más, dijo que el papá de la niña había muerto. Dejó de ver a Ramón y, como era vecino de sus padres, para no cruzarse más con él iba de noche a visitar a su mamá.

Cuando su hija ya tenía cuatro años se enfermó, así que debió llevarla a casa de su mamá para que la cuidara mientras ella trabajaba. Allí la niña y el padre se conocieron y se acercaron espontáneamente y Ramón dio por hecho que la niña era hija suya. A raíz de esto, Marta se fue a vivir con él y como a los tres meses, cuando ya tenía 26 años, se casaron y se fueron todos a la casa de los padres de Ramón, en Santa Fe.

Su marido era muy pobre, trabajaba de albañil y estaba poco en la casa. Era muy serio, buena gente y nunca tomó, pero estaba muy ausente. Los fines de semana se iba –según él para ahorrar lo de su comida– a la casa de su hermana, a quien Marta le tenía grandes celos porque él la ayudaba más que a ella. También ayudaba a estudiar a un hermano menor pero Marta reconoce que siempre le dio el gasto necesario para sostener la familia.

Sus hijos nacieron en este orden: Inés, cinco años después Diego, tres años después Silvia, dos años después Daniel, cerca de tres años después Elsa y un año después su último hijo, Mario. Ella tomaba té y cosas para no quedar embarazada, a pesar de la insistencia de su suegra para que tuviera un hijo cada año. En asociaciones barriales a las que asistía, aprendió a controlar la natalidad, así como primeros auxilios y a leer. Dice que no quería tener muchos hijos porque su marido era muy pobre, así que se cuidaba para no embarazarse y también tuvo algunos abortos –por lo menos uno de ellos provocado.

Con los ahorros que fue haciendo del gasto familiar, de tandas y de la cría de animales de granja Marta convenció a su marido de comprar un terreno para independizarse de la

familia política, pero cuando ya tenían gran parte pagada, a ella le robaron los papeles. Marta se asustó mucho y pensó que el marido le iba a pegar pero él simplemente se fue por tres meses con su hermana, aunque le siguió enviando el gasto familiar. Entonces ella consiguió otro terreno y lo mandó a llamar pero Ramón ya no participó del nuevo proyecto. La ayudó a emparejar el terreno pero nada más, porque decía –y aún dice– que todo eso es de ella. Marta fincó con la ayuda de sus hijos, sobre todo la mayor, y se fue a vivir allí con ellos, a pesar de tratarse de un lugar peligroso y solitario. Tiempo después Ramón también se les reunió pero ambos consideran que la casa es de ella y todos los papeles, del agua, de la luz, del contrato, están a su nombre.

De los hijos, Inés terminó la preparatoria e hizo estudios cortos después; Diego no terminó la secundaria y trabaja como albañil; Silvia acabó la secundaria y estudió para secretaria bilingüe pero nunca ejerció y luego se casó; Daniel tuvo problemas de adicción a drogas y murió; Elsa acabó la secundaria, trabajó y se casó; sobre Mario no hay referencia.

Cuando tenía alrededor de 50 años su esposo se enfermó gravemente y tuvo que dejar de trabajar, entonces ella comenzó a laborar fuera de la casa para mantener a los hijos y a la familia. Se empleó primero en el servicio doméstico y luego como cocinera, función que desempeñaba al momento de las entrevistas.

Un tema central en su relato es su hijo Daniel, quien tuvo fuertes problemas de adicción desde muy jovencito. A los 19 años lo internaron por primera vez, y se inició un proceso que duró cinco años, con internaciones y tratamientos sucesivos. Marta se hizo cargo de toda esta situación que terminó con la muerte de Daniel, dos años antes de las entrevistas.

Al momento de la realización de su historia de vida, doña Marta estaba a punto de perder su trabajo, sustento principal de la familia, pero pensaba rentar a sus hijos algunos de los cuartitos que construyó en su terreno, como forma de subsistencia de ella y el marido. Sale a trabajar a las 9 de la mañana y regresa a las 5 de la tarde. El marido no hace nada porque está enfermo. En su casa, muy humilde pero de la que ella se siente muy orgullosa, viven parte de sus hijos y nietos alrededor de ella, figura de autoridad y centro de la familia.

Análisis

1. El relato de vida de Marta se centra en **la familia**, ya sea la de origen o, más adelante, la que ella constituyó. Entre estos dos momentos hay un periodo intermedio, nueve años de independencia, en los cuales nació su primera hija.

En el relato sobre su **familia de origen**, más que aparecer como sujeto de la historia a ella le suceden cosas que otros deciden y maltratos que aguanta, por su edad y por su falta de independencia. La violencia es signo de esta época: sobre su madre por parte del

padre y sobre ella por parte del hermano. Sin embargo, a pesar de la fuerte presión, siempre hay funciones que asume como sujeto responsable desde muy niña, como el cuidado de los hermanos por propia decisión cuando los padres se ausentan, junto con rasgos de rebeldía como pensar en abandonar la casa de su hermano –que finalmente nunca concreta– o su negativa a casarse con el hermano de su cuñada que le querían imponer.

Las distintas formas de **violencia** permean esta parte de su vida. De niña, “casi nunca tuve tiempo de jugar; tuve que cuidar a mi hermana, hacerme cargo de todo el quehacer de la casa, del almuerzo, las tortillas” (10). Su padre bebía, “cosechaba, vendía todo, y a tomar” (10). Su madre trabajaba para sacar algún dinero “iba a las haciendas a moler, a *ayudar*, para ganar algo” (10). Relata que la madre le “dio algunos golpes por floja” (1), con lo que la justifica, salvándola de toda recriminación en ese sentido. La mamá aparece en el relato como víctima del padre, indefensa, pasiva. “Mi papá la golpeaba, la arrastraba de los cabellos, le hacía muchas cosas, pobrecita de mi mamá, la corría. A ella le daba mucho miedo. Según él, la iba a matar. Yo no sé que le quería decir con eso de que le iba a beber el alma, pero así le decía. Mi mamá se iba y duraba unos ocho días que no la encontraba, y luego ya la iba a traer y otra vez lo mismo. Mi mamá se iba de las cuereadas que le daba... la arrastraba y la pateaba” (20) En esa época “era muy común; era como normal... Sería que las mujeres eran muy dejadas. Se callaban o no sé”, con lo que Marta se diferencia de la actitud sumisa de la madre, aunque nunca la critica (21).

Más tarde, cuando los padres se fueron de Hidalgo, la “abandonaron”, “mi mamá *me dejó encargada* con la esposa de mi hermano... ella inventaba mentiras para que *me dieran* mis buenos golpes” (10). Las vecinas la defendían. “A veces yo decía: Ya me voy para la carretera; yo ya no aguanto más pero como decían que había contratantes de blancas, que se llevaban a las muchachas al burdel, que las hacían burdeleras, yo me iba pensando: ‘Ay, Dios mío, ¿me haré burdelera?, ¿y mis hermanos?, ¿y mi hermano y mi hermana?’ No, y pues me regresaba” (11). Constantemente doña Marta atribuye la crueldad de su hermano a las intrigas de la cuñada y también refiere la presencia de otras mujeres, las vecinas, que la protegían como sus mamás. Es interesante que la última golpiza que le dio el hermano fue por haberse comprado unos jabones de olor, lo que remite a que todo acto de autocomplacencia aparecerá sancionado de una u otra manera en la historia. El placer no tiene espacio legítimo, “da pena”, es vergonzoso; sólo se convalidan –explícitamente– el deber y el sufrimiento.

Quien la liberó de esa situación de violencia fue la abuelita. Ella la fue a buscar y se enfrentó con el hermano golpeador, diciendo: “Vengo por Marta, *me la voy a llevar*. Tú cabrón, si te quieres ir, te irás; si no, ahí te quedas.” Entonces él le contestó: “No, abuelita, ¿que cómo *se la va a llevar*?” Y la abuela dijo: “Si quieres la sigues, y si no” (11). Así fue como la abuelita, una mujer, se enfrentó con el nieto varón, se llevó a Marta y la

liberó del poder del hermano, incapaz de enfrentarse a su autoridad de madre-abuela. “Yo ya tenía mi maletita de garras y vámonos. Ya estaba harta, y *me fui.... me fui* pa’ la casa de mi abuelita y jamás, óigalo así, jamás me volvió a pegar mi hermano Manuel. Nunca más” (11).

Estas formas de la violencia directa se combinan con otras formas de imposición de la familia en relación con la apropiación sobre su trabajo y su tiempo. “*Me dejaron* allá. Tenía como 17 cuando mi mamá fue por mí... mi mamá *me puso a trabajar* por esa misma colonia”... Luego, para que a sus hermanos los admitieran en la escuela, “(mi mamá) me dijo:

– ¿Sabes?, que *te vas a ir a trabajar* con la directora Laura.

– ¿Sí? ¿Hasta dónde?

– Pues ni sé, pero pues *te vas a ir*.

... y esa señora *me llevó* a trabajar con ella y me dijo:

– Tú vas a ir a trabajar con mi hermana y *me llevó* a la Colonia Portales” (1).

2. Una vez que comienza a trabajar en la Colonia Portales, su vida se **independiza** de la familia de origen. Tenía 17 años y, desde ese momento, “nadie me manda, más que donde trabajo, pero eso es diferente” (21). No parece casual que en esta época se ubique el último relato de un maltrato físico, en este caso por parte del padre, a quien ella confronta, **cesando para siempre este tipo de violencia**. “Ya de grande, una vez me pegó (mi papá) porque no me dejó ir al cine con una amiga que tenía.... Me colgó mi papá con un mecate y –Ya, –decía mi mamá– pídele perdón.

– No tengo por qué pedirle perdón –ya había aprendido a contestar–. Ah sí, –le digo– ahora sí mucho cuidado tienen de mí, y cuando se vinieron y me dejaron, ¿quién me cuidaba? ¿Por qué antes no estaban celosos? Así que ahora les contesté mal. Jamás me volvió a pegar mi papá” (10).

Durante esos nueve años tuvo varios novios “me gustaba mucho divertirme, ir al cine... *me da pena decirlo* pero me gustaba mucho bailar... había una amiga que se llamaba Pancha y con ella me iba al Salón México, a un salón que se llama Los Ángeles y a otro que no me acuerdo cómo se llama. Me gustaban los policías, los de motociclistas” (12).

Fue en ese periodo que estuvo de novia con su esposo, quien iba cada semana a visitarla. Marta, sin desearlo, se quedó embarazada de su primera hija. Tenía aproximadamente 22 años. La señora con la que trabajaba la apoyó y cuando descubrió su embarazo le dijo: “No te apures; sea lo que sea ésta es tu casa” (12). Optó entonces por afrontar la maternidad sola, diciéndole a sus padres que el papá de la niña había muerto y dejando de ver a su novio porque la había engañado. “Yo no sabía qué salía de una relación sexual. Yo le pregunté: ‘¿Qué va a salir de todo esto?’. Y me dijo: ‘Nada, nada; va a ser usted mujer’. Yo dije esta bien... y en la segunda me quedé embarazada” (16)... “El

me dijo no te va a pasar nada, y ya ve, una vez y otra vez, y quedé embarazada, pero ¿por qué me engañó?” (17). Ella se mantuvo sola con su hija hasta que la niña tuvo cuatro años y Marta 26.

Tanto en la decisión sobre su embarazo como en otros aspectos de su vida en esta época, como el trabajo, se denota una alta autodeterminación, un adueñarse de su vida. Al relatar que trabajó en la misma casa durante nueve años, la entrevistadora le preguntó: “¿Se halló usted con esa señora?”, a lo que Marta contestó: “Pues más bien ella se hallaría conmigo porque ella me buscaba. Yo me iba pero la señora me buscaba y volvía yo con ella” (2).

Cuando su hija tuvo cuatro años se enfermó, por lo que tuvo que dejarla en casa de su madre, que era vecina del novio. “En eso la niña se engrió con su papá. Dicen que él estaba desayunando y ella corría con él y desayunaban juntos, aunque ni uno ni otro sabían que eran papá e hija” (16). Entonces él le dijo a doña Marta: “La niña es mi niña aunque usted diga que no’, y me fui con él... Como a los tres meses nos casaron con juez y la iglesia y todo, todo, todo, todo” (17).

El papel de las madres como reproductoras de las relaciones de subordinación al marido y a los suegros aparece con bastante claridad. Su mamá, cuando ella se casó, le dijo: “Te vas a ir a esa casa donde viven sus padres, vas a sentarte donde te diga, comerte lo que te den y a obedecer lo que te mande.” Marta le contestó: “Ah, sí, pues está duro. Yo estoy acostumbrada a otra cosa. Hace mucho tiempo que nadie me manda más que donde trabajo, desde luego, pero es diferente” (21). También le decía la madre: “No le digas, no te vaya a romper los dientes –ya ve que (los hombres) tienen la mano muy larga, no se vayan a calentar” (27).

3. Al fundar su propia familia, fueron a vivir a la casa de la suegra y doña Marta dejó de trabajar. En este periodo resaltan cuatro temas: los hijos, la relación con el marido, la casa y los recursos económicos.

Los hijos son extraordinariamente importantes en el relato, aunque ella se defendió de la maternidad como de *un peligro*. Cuando el médico le informó que estaba embarazada, ella le dijo: “Yo no quiero ser mamá, y me dijo: ‘Tiene que ser mamá’...me tapaba, andaba fajada completamente para que no se me notara” (16). La maternidad aparece como producto de un engaño primero, y después como un problema, dada la precariedad de la situación económica. Después, “me decían tómese este tecito y me lo tomaba; tómese aquello y lo tomaba, porque yo no quería tener muchos hijos porque mi marido no tenía nada... tuve algunos abortos, no voy a negárselos; me defendía como gato boca arriba” (2). “Yo no me dejaba hacer en cinta; me cuidaba tomando tecitos o cosas que me decían. Que Dios me perdone pero ese aborto que le conté yo lo busqué, pero esa vez

nada más. De ahí prometí no volver a hacerlo (13)... Yo iba a la asociación, donde daban muchas pláticas familiares para poderse controlar y no tener hijos” (5). Cuando nació su último hijo dijo: “No vuelvo a tener otro, no vuelvo, y no volví, (2) aunque la suegra “quería que yo tuviera hijos cada año; yo no quería” (6).

Se hizo cargo de los hijos que tuvo y trató de que todos estudiaran. A Silvia le pagó “con muchísimos trabajos su carrera de secretariado bilingüe. Nunca ejerció... (Le dijo: De haberlo sabido) no hubiera andado haciendo maroma y circo para que te graduaras, para que tuvieras anillo, para que tuvieras todo” (4).

El único relato de **violencia física con los hijos** se refiere precisamente a su insistencia en que estudiaran pero da idea de una relación de autoridad con uso de gran agresión física, ahora procedente de ella. Sólo hay un relato al respecto, pero suficientemente significativo. Este gran despliegue de autoridad, siempre justificado en lo que supuestamente es bueno para ellos, se revela tanto en la historia de la enfermedad de Daniel, como en el relato siguiente: Cuando Mario estaba a punto de reprobar un año, la maestra citó a doña Marta y le dijo que el hijo era flojo:

– Y ¿qué hay que hacer maestra?

– Hay que quitarle lo flojo.

– Ah maestra, de eso me encargo yo, maestra, de quitarle lo flojo.

Y le quité lo flojo...Pues a mi modo, con una manguera le pegaba. Ya estaba grande, hace poco, estaba la manguera colgada en el baño y pasó mi hijo y dijo: ‘Ay, manguera hija de...’, así dijo, y le dije: ‘Gracias a esa manguera hija de 20 hiciste tu primaria y tu secundaria sin reprobar, ¿te sirvió o no?’ (21).

También relata largamente las peripecias del tratamiento de su hijo Daniel, en donde se revela su determinación para apoyarlo pero también para apartarlo y excluirlo de la familia cuando lo considera amenazante para sus hermanas. Al principio, para lograr su recuperación, Marta se acercó a distintas organizaciones dedicadas al tratamiento de adicciones y pagó lo que pudo en las sucesivas internaciones. Hasta cierto punto, responsabiliza de la adicción de Daniel a su marido; “Yo creo que a lo mejor por eso mi hijo haya caído en todo eso, porque su papá no les hablaba (a los hijos)” (4). Relata varias internaciones, en cinco instituciones diferentes, por iniciativa de ella, hasta que ya ni la familia ni ella pudieron manejar el problema. Daniel se puso agresivo “un día a las tres de la mañana nos ha puesto una piedriza bárbara que tiró los vidrios todos; no dejó nada, nada, nada, arrancó las tomas de agua y le echó unas buenas piedras al tinaco de agua, todo, todo, todo era una tiradera de agua y no podíamos salir. Los piedrazos entraban por toda la casa. El se cortó las manos con los vidrios.” (5) Entonces ella decidió volver a internarlo como siete meses. Pero Daniel regresó y ya no quería más internaciones. Molestaba a sus hermanas y, aunque Marta les decía que no le tuvieran miedo, ellas sentían desconfianza porque “las quería violar” (9). Doña Marta le pidió entonces a un

amigo que lo internara aun contra su voluntad y lo sacara de la casa. Así se hizo, se desentendió de él, y unos meses después recibió la noticia de su muerte, sobre la que ya no indagó en ningún sentido.

Reconoce la importancia de la madre en la formación de los hijos y como ella misma, igual que su mamá, reprodujeron el mismo modelo: “Yo hice (de mis hijos) puros machos porque yo tenía esa idea de que los hombres no debían hacer quehacer; no les enseñé nada” (23). Sin embargo, a lo largo de su vida, ha revisado el pasado, del que hace una “relectura”, y cambia su práctica presente a partir de ello.

En la actualidad parte de los hijos y los nietos viven con ella, en *su casa y su terreno*. También vive allí Margarita, la mujer de su hijo Diego, quien ha estado con ella desde antes de cumplir 18 años. Doña Marta habla de Margarita con gran cariño; dice que ella “llegó a mi casa de 18 años, embarazada de mi hijo Diego y para mí ha sido mucho más que mis hijas, en todo me ayuda, es muy buena y muy trabajadora” (19). Dice que, de jovencita, “no la dejaba en la calle sola para nada; nos daba cosa que la fueran a agarrar” (9). Margarita la ha ayudado a cuidar a su marido pero recientemente se separó de su hijo y se fue a vivir a otro lado. “Ahora sí ya Diego tiene atenciones con Margarita; ahora sí ya le hace el desayuno, le hace un cafecito... Yo le he dicho muchas veces, Margarita está muy joven... no ha de faltar quien se halle por ahí. Búscala, por tu hija siquiera. Y ya la buscó” (26) Doña Marta tiene gran influencia en la vida familiar.

La descripción que hace Marta del marido, Ramón, es que cuando lo conoció “le tenía miedo; estaba muy alto, muy panzón, no me gustaba” (11); a ella le gustaban los motociclistas de la policía (17). También le parecía aburrido “a mi marido no le gustaba nada; le gustaba ir a La Villa, subir al cerrito, bajar; es todo lo que a él le gustaba”, a diferencia de ella que quería bailar y divertirse, aunque eso le apene (16). Tal vez se pusieron de novios porque él era “muy serio, muy buena gente con mi mamá, con mi familia, con todos, él nunca tomó” (13), lo que lo diferenciaba mucho de las experiencias vividas con el padre. De novios, Marta lo hacía enojar: Cuando ella se pintaba, él le decía:

– ¿A que carpa va a ir?

– ¿Carpa, cuál? Cabaret.

Uh, se enojaba; se daba media vuelta y se iba” (12).

Ramón la iba a visitar cada ocho días a la Colonia Portales. Fue entonces cuando quedó embarazada. “Me fui a dar una vuelta con él y ahí fue donde caí; pasó una vez y en la segunda quedé embarazada... él me había engañado porque me dijo que no pasaba nada” (12).

Como ya se relató, doña Marta le ocultó su embarazo al novio, y dejó de verlo durante cuatro años, por coraje de que la hubiera engañado. Pero cuando él conoció a la niña y se “engrió” con ella, buscó a Marta, le dijo que creía que era hija suya y se casaron.

Cuando se casó, el marido era retepobre “*mi señor* no tenía nada” (6). Relata que

cuando estaba embarazada de su segundo hijo (se acababa de casar “estaba muy antojada y sólo había tortillas y frijoles” (13).

Él se iba mucho a la casa de su hermana, y allí se quedaba los fines de semana. La primera vez que ocurrió fue porque Marta se fue a darle de desayunar a sus hermanos aunque él le pidió que no lo hiciera. Cuando regresó ya no estaba ni llegó a esa noche. “Lloré toda la noche. Al otro día muy temprano me levanté, barrí mi cuarto, hice mi cama, dejé muy bien sacudido todo y me vine a Santa Úrsula a ver a una tía, a desayunar con ella. Cuando regresé, como a las 10, ya estaba ahí. Me dijo: ‘¿Dónde andas?’ Fui a Santa Úrsula a desayunar con mi tía. *No le dije por qué te fuiste, nada, nada.* Según yo ya *estaba cobrada la ofensa*” (22). El siguió yéndose los fines de semana a casa de la hermana. Se iba el sábado y regresaba los lunes, después del trabajo “casi siempre me dejó sola con mis hijos; se iba con su hermana... Siempre, siempre, siempre se iba... El siempre ayudaba mucho a su hermana”(3), “a ella le hacía todo y a mí nada” (23). Sin embargo “siempre me dio mi gasto, nunca faltó” (13).

La suegra la fastidiaba cuando no llegaba el esposo y le decía:

“– Marta, no ha venido su prenda.

– No, no ha venido.

y me volvía a preguntar. Ya a la tercera, ya le di un grito” (23).

La relación con la cuñada fue de celos y competencia, pero parte de su esfuerzo lo destinaba a **no demostrar** los celos. “Una sola vez lloré, la primera que faltó a la casa y se fue con su hermana... Yo me dije: Marta, ¿por qué lloras? No llores que él allá risa y risa. Jamás vuelvas a llorar, y jamás volví a llorar.” (22) “Nunca, nunca le reclamé... *Jamás le dije nada*; nomás yo me quedaba con mi coraje por dentro y me imaginaba cosas... Nada, ni siquiera le preguntaba ¿estuviste con tu hermana? Nada, nada” (22).

Hizo lo mismo en relación con una vecina “la señora esa que le había prestado el terreno a mi suegro, se sentaba así junto a mi esposo, se le miraban todas las piernas. Yo no decía nada, nada; me salía para afuera. Salía la señora y me decía:

– Cabrona, tan celosa.

– No señora, yo no soy celosa, sé lo que tengo.

Pero sí estaba celosa pero, según yo, **no daba a demostrar**” (7).

En apariencia, su supuesta indiferencia daba en el blanco. Un día que el marido estaba borracho, le dijo a un hermano de Marta: “Ay, compadre, tengo una queja contra tu hermana... Es que a tu hermana nunca le ha importado lo que yo haga... Me he ido, me iba, y jamás me dijo ¿qué haces?, ¿qué hiciste?”. Comenta Marta: “Fíjese, o sea que eso le dolía más, y yo lo *sé que eso duele más, y por eso lo hacía yo*” (22).

Doña Marta *aceptaba la autoridad del marido, estableciendo límites*, sobre todo en relación con la violencia. Existe una especie de *equilibrio* que no permite que se potencie la violencia, sino al contrario. “Una vez me dijo que no hice la cama. Llegó y me dijo:

- No has hecho ni la cama.
- Ay tú, un día del año...
- Que no haiga días del año.

Y jamás volví a dejar la cama sin hacer, jamás. Supe que no le gustaba y no lo volví a hacer. Mire, hacía la cama, barría el cuartito, regaba el patio bien bonito, y (él) llegaba y se sentaba a comer, y ya” (21).

Sin embargo, así como podía ceder en este sentido, también era capaz de “ponerlo en su lugar”, confrontarlo e impedir la violencia. El marido nunca le pegó pero la agredía verbalmente. “A uno le empiezan a pendejear, a decir idiota, varias cosas que lo calientan a uno, nomás que uno pues empieza a aguantar, aguanta, aguanta. Yo aguanté muchas cosas, nomás porque nunca me ha pegado, jamás, nunca. Eso fue lo que me llegó a decir, pendeja, idiota. Se le quedaba la boca dulce, dulce. A veces todavía se le sale; me dice pendeja o te estás haciendo. Un día *yo lo puse en su lugar*. Le reclamé, le dije: ‘¿Sabes qué? No me vuelvas a decir pendeja, idiota. Tú sabes que yo no soy pendeja ni idiota. Si tú me sigues diciendo, yo te voy a decir un día hasta cómo naciste, y por dónde naciste, y cómo te hicieron porque tú eso no lo sabes, tú no has visto.’ *Ya no volvió a decirme...* Yo sí duré mucho tiempo callada, aguantando, pero jamás me golpeó” (20-21).

Dice que a medida que pasó *el tiempo*, con su esposo empezó a ser “más fuerte, más fuerte porque no voy a hacer las cosas nomás porque él dice” (24). “Yo cambié de manera de pensar pero ya es muy tarde... Yo no sabía; yo sabía que puras atenciones para el marido, ahora ya sé que no es cierto” (23). La memoria de lo vivido permite una rearticulación del presente y viceversa. La perspectiva presente y futura dan una determinada lectura de su pasado, un reconstrucción de la memoria, que resalta críticamente las formas de la sumisión. Tan no es cierto que deban ser puras atenciones con el marido que “mi hija la mayor todo hacía y ya ve, (él) la dejó” (23). También toma y reivindica el caso de su nuera Margarita, que se fue porque Diego, el hijo de Marta, “no la sacaba a ningún lado, nomás con sus amigos y ni caso le hace. No le hacía caso. A ver ahora. Ahora ya sabe a qué se atiende” (23). Así, simultáneamente a las funciones de reproducción de las relaciones de género, que reconoce, también resalta las de solidaridad femenina y ruptura de las prácticas de sumisión.

La ausencia del marido es estrictamente física, en relación con ella y con los hijos, pero también es afectiva: “Toda mi vida dormí en su brazo de mi marido; era mi almohada. Luego cuando no está pues uno lo extraña... (Los hombres) *tienen la costumbre de acostumbrar a la persona...* Yo digo que eso está feo, mejor lo habían de dejar de una vez caer y no engañarlo a uno, acostumbrarlo a cosas que no le van a cumplir siempre” (25-26).

El tema de la casa es muy importante. Cuando se casó, Marta decía “Yo quiero mi

casa, pobre, aunque sea, pero que mis hijos salten, corran, jueguen, y nadie les diga nada y que no tengan que andar como yo, un día aquí, otro día más acá. otro allá, unos meses aquí, otros meses allá, ruede, y ruede y ruede” (9). Ella afirma que “cuando uno quiere algo, se lucha, se mueve uno ahorra” (9) y eso exactamente es lo que ella hizo para poder tener su casa que reivindica como uno de sus mayores logros.

De recién casada, fue a vivir con sus suegros. Después de un tiempo, cuando su hija mayor todavía estaba en la escuela primaria, se aburrió de estar “arrimada” y le empezó a decir a su marido: “Vamos a buscar donde vivir. Y dice (él): Vamos por Santa Fe a buscar. No, le dije, aquí no me gusta porque ya estoy harta de estar camine y camine y camine y camine... yo estoy aburrída de caminar por aquí” (6). Además estaba la cercanía las mujeres que le disputaban el marido: la vecina y la cuñada. Así que “empecé a buscar mi casa” con los ahorros que había hecho. “Tiene que ser en Santa Úrsula” (7). La consiguió y cuando tenía bastante pagado le robaron los papeles “Yo pensaba que me iba a pegar mi esposo...Lloré todo el día y al último dije: ‘Total, sólo los cobardes huyen. Si me han de matar ahora, mañana, que sea de una vez’... No me pegó; no me hizo nada... no me regañó siquiera, nada, pero mi marido se fue como tres meses con su hermana” (7).

La cuñada le ofrecía que fincaran en su terreno pero Marta no se quería “arrimar”. Le decía: “Tus hijos están creciendo y los míos están creciendo y no quiero que un día los tuyos les griten a los míos arrimados” (7). Luego consiguió a través de sus parientes, un terreno por Las Minas y le mandó a decir al marido que le urgía verlo. Él vino y Marta le dijo:

- Ya hallé a dónde irnos; quiero que vengas para cerrar el contrato....
- No, hazlo tú, a tu nombre, hazlo tú; yo no meto ni una mano para hacerlo –me dijo.
- Si somos dos, no nomás soy yo –le dije.
- No, hazlo tú. Además no creo que ya tengas el enganche.
- Nomás quiero que estés para que no digas que yo te hice a un lado.
- No, hazlo tú.
- ¿De veras no quieres ir?
- No, no quiero.
- Perfecto, pero sí vas a venir a emparejar.

Inmediatamente, al día siguiente vino y se metía a emparejar para los cuartos donde iba yo a vivir... Si fue, emparejó y paró los cuartos de madera; le recargó tabiques... pero no los tapó” (8). Luego Marta techó con la ayuda de su cuñado.

Cuando ella se iba a mudar sin el marido, le dijeron que un señor, que siempre rondaba las casas de las mujeres solas, andaba ronde y ronde su cuarto, a lo que Marta dijo: “Ah, ¿sí? Aquí no lo va a lograr porque yo tengo un picarratas... y lo atravieso porque yo, ¿cómo voy a saber a qué viene, si viene a robar o a qué viene? Así, que ni se atreva” (8).

Ella y su hija mayor, que ya estaba grandecita, “acarrea y acarrea lámina” (8) hasta

que se fueron a vivir allí. El marido le mandaba el gasto pero no quiso hacer nada más ni quiso fincar. Sin embargo, pasado un tiempo fue a vivir con ellos. “El nunca quiso hacer nada, nada, nada.” Y le dijo a una vecina que no fincaba porque no quería “fincar en lo ajeno... el terreno es de mi mujer” (9).

Dice Marta: “Todo, todo está a mi nombre, el contrato, el finiquito, todo; la luz, el agua, todo, todo” (9).

Actualmente, además de ella y el marido, parte de los hijos vive en la casa y doña Marta planea rentarles sus cuartos si su situación laboral se complica.

4. El trabajo, junto con la familia, son los temas clave en la biografía de doña Marta. En todos los momentos de su vida es un aspecto fundamental del relato.

De pequeña, cuando vivía con sus padres, trabajaba en la casa, en el campo y cuidando a sus hermanos. “Yo casi nunca tuve tiempo de jugar... me paraba como a las cinco de la mañana, terminaba medio rendida hasta las seis de la tarde... era mucho quehacer” (10).

Más adelante, cuando la llevaron a vivir con su abuelita, hacía el quehacer y ayudaba a una tía que tenía varios hijos y estaba encinta.

Ya en el Distrito Federal, comenzó a trabajar en el servicio doméstico, como se mencionó antes. Hasta ese momento su trabajo estuvo completamente al servicio de otros, “la ponen a trabajar”. Pero a partir de entonces el trabajo le permitió una vida independiente de la familia de origen. Aunque seguía siendo duro, ahora ella recibía parte de los beneficios como, por ejemplo, la posibilidad de divertirse, ir al cine, ir a bailar. “A mí siempre me tocó la recámara; llegaba una señora y se iba, y llegaba otra y se iba, llegaba otra y se iba, hasta que (la patrona) acabó por dejarme todo el quehacer a mí, lavar, planchar, guisar, hacer todo; me enseñó a todo. Nueve años que duré ahí y después me casé” (2).

Una vez que se casó, dejó de trabajar fuera de la casa, pero hacía el quehacer y como estaban “arrimados” “había que barrerle a la señora (su suegra) un terrenito y barrerle a los animales, tenía burros, borregos, todo; déjale todo bien rociado” (6). Siempre se las arregló para tener un “dinerito” a través de ahorros y tandas. De hecho, ella es quien reúne el dinero para comprar el primer terreno y después para dar el enganche del segundo.

Una vez en su casa, como cuenta con terreno propio, cría animalitos para obtener un ingreso extra. . “Tenía animales porque nunca me gustaba estar atendida a lo que me daban” (2).

Por último, ya alrededor de los 50 años, la enfermedad de su esposo la obligó a trabajar fuera de la casa, para mantener la familia, sobre todo los hijos menores. Se empleó como doméstica y como cocinera, con jornadas de ocho o nueve horas de trabajo diario.

Los **hombres** de la familia de origen son personajes **violentos**, cuyo poder se ejerce fundamentalmente de manera coactiva. Éstos son los casos del padre y el hermano. Esta relación es contrastante con la familia de elección, con un hombre “bueno”, no violento o sólo violento verbalmente, único personaje masculino que recibe alguna valoración positiva, como la de ser buena gente con todos. El marido, a diferencia del padre, nunca faltó a su responsabilidad económica pero su apoyo se caracteriza como insuficiente. Es un personaje **ausente**, sobre todo en lo **afectivo**, como padre y esposo, igual que su hijo Diego con respecto a Margarita. Dentro de su familia, toda posibilidad de violencia física por parte de los hombres está ausente o se corta de tajo, como en el caso de Daniel. En síntesis, los hombres de esta historia son violentos o ausentes, con clara selectividad de Marta por estos últimos, como más manejables. El deslizamiento de los violentos (padre-hermano) a los ausentes (esposo-hijo) parece ser parte de un “aprendizaje” personal. En el primer caso, el poder se ejerce a través de la represión física directa; en el otro a través del movimiento, la ausencia, el silencio, como formas de cierta impunidad.

La **ausencia** de los hombres, desprotege a la mujer pero también le permite “crecer” con base en el apoyo de otras mujeres y estructurar un poder no disputado en el espacio familiar. Es decir, que tiene una **doble dimensión**: es expresión de una forma de ejercicio del poder masculino y, a la vez, potencia la independencia de la mujer en el espacio familiar.

Las **mujeres** ocupan el **lugar central**, sobre todo en tanto personajes **ayudadores**. La madre, la abuela, las vecinas, la patrona, la hija mayor, su nuera Margarita todos son personajes que se auxilian entre sí, en algunos casos desafiando a los hombres o enfrentándose con ellos. Así como Marta recibe ayuda de la abuela, las vecinas, la patrona, la hija, a su vez, ella ayuda a Margarita, aun en contra de su hijo.

Las mujeres son **sujetos activos** que los hombres deberían apoyar. De hecho, ellas son las que hacen, mientras los hombres aparecen como un freno. En este sentido, la **mujer es poderosa de hecho**, aunque no lo exprese verbalmente en esos términos o incluso lo disimule. En este caso, las mujeres **empujan a los hombres**, cuyo papel es **ayudarlas**, y no a la inversa como aparece sobre todo en otros relatos. Ella es quien resuelve la compra del terreno, por ejemplo, decide el lugar, compromete al marido a emparejarlo, hace la mudanza, o sea quien resuelve, de hecho, la situación, y así lo expresa: “Al esposo le toca ayudarlo a su esposa en todo, porque son iguales en todo, ni él es más ni su esposa es menos” (21). “Ahora yo sé que es más pelele el hombre que le hace caso a sus amigos que si le hace caso a su esposa” (23).

En las relaciones familiares, las mujeres **no están indefensas frente al poder** incluso **violento de los hombres**, sino que son capaces de detenerlos y confrontarlos. Marta lo

logra con su padre cuando lo enfrenta verbalmente, con Daniel a quien excluye de la familia y con el marido cuando la agrede verbalmente; la abuela lo hace para detener al hermano golpeador, y su nuera Margarita con Diego, al irse de la casa. Pueden hacerlo frontalmente o no. Más bien da la impresión de que se trata de un delicado **equilibrio** entre **sumisión y resistencia**, por el cual la mujer reconoce cierta **autoridad** del hombre, le obedece, pero también le pone un **freno**. Esto resulta claro cuando afirma que la mujer debe atender al marido, “hacer lo que a él le gusta, pero no tanto que alumbre al santo ni tanto...; no hay que irse al otro extremo” (22), porque le “van tomando la medida... sabe hasta dónde puede llegar y pues hay que decírselo para que se baje, si no, luego se me va a trepar hasta acá y ya no voy a poder caminar” (24). En este sentido, ese equilibrio frena la violencia o impide que se presente.

Una de las armas en este juego de equilibrio es la **aparente pasividad y el silencio**, que operan como modo de **resistencia**. Al salir del juego del otro y mostrarse como invulnerable a él (en el caso de los celos), desbarata su posición. Aquí el **silencio** es un arma que hace blanco aunque no se observa una eficiencia inmediata.

La **maternidad** tiene una doble valoración. Es, a la vez, un **impedimento** del que hay que defenderse “como gato boca arriba”, si es preciso recurriendo al aborto. Pero también sobre los hijos se inscribe la violencia física de las mujeres, que tienen un poder muy demarcado dentro del espacio familiar. Ellas padecen la **violencia física** de los hombres, sean padres, esposos o hermanos mayores, pero a su vez la ejercen sobre los hijos. Es un poder violento que se realiza sobre ellos, en este caso, cuando se trata de hijos varones, en sentido inverso: mujer sobre hombre, en un momento de total indefensión y, al mismo tiempo, decisivo. Esto sella el poder de la madre sobre los hijos a lo largo de la vida posterior. Es significativo que en esta historia, una vez que se frena la violencia física sobre doña Marta, el único acto de este tipo que se relata es el de ella misma sobre su hijo Mario.

Las **hermanas mujeres**, que pueden ser mayores, son también personajes femeninos que cruzan el poder de los hombres en el espacio familiar por su gran influencia sobre sus hermanos, desatando el conflicto entre cuñadas, presente en este y en otros relatos.

Las mujeres son las **transmisoras de los papeles de género**. Su madre le transmite la sumisión, en mensajes directos y en un reclamo de su propia sumisión, así como Marta reconoce su propia responsabilidad en que sus hijos sean “machos”. Sin embargo, esta transmisión **no es infalible**. Resulta clara la diferencia de actitud entre la sumisión de la madre golpeada y los límites que pone Marta a toda forma de agresión, incluso la verbal, con su esposo. De la misma manera, ella cría puros “machos” pero en los hechos apoya a su nuera Margarita produciendo un mensaje inverso.

Así como las mujeres transmiten los roles de género también **transmiten la resistencia**, en las múltiples relaciones de solidaridad entre mujeres —la abuela con Marta, las vecinas

con Marta, la hija con Marta, Marta con la nuera—, que tienen gran importancia en este relato, sobre todo de mujeres mayores a más jóvenes. Así, la resistencia se apoya en resistencias previas, de otras mujeres, se transmite explícitamente o como contrabando y hay una memoria de la misma. En este sentido, tiene un carácter que podríamos llamar expansivo.

El **trabajo** aparece a lo largo de toda la vida, pero es llave de cierta libertad personal, desde el momento en que permite acceder a recursos económicos propios e independizarse de la familia de origen, así como de la familia política. Esta autonomía se asocia con la posibilidad de poner fin de la violencia física de la familia de origen y de crear un espacio propio, la casa, independiente de la familia del marido.

Hay una **sanción social, convalidada internamente, a toda gratificación personal** de la mujer. Las golpizas por comprarse jabones de olor, por querer ir al cine, la vergüenza por gustar del baile se referirían al no reconocimiento de la gratificación personal como válida. Sólo es aceptable hacer cosas por otros: querer tener una casa para disfrute de los hijos; ganar un dinero por la misma razón. Asimismo, la satisfacción sexual sólo se relate de manera lateral, sin darle demasiada importancia. Lo que convalida socialmente el discurso de la mujer, y que se resalta en el relato, es el deber, no la satisfacción; el **sufrimiento**, no el gozo; la aceptación, no la exigencia. “Yo sufrí mucho”, nunca “Yo me divertí mucho”; “Yo no exigía nada”, y así sucesivamente. La reivindicación del sufrimiento se debe entender como una carta doble: por un lado, consecuencia de las condiciones de dominación y, por otro, permite constituir la propia fortaleza y la legitimidad del poder femenino.

También es significativo cómo las relaciones de poder van cambiando de lugar a lo largo de la biografía. Además del cambio notable de la familia de origen con respecto a la constituida, dentro de esta última se observan movimientos interesantes. Hay un **desplazamiento** en las relaciones de poder donde se incrementa la independencia y el poder de la mujer en relación con el hombre “empecé a ser más fuerte, más fuerte”, a medida que envejece, que él pierde la condición de primer proveedor, que crecen los hijos.

La **línea de potencia** de las mujeres se traza desde la fortaleza personal (aguantar, llevar sola su embarazo, no llorar) y se desarrolla en el eje casa-familia. La casa, su casa como espacio propio, y los hijos como logro y posesión personal. En este ámbito las reglas del juego permiten un mayor equilibrio de poderes, bastante controlado, que impide la potenciación de la violencia

La **línea de impotencia** se traza en relación con la libertad de movimiento del hombre, que se traduce en ausencia.

Las **zonas de ambivalencia**, en presencia de múltiples formas de resistencia, se multiplican:

- Los hijos son amenazantes para su autonomía y, paralelamente, su área de control más importante, sobre todo si se considera que actualmente viven con ella y probablemente garanticen su ingreso en adelante. Asimismo, todas las decisiones familiares pasan por ella.

- La ausencia del esposo es, a la vez zona de su mayor impotencia pero también la condición de posibilidad para la organización del espacio familiar como propio.

- El sufrimiento es consecuencia de relaciones de poder que se ejercen sobre ella pero, al mismo tiempo, la valida como mujer que construye su vida independiente con ese costo. Hay un reclamo social que lo demanda y, al mismo tiempo, una reivindicación de ese sufrimiento que se da vuelta, como arma que se esgrime en contra del propio poder masculino del que proviene. El sufrimiento se producto de la debilidad de la mujer pero, al mismo tiempo, se convierte en su fortaleza.

Historia de vida de Alberto

El valiente dura hasta que el cobarde quiere

Nacimiento: 1934

Edad al momento de las entrevistas: 63 años

Nivel escolar: no terminó primaria

Trabajo: empleado en ventas y cobranzas, actualmente pensionado

Clase social: origen muy humilde; posteriormente trabaja en puestos de servicio en el medio artístico; tiene cierto éxito en la actividad comercial y se mueve en una clase media baja.

Datos biográficos

Alberto quedó huérfano de padre a los seis años, por lo que dice que “prácticamente no hubo niñez”. (1) Ocupa la posición de enmedio entre los cinco hijos de la familia. Fue muy apegado a su madre a quien siempre trató de ayudar. No le gustaba la escuela, a la que sólo asistió hasta cuarto de primaria, año que no concluyó. Se confiesa “burro en todo lo que se refiere a la escuela”. (2)

Comenzó a trabajar a los 11 años como ayudante en una panadería. Sus compañeros de trabajo lo llevaron con una prostituta para que se iniciara sexualmente, quien lo trató “hasta maternalmente”. (2) Esa fue su iniciación sexual. De más grande, como a los 15 años, siempre tuvo novias por lo que se enorgullece de que nunca pagó por estar con una mujer. (2)

Más adelante trabajó como vendedor y siempre sobresalió en el trabajo “no paraba hasta no ser el mejor”. (2)

A los 17 años se casó con su novia, porque estaba embarazada. La pareja se quedó a vivir con la mamá de la muchacha, que era hija única. En la casa vivían la mamá, la tía, la muchacha y Alberto.

Alberto trabajaba en teatros de revistas como mozo de los artistas importantes. De ellos menciona a Jorge Negrete, a Pedro Infante, a Los Panchos, entre otros. Como él era agradable, bueno para contar cuentos, lo llevaban a todas partes, como si fuera su amigo. Comenzó a vivir en un mundo de bohemia y parrandas, en donde corrían el alcohol y la cocaína. Ganaba bien pero se gastaba todo lo que ganaba y, poco a poco, se fue haciendo alcohólico. En esa época, llegaba a su casa sólo para cambiarse y dormir un rato. No era agresivo con la familia pero se desentendía de ella, tanto de la mujer como de las hijas. Sin embargo, dice que mantenía una sexualidad constante con su esposa. Afirma que durante más de 20 años tuvieron relaciones sexuales diariamente. En ese periodo, que duró unos ocho años, nacieron sus cinco hijas, una cada año.

Alrededor de los 30 años aumentó su forma de beber, comenzó a decir incoherencias, a faltar al respeto y dejó de ser aceptado en su círculo laboral. Perdió el trabajo. Regresó a las ventas y siguió bebiendo, aunque bebidas de menor calidad. Se volvió iracundo, intolerante e incluso golpeaba a su mujer. En esa época también murió la suegra, quien había seguido manteniendo a la familia, sin mayores reproches. Casi inmediatamente perdieron la casa porque el gobierno la requirió para la construcción de un eje vial y debieron desalojar. El dinero de la indemnización ya lo habían gastado en la enfermedad de la suegra. Fue entonces que comenzaron a pagar renta y a vivir de sus propios recursos.

Ahí se enfrentó por primera vez “a la vida cara a cara” (6) y supo lo que era tener que dar gasto. El y su mujer trabajaban y vendían distintas cosas. La esposa hacía manualidades para venderlas. El sólo estaba con ella cuando tenían que trabajar, en lo demás ella era “como un mueble”. (7) Por fin, la esposa consiguió un trabajo con el que sostenía a la familia y la educación de las hijas. Alberto ayudaba temporalmente. Perdía con frecuencia los trabajos. Pasaba temporadas de sobriedad, donde todo se componía, pero recaía. El alcohol afectó su sistema nervioso. Agredía a la familia verbal y físicamente. Llegó a padecer *delirium tremens* y tenía insomnio y miedo. También se iba con otras mujeres. Todo esto fue despertando miedo, resentimiento y rencor en la esposa, quien comenzó a rehusarse a la relación sexual con él, lo que desmentiría sus 20 años de relaciones ininterrumpidas. La violencia familiar duró hasta que su esposa le hizo frente y, un día que él la iba a agredir, le dio unos varillazos en la espalda, que le dolieron mucho. Esa fue la última vez que le pegó. “El valiente dura hasta que el cobarde quiere”. (16) Es algo contradictorio en las referencias de tiempo, pero parece que este periodo duró unos 10 años (tal vez entre los 27 y los 37 años, fecha que se reitera como el momento en que deja de beber).

En 1970, aproximadamente, alrededor de los 36 o 37 años y después de 20 años de beber, se vinculó a Alcohólicos Anónimos y tras unos meses de recuperación tuvo una gran recaída, después de la cual se reintegró al programa y, desde entonces, no ha vuelto a beber. (13) Esto ocurrió hace 27 años. Este hecho cambió su vida, se “regenera”. Comienza a trabajar de manera estable.

En 1982 o 1983, alrededor de los 49 años, puso un negocio con sus compañeros de trabajo, también de AA, que fue muy exitoso y les permitió comprar casa y coche a cada uno, en tres años. En ese momento Alberto sufrió un infarto y después una depresión severa, por la que le daba miedo hasta salir a la calle; eso duró 10 meses. A consecuencia de ello, perdió el negocio. Después de visitar psicólogos y brujos, inexplicablemente se le pasó la depresión, regresando de un templo.

Consigue luego otro trabajo, en el que lleva dos años al momento de realizar la historia de vida. Esto sugiere que la depresión más que 10 meses duró cerca de ocho años.

Hace cinco años perdieron una hija, que murió de manera inexplicable, y desde entonces la esposa pasa por una depresión muy fuerte. Siguen estando activos sexualmente. El va mucho a bailes, con otras mujeres, lo que enoja a su mujer y acaba de suscitar un conflicto.

El entrevistador conoce la existencia de una larga relación extramarital de Alberto, que él llama canal 2, pero de la que prefiere no hablar.

Análisis

1. En el relato hay cierta **historicidad** y **espacialidad** que vinculan la historia personal con lugares y personajes de la época. En particular, con famosos teatros de revista de la época, y personajes como Jorge Negrete, o Pedro Infante “Trabajaba como secretario, le dicen así, secretario, pero hagan de cuenta ustedes que es un mozo, de Gonzalo Curiel, un compositor de aquel tiempo; digamos, dicho sea de paso, cualquiera ha oído *Vereda tropical*.” (4)

También vincula la pérdida de la casa de su suegra con la construcción de los ejes: “vino la idea de aquel regente que se llamó Uruchurtu de abrir calles y tirar casas, y nos tocó que nos tiraran la casa de mi suegra”. (8)

2. Alberto se caracteriza como un **sujeto interesante**, con una **vida muy especial**, digna de atención. De hecho, toda la entrevista habla para un público. Comienza saludando a un auditorio imaginario. “Buenas tardes, hoy es viernes 13 de junio de 1997 y yo soy Alberto” (1) Más adelante, sigue refiriéndose a un público tácito “hagan de cuenta ustedes...” (4) “puedo decirles que...acuérdense ustedes” (8) También da recomendaciones para ese supuesto público, por ejemplo que usen condón para evitar el SIDA (12) Este tono se mantiene a lo largo de todas las entrevistas, aunque tiende a disminuir. Como individuo resalta sus virtudes personales, aunque no sobresale en la escuela “en la vida real era un muchacho sumamente sobresaliente de los demás, muy listo... en cualquier trabajo que yo entraba siempre me preferían... yo no paraba hasta que era el mejor... siempre me estuve sacando los premios en todas partes... no me era muy difícil esa situación”. (2)

Su éxito inicial en el ambiente artístico también se debe a cualidades personales “Yo tenía el don, a pesar de que estaba muy joven, de que era muy agradable y era muy bueno para contar cuentos; entonces me jalaban como su amigo” (4) En definitiva, él es un sujeto interesante con una vida interesante, que lo vincula a personajes de la época. “Trabajé con lo mejor que se puedan ustedes imaginar de aquel tiempo. Trabajé con Jorge Negrete, trabajé con Pedro Infante, trabajé con Los Panchos, trabajé con Los Diamantes, trabajé con el Trío Calaveras, trabajé con Andy Russell, trabajé con Nicolás Urcelai, trabajé con todo lo mejor que llegaba a actuar al Teatro Lírico” (4)

Junto a esto, como parte de sus aptitudes personales, destaca su gran potencia sexual. Esa es digna de ser contada y oída. Los cuerpos que poseyó, su fogosidad, su aptitud en este terreno. Este es el rasgo que más resalta de su personalidad y con el que más calurosamente se identifica.

De la epopeya artístico-orgásmica pasa a la época de alcoholismo decadente pero luego logra su recuperación en AA, donde se “regenera”. Sin embargo, llama la atención que en este proceso no se remite a virtudes personales en las que se hubiera apoyado. No hay orgullo personal en haber dejado el alcoholismo. Es como si todo el brillo y sus cualidades distintivas se hubieran ido con el alcohol, en particular sus alardes de gran amante. Ahora volvió a ser una persona responsable, volvió a tomar las riendas de la casa, pero lo dice sin mucha convicción. (25)

3. Al mismo tiempo, manifiesta una valoración muy negativa de sí mismo. Como si para dejar de beber tuviera que tener una visión devastadora de quien antes fue. Hay una **autocrítica** que no se sabe si es exagerada, en clave culposa, o responde a un patrón tomado de la casa o tal vez de AA, que repite. “Cuando me casé yo no tenía preparado nada; era un irresponsable” (3) “Mi suegra me quería mucho... yo no lo merecía porque no me portaba yo muy bien.” (3) “Yo accedí (a vivir en casa de la suegra) como que les estaba haciendo un favor sin que ellas supieran el alacrán que se estaban echando encima.” (3) “El hombre de la casa vine a ser yo pero sin responsabilidades, porque yo era irresponsable” (3) En el mismo tono autocrítico dice que aunque en el Teatro Lírico él no era más que un mozo, “equivocadamente” llegó a sentirse una persona importante. (4) Asimismo afirma “nunca me interesé por las calificaciones de mis hijas... todo lo que se logró de mis hijas fue gracias a su mamá y a mi suegra... yo no hice nada por ellas, aunque *decía* quererlas mucho” (5)

Disculpa los resentimientos de la mujer diciendo “¿Cómo no va a tener resentimientos si en un matrimonio, uno se la pasa a cuerpo de rey mientras la otra como esclava?” (7) “Ella tuvo y tiene toda la razón de haber sido como era” (12) “le di más malas que buenas” (15)

En relación con el alcohol, “yo ya me había tornado muy molesto, muy agresivo. No las golpeaba pero sí las aventaba, las insultaba” (11) Cuando la mujer responde a sus golpes con unos varillazos, dice de sí mismo “salí corriendo, huyendo como un cobarde, porque me dolieron los varillazos” (16)

4. El tema del **alcohol**, parte la historia de Alberto en dos etapas perfectamente diferenciadas: antes y después de AA. El problema comenzó cuando entró a trabajar al Teatro Lírico. “...comencé a llevar una vida donde es una fiesta eterna, donde hay mujeres, vino... Empezaron las juergas, las parrandas... mujeres y vino y todo lo que hubiera para

agasajarnos... teníamos todo el coñac, todo el whisky... Me hice bebedor. Bebía, tomaba pero todavía no se me había declarado un alcoholismo. Todavía disfrutaba en esos tiempos...tendría unos 25 años” (4-5) También dice que los primeros 10 años que tomó fueron de disfrute (10), por lo que este periodo debe haber durado hasta los 27 años aproximadamente. Se desentiende entonces de la esposa y las hijas.

“Cuando cumplí 30 años, 32... ya mi forma de beber fue aumentando, ya fue siendo molesta... me hacían unas crudas muy terribles... cuando estábamos en una reunión ya en vez de decir aquellos chistes tan simpáticos que decía, ya decía incoherencias, ya faltaba al respeto y comenzaron a dejar de aceptarme en ese círculo” (6) Perdió el trabajo, regresó entonces a las ventas y continuó bebiendo, aunque bebidas de menor calidad. “Si había algo que me gustaba todavía más que las mujeres... fue la bebida: las cubas, los jaiboles, el beber; me gustó, me fascinó, me encantó su efecto y su sabor” (8) La esposa comienza a tenerle miedo “me volví iracundo, me volví intolerante... llegué inclusive a darle algunas bofetadas” (6) En ese momento es cuando la suegra se enferma de cáncer y pierden la casa.

Comenzaron las dificultades económicas; la esposa sostenía la casa y él la ignoraba “como un mueble” (7) lo que fue despertando en ella “un rencor tremendo, recalcitrante hacia mí”. (7) “Empecé a faltar más al trabajo, a ser más irresponsable, tuvo mi esposa que ponerse a buscar un trabajo y ponerse a trabajar en un almacén.” (10) Lo corrieron de distintos empleos. En algunas etapas no tomaba, pero recaía.

El alcoholismo se agudizó: “Me venían vómitos, me venían diarreas... llegué a principios de delirium tremens... llegué a ver cosas que no existían *levemente*... unos nervios tremendos que no me dejaban dormir” (8) “me comenzó a afectar mucho los nervios... andaba yo con inseguridad, con temores, con miedos” (11) Se puso muy agresivo con su familia “las aventaba, las insultaba... ya eran muy continuas esas escenas” (11) La familia comenzó a evitarlo.

Tenía muchos remordimientos y arrepentimientos. Un día estando en la cama, “con una cruda tremenda, dormitando” oyó que su hija mayor, creyendo que dormía, le decía a su esposa: “Sería mejor que Dios lo recogiera” (11), lo que entonces le dio mucho resentimiento y tristeza aunque “ahora lo comprendo, mi pobre hijita tenía razón”. (11)

Dice que dejó de beber hace 25 o 27 años (según el momento de la entrevista). “Dejé la bebida porque me empezó a hacer mucho daño” (8) Comenzó a concurrir a AA. Tuvo una recaída a los pocos meses pero, desde entonces, no ha vuelto a beber. Allí “me ayudaban mucho... yo sentía un cambio... ya empezaba a sentir yo que era aceptado... ya estaba perteneciendo a un grupo de amigos distinto ... fue lo que se puede decir una regeneración de mi vida porque comienza uno a pensar distinto... Encuentro un trabajo ya formal y comienzo a destacar dentro de mis posibilidades...Después que dejé de beber cambió mi vida” (14) Recuperó una “vida normal. Yo trabajaba, iba a mi grupo, me venía

a mi casa... Salíamos los domingos con mis hijas, ya iban siendo mayorcitas; creo que algunas ya estaban casadas”. (16) En efecto, la mayor debe haber tenido más de 20 años.

Doce años después, en 1982 o 1983, inició un negocio independiente muy exitoso, que se frustró por un infarto y una fuerte depresión posterior. (18) Luego se repuso y, en el momento de la entrevista, tenía un trabajo estable desde dos años antes. Dice que “dentro de Alcohólico Anónimos... fui recuperando mi seguridad... comencé a ganar dinero... me volví una persona muy cumplida... vino devolviéndome la seguridad y las riendas de la casa. Volví a ser el que dirigía pero de otra forma, sin arbitrariedades, sin abusos, como el señor de la casa, responsable, cumplido. Mis hijas y mi mujer me ven con el cariño y el respeto debido. Mi mujer ya no tiene que imponerse, ni gritar, ni nada... porque en AA se tiene un programa que le enseña a uno a vivir”. (26) “Espero terminar mis días sin beber, ése es mi mayor anhelo, morir sin beber.” (25)

El cambio abrupto entre el antes y el después, se refuerza en un sentido declarativo, que remite a la necesidad de reforzar su decisión de no beber. Hay indicios claros de que la relación con su mujer no es buena “no se ha podido engrandecer, consolidar como yo quisiera porque este problema del alcoholismo, o mi personalidad deteriorada, o mi forma de ser como fue y como suele ser a veces todavía, es muy difícil de que se olvide” (15). También parece que su dificultad con el trabajo se prolonga más allá de su alcoholismo. En concreto, si dejó de beber hace 27 años, en 1970, el negocio brillante, que él relata como si hubiera ocurrido enseguida, se dio 12 años después (1982), duró tres años, o sea hasta 1985. A esto le sucede un año de infarto y depresión (1986). Pero el trabajo que tiene ahora, dice que existe desde hace dos años, es decir 1995. ¿Qué ocurrió en el lapso intermedio?

La época de bebedor es brillante “toda esa bohemia, toda esa trova, toda esa cosa tan bonita” (4) pero angustiada y destructiva; la recuperación parece difícil y con gran pérdida de su importancia personal. El énfasis en sus aptitudes personales pasa a ser un énfasis en la responsabilidad y la posición de respetabilidad dentro de la familia.

5. La **sexualidad** aparece muy ligada con el alcohol. Es un tema muy importante para Alberto. Probablemente el más relevante, junto con su experiencia con el alcohol. Muestra gran preocupación por resaltar sus dotes sexuales. Es el aspecto en el que más se reivindica a sí mismo como hombre, claramente ligado con su identidad masculina. Es significativo que teniendo 63 años, el cuarto en el que se realiza la entrevista, su recámara, tiene el famoso cartel de Marilyn Monroe en que se le levanta la falda por el viento.

Su primera experiencia sexual fue a los 11 años, cuando sus compañeros de trabajo, bastante mayores que él, lo llevan con una prostituta. “Vamos a estrenar al niño”, dijeron. El recuerda que la mujer lo “trató hasta maternalmente... hice el acto sexual pero no efectué la eyaculación, me oriné, me oriné. Esa fue mi primera experiencia sexual”. (2)

Se jacta de que siempre tuvo mujeres “yo nunca pagué por estar con una mujer... ya mayor tenía novias... no me hacían falta mujeres; no me sobraban, pero no me hacían falta” (3) También tenía sexualidad con su esposa desde antes de casarse. “Desde el día en que mi mujer y yo hicimos el sexo por primera vez fuimos la pareja más feliz en el mundo en el sexo” (8) “Con mi esposa, desde el primer día que hicimos el sexo fue una forma que yo podría nombrar exagerada de hacer el sexo. Lo hacíamos cuando novios, lo hicimos cuando nos casamos, lo hicimos durante más de 20 años diario, diario, diario, diario. Lo hacíamos y llegamos a hacerlo antes de casarnos, cuando lo hacíamos clandestinamente, llegamos a hacerlo media docena de veces en una tarde y disfrutándolo, felices, felices. Con la mujer con quien yo he sido más satisfecho y he tenido el mejor sexo en todas las formas que ustedes quieran pensarlo ha sido con mi mujer, con mi señora esposa, y ella también lo ha disfrutado igual. Nunca se ha hecho nada que no estemos de acuerdo los dos... aun cuando yo estuviera borracho, nunca se hizo nada que no fuera aceptado por ella... tanto ella como yo lo disfrutamos grandemente el sexo.” (9)

En la época del Teatro Lírico, después de las funciones iba con los artistas a cabarets y prostíbulos, de los que recuerda la Casa de la Bandida “lleno de las mujeres más hermosas que había y la señora ponía a nuestra disposición mujeres y vino y todo lo que hubiera para agasajarnos... yo me podía meter con cualquier mujer que me agradara y no pagaba porque nos las brindaba la señora”. (4) “Ahí estaban los mejores cuerpos, las mejores mujeres.”(9)

Llegaba a su casa sólo para comer y dormir. La esposa le servía de comer y con ella “yo hacía el sexo a la hora que yo quisiera, en el momento en que yo quisiera y en donde yo quisiera, y ella nunca me lo negó” (5)... aunque ella “no fue una mujer muy fuerte de temperamento en el aspecto sexual” (7) lo que parece, en principio, contradictorio.

Una vez que sale del ambiente artístico, “siempre di la impresión de ser un hombre muy mujeriego... no lo fui ni lo soy. Yo quería a mi mujer y no me gustaba irme a meter con las mujeres públicas porque siempre tuve miedo de una enfermedad.” (7) No obstante, reconoce que se iba a bailar con otras mujeres, nunca con su esposa y dice haber tenido amoríos con ellas, aunque aclara, como algo importante, que llegó a amanecerse pero nunca se quedó a dormir con otra mujer fuera de su casa.

En la época más aguda de alcoholismo y golpes, la esposa “se fue rehusando mucho a la relación íntima conmigo... a la persona que padece de alcoholismo le afecta mucho el rechazo... cuando yo pretendía intimidar (sic) con ella, se rehusaba” (12)

En la actualidad dice “no ando con mujeres y en realidad ni me interesan; me gustan mucho las fiestas, me gusta mucho el baile, ésa es mi pasión, pero nomás bailar; no me gusta ir por sacar mujeres o por andar con mujeres” (7) Con su esposa “una vez cada ocho días, cada diez días nos dan ganas... nos queremos, nos acariciamos, nos besamos y lo hacemos... llevamos una vida sexual activa, aunque sea en esa medida... ahora ya

generalmente lo hacemos de una manera más trascendental, más normal” (8) “Nuestra relación sexual ha sido más espaciada pero es con amor, con afecto, con deseo, con ganas... de la forma más normal... a mí mi esposa me sigue gustando igual... ya no es con aquella frecuencia... pero no me ha dejado agrandar la forma en que lo seguimos haciendo” (26) Recomienda enfáticamente el uso del condón para no contraer SIDA

El entrevistador relata que fuera de la grabación se refirieron algunos hechos importantes: 1. Existe un “segundo frente” que ha mantenido durante años y que fue descubierto por su esposa, quien le puso un ultimátum por lo que él terminó esa relación “porque ama a su esposa tal como es”, lo que revela falsa su afirmación de que nunca tuvo más que aventuras pasajeras.

2. En su periodo de alcoholismo, cuando la mujer se rehusaba a tener relaciones íntimas con él había violencia y violación, lo que desmiente su afirmación de que “nunca se hizo nada que no fuera aceptado por ella”. Vale el acto fallido de “intimidar” con ella. Tal vez esto explique la gran actividad sexual que relata y, al mismo tiempo, la escasa fogosidad de su esposa.

3. En la actualidad reconoce tener problemas de impotencia que no aparecen en la entrevista.

La existencia de un segundo frente, de violación y de impotencia, fuera de la grabación, muestran claramente los “inaceptables” de Alberto, según su propio código. El sexo es un espacio de afirmación de sí mismo. Lo practica por acuerdo o por la fuerza, por eso la impotencia le resulta inadmisibile.

Por último, llama la atención que, cuando dice que tuvieron relaciones sexuales a diario durante 20 años, estos 20 años coinciden con los de alcoholismo. A partir de la incorporación a AA desaparece del discurso la infidelidad, aunque sabemos que sigue existiendo, como si ahí apareciera una nueva persona desligada al mismo tiempo del alcohol y del sexo. A partir de allí el sexo cobra las dimensiones de cualquier pareja con 45 años de casados.

6. Prácticamente todas las mujeres que aparecen en la historia tienen atributos maternos e invariablemente positivos. Obviamente la madre, a quien ayuda en su infancia y que inmediatamente desaparece del relato. La prostituta que lo inicia sexualmente dice que lo trató “hasta maternalmente”. A su suegra le asigna el lugar de su “segunda madre” porque “la adoraba” (6). De su esposa dice que, cuando él estuvo alcoholizado, lo protegía “como si ella fuera una madre mía” (23) Aparte de ellas sólo hay referencia a una tía de la esposa, que le ayudó a criar a sus niños en la época de alcoholismo de Alberto y sus hijas, todas mujeres. Sólo hay referencia a la mayor, cuando deseó que el padre se muriera y a la que murió recientemente. Es posible que las únicas mujeres cuya entrada se admite en esta biografía contada para un público tácito sean las que fungen como madres.

7. **La relación con la esposa** inició a los 17 años, con una fuerte carga sexual en el relato, como ya se señaló antes. Alberto se explaya en la intensidad y la frecuencia de la relación sexual entre ambos, cuando lo hacían de contrabando. El matrimonio ocurrió porque ella quedó embarazada. Se casaron por civil y por la iglesia “mi mujer salió de blanco a petición y patrocinado todo por mi suegra”. (3) Refiere una vida sexual muy activa y satisfactoria entre ambos y, de hecho, afirma que la mujer con quien más ha disfrutado el sexo es su esposa. Sostiene, también, que ambos “disfrutamos grandemente el sexo” (9), aunque afirme luego que su esposa no tiene un temperamento muy fogoso. Se instalan en la casa de la mamá de su esposa con “mi suegra y una tía de ella, puras personas nobles, de buen corazón, educadas tipo antiguo” (20), donde la suegra pone todo lo necesario. Ella les pide que se queden a vivir en su casa, que estaba bien, para que su hija única no se fuera a casa de los hermanos de Alberto que eran muy pobres. Ella les preparó un cuarto y les compró los muebles. Allí vivían “muy a gusto” porque “no faltaba nada: las cazuelas de comida llenas, jabones, agua... había todo lo que se necesitaba por mi suegra” (3)

Alberto trabajaba en el Lírico pero no traía dinero a su casa, se gastaba todo lo que ganaba “basado en que a mis hijas, a mi mujer, no les faltaba nada, repito, por mi suegra” (5). Llegaba a su casa a las cuatro, cinco, seis de la mañana... yo iba nada más ahí a dormir un rato.... mi mujer la llegué a ver como un mueble... no la sacaba, no la paseaba... ella estaba al cuidado de *sus* hijas y cuando yo llegaba me servía de comer, yo hacía el sexo a la hora que yo quisiera... y ella nunca me lo negó... yo veía diario a mi mujer... llegaba aunque fuera a las diez de la mañana para dormir... ya a las siete de la noche me volvía a salir” (5) Mientras tanto nacieron sus cinco hijas que él quería pero “yo no hice nada por ellas”. (5)

Perdió el trabajo, se agudizó su alcoholismo “me volví iracundo, me volví intolerante” (6) Sobre la relación con su esposa dice que al principio ella “resistía todas mis encajosidades... ella era obediente conmigo. Después esa obediencia se convirtió en una mezcla de obediencia y miedo... ya no era el gran amor sino miedo... ella todavía no despertaba en sus sentidos” (22) “Creo que más que obediencia me tenía miedo... llegué inclusive a darle algunas bofetadas” (6) Sin embargo dice que era “una mezcla de temor y amor, no miedo puro”, en una clara alusión a su poder sobre ella. (23)

Nadie le hace frente “En esa casa *lo más que había* era mujeres con mucho corazón” (6)... “esas personas generalmente son fieles” (20) La suegra le daba consejos, lo regañaba pero “generalmente nunca peleábamos...ella era una persona prudente, muy prudente”. (6)

En esa circunstancia murió la suegra, debieron desalojar la casa y comenzaron a pagar renta. La carga económica pasa a ser sobre todo responsabilidad de la mujer quien “sostenía la situación” (11), dado que por su alcoholismo pierde los empleos. “Empezamos a sufrir y la relación con mi esposa fue de una buena mujer... una compañera

que en todo me ayudaba... (ella) se pasaba casi toda la noche haciéndolas (unas muñequitas) para que al otro día fuéramos a cualquier mercado a venderlas. Era y es una gran mujer... Después ya encontró un trabajo, agarró un trabajo (en una mueblería) porque tenía que sacar adelante a sus hijas. *Mis hijas todas tienen su pequeña carrerita gracias a ella*. (7) “Ella había agarrado las riendas de la casa... yo estaba caído económica y físicamente”... yo hasta sentía la sensación de que me protegía con ella... ni ella me mandaba, ni me gritaba, ni me hacía nada; yo sentía su protección cuando ella estaba junto a mí... había dominación pero no imperiosa.” (23)

En esta época, aunque “le fue cambiando el carácter... siempre fue obediente... creo que ella siempre estuvo enamorada de mí... como yo también siempre la quise... ella no fue una mujer muy fuerte de temperamento en el aspecto sexual... pero nunca se negó”. (7)

“Las etapas en que no tomaba (era un bebedor periódico) todo se componía: trabajaba bien, ganaba bien, y estábamos a gusto, contentos en la casa pero cuando tomaba yo era una cuestión de que me transformaba casi y todo se alteraba.” (11) Después sentía gran arrepentimiento y pena con la esposa y las hijas.

“Después vinieron situaciones en que... yo la llegué a tener como un mueble. No la llevaba a pasear, yo no andaba con ella más que para trabajar, para que me ayudara, para esas cosas. Entonces fue despertando en mi esposa un resentimiento y un rencor tremendo, recalcitrante hacia mí. Yo creo que el amor se volvió coraje, se volvió temor.” (7) Alberto se iba a bailar “con la respectiva compañía de alguna dama... llegué a tener amoríos con diversas mujeres, aunque nunca tuve nada formal, nada serio... nunca me quedé a dormir con otra mujer fuera de mi casa”. (12)

Alberto se vuelve “molestoso, muy agresivo... No las golpeaba pero sí las aventaba, las insultaba” (11) Estas escenas se hacen muy frecuentes. Es cuando oye a su hija mayor decir: “Sería mejor que Dios lo recogiera” (11)

No se sabe hasta cuando duran los episodios de golpes pero sí cómo terminan “una ocasión yo le pegué y ella agarró una varilla, una varilla de esas que llaman corrugada, y me dio un par de varillazos en la espalda, y me siguió llena de ira queriéndome golpear. Yo abrí la puerta y salí corriendo, huyendo como un cobarde porque me dolieron esos varillazos hasta el alma...De esa fecha a acá, hace muchos años, nunca más le volví a pegar”. (16) “Eso fue lo que terminó con cualquier intención de volver a pegarle a mi mujer. No le volví a pegar nunca más.” (21) “Ella despertó después de ese varillazo; fue como si hubiera dicho hasta aquí llegaste; ya no te voy a pasar ni una más.” (22) “Es una mujer de carácter, pero no es abusiva ni pendenciera... sacó la casta pero no la bravata.” (24)

Aunque se acaban los golpes, continúa la agresión verbal y sexual. La mujer y las hijas lo evitan aunque “nunca me hicieron una demostración de no quererme o de repudio” (12) “Mi esposa sí fue cambiando bastante... hablaba muy poco conmigo... peleábamos mucho... se fue resistiendo, ofendiendo, yo insultándola, y se fue rehusando mucho a la

relación íntima conmigo... Cuando yo pretendía intimidar con ella, se rehusaba, decía que le dolía el estómago, que le dolía la cabeza. Me rehuía con diferentes formas pero me rechazaba... Eso vino creando una separación interior entre ella y yo” (12)

No se puede explicar por qué la mujer no lo dejó “si yo me porté tan bien con ella, como tan mal, los dos extremos. Cuando yo no tomaba era una buena persona, decía ella, cuando tomaba era una cosa incontrolable... y agradezco mucho que ella nunca me haya dejado”. (13)

Al dejar de beber, alrededor de los 37 años, se recompone la situación. “Nuestra vida era normal. Yo trabajaba, me iba a mi grupo, me venía a mi casa... salíamos los domingos con mis hijas.” (16) Cuando cumplen 25 años de casados (42 años) se volvieron a casar, con misa y todo. (9) “Comencé a ganar dinero... eso vino devolviéndome seguridad y las riendas de la casa. Volví a ser el que dirigía pero de otra forma, sin arbitrariedades, sin majaderías, sin abusos, como el señor de la casa... mis hijas y mi mujer me ven con el cariño y con el respeto debido: mi mujer ya no tiene que imponerse, ni gritar, ni nada” (25)

En la actualidad, “ya no hay tal obediencia ciega, ya no hay tal sometimiento. Ahora cuenta mucho su opinión; sus decisiones son respetadas, su privacidad la defiende mucho: Tiene autonomía; ella defiende sus derechos, ya no permite que me tome tantas libertades ni que cometa tantas arbitrariedades... Hoy soy incapaz de intentar darle un golpe, de agredirla. Es más, ni siquiera decirle una grosería, más bien ella dice una que otra, aunque antes nunca estuvo acostumbrada a decirlas, ahora sí: Es que la vida hace muchos cambios... Ahora ya toma sus decisiones, le ha cambiado su carácter... le ha cambiado todo y esos cambios que han pasado han sido porque ella quiere vivir su vida en medio de un respeto, de una autonomía... y lo ha logrado. En cierta forma, a mí me agrada que sea así; no me gustaría tener una mujer sumisa, sino una mujer de carácter. A mí me encanta que ella sea así.” (22) “Nos llevamos a veces bien, a veces muy bien. Por ejemplo, ahorita, en este momento, nos llevamos, de hace dos días a acá (!), maravillosamente bien. Pero el domingo pasado (la entrevista es un viernes) tuvimos una fricción, una discusión; estuvo con unos resentimientos; estuvo llorando; estuvo en una situación muy mal... (7) a veces está bien, a veces está mal... yo ya me estoy acostumbrando a verla así... tiene una depresión y su neurosis y su inestabilidad que tiene de su carácter que se le han agolpado todos los resentimientos, todos los dolores, todas las angustias se le han agolpado, yo no sé por qué, a mí no.” (8) Más adelante aclara que la “fricción” fue porque últimamente le dio mucho por ir a los bailes y la esposa lo escuchó hablando por teléfono “con una amiga de esas del baile... y se ha enojado muy terriblemente conmigo, lo cual, afortunadamente, ya se le está pasando, ya ahora nos volvemos a llevar bien, nos volvemos a tratar bien.” (19)

Alberto dice que aunque “le di más malas que buenas, la admiro, la quiero y yo sigo enamorado de mi mujer” (15) También dice que mantienen una “vida sexual activa”,

aunque con menos frecuencia, de la manera “más normal”. (8) Sin embargo, “nuestra relación no se ha podido engrandecer, consolidar como yo quisiera porque este problema del alcoholismo, o mi personalidad deteriorada, o mi forma de ser como lo fue o como suele ser a veces todavía es muy difícil de que se olvide y mi esposa lleva consigo grandes resentimientos de aquellos tiempos, de cosas tan desagradables, tan humillantes”. (15) También señala que él tenía “delirio de grandeza” por lo que “siempre la vi inferior a mí y se lo hacía ver... no obstante que ella es superior a mí... ella sí estudió bastante, es preparada y es muy educada” (15) Aunque ella es muy agradable y buena conversadora “conmigo no puede platicar... terminamos discutiendo... casi nunca me contesta... un sí, un no, pero no hace comentarios, no opina... platica con todo mundo de lo que sea y muy amablemente. Solamente conmigo, no peleamos ni nada, pero no puede platicar... el que platica soy yo y ella callada... no contesta... Creo que ha de pensar que en ese terreno no le entra porque podría decir que pierde, que le gana porque soy muy hablador... o quién sabe si vengan resentimientos más atrasados que la hagan no entablar charlas.” (15-16) “Seguimos viviendo juntos, nos seguimos queriendo... yo quiero que esto sea hasta el último día de mi vida, aunque ella a veces manifiesta que quisiera que no, que mejor, a veces yo ya me fuera”. (7)

Relaciones de poder entre hombres y mujeres

Todos los personajes importantes del relato son mujeres: la madre en la primera infancia, la esposa, la suegra, la tía de la suegra y las hijas, son los únicos sujetos con individualidad dentro de la historia de su vida, aunque nunca las menciona por sus nombres de pila. Estas mujeres aparecen como mujeres “con mucho corazón, fieles, prudentes”, finalmente, manipulables (son lo “más que había en esa casa”, con la connotación de que son poco, que tiene esta expresión). También hay que resaltar que todas ellas son “madres”, ya sea de forma directa o cumplen funciones maternas, como es el caso de la tía que cuida a los niños. Estos son, junto con Alberto, los únicos sujetos de su historia. También hay otras mujeres sin identificar, que son “los mejores cuerpos” en la época del Teatro Lírico o las compañeras de baile con las que tiene “amoríos” después. Llama poderosamente la atención que su amante durante los últimos años (“canal dos”) no aparezca en el relato.

Las figuras masculinas son laterales. El padre murió cuando Alberto tenía seis años y ésta es la única alusión que se hace a él. Los hermanos (sin diferenciación unos de otros) merecen alguna mención aislada, en relación con sus pobres condiciones de vida. Luego aparecen los compañeros de trabajo y de juega, también sin identificar, salvo los notables que son figuras destacadas para las que él trabajaba pero con los que nunca relata una relación personal. Por último los compañeros de AA, de los cuales se reconoce a tres que fueron sus socios, sin más diferenciación entre sí ni con los demás. No hay un

solo hombre con el que se relate una relación personal o que sea una figura protagónica, más allá del propio Alberto. En este sentido, la reconstrucción es profundamente individualista.

No hay referencia ni valoración sobre las relaciones entre hombres y mujeres en general, sino solamente sobre las relaciones de Alberto con las mujeres que hemos llamado protagónicas. Refiere que ayudó a la madre, de pequeño, pero se dejó ayudar desde los 17 años por las otras. En particular, la suegra y la esposa, sobre las que hay la mayor referencia, lo mantuvieron en distintos momentos de su vida. La tía ayudó a cuidar a sus hijas para que la esposa pudiera trabajar. Las hijas no aparecen como ayudadoras pero refiere reiteradamente que todas tienen una pequeña carrerita gracias a la madre y no por el apoyo que él les hubiera brindado.

En buena medida, su **poder** sobre ellas consiste en **vivir de ellas**. En el caso de la suegra, lo logra por medio del vínculo con otras mujeres: la esposa y las hijas. Algo parecido ocurre con la esposa: debe conseguir un trabajo para mantener a “sus hijas” y, de paso, también a Alberto. Aquí la solidaridad entre mujeres es aprovechada por el hombre para acceder a los recursos humanos y económicos respectivos; no rompe el dominio masculino sino que permite sobrellevarlo. Las mujeres son solidarias entre sí y Alberto aprovecha esta solidaridad para recibir de ellas a través de su esposa.

La llave maestra en la relación del matrimonio es el amor que ella le profesa. La descripción de esta relación como un amor que se transforma en temor y que llega a ser esa “mezcla de **temor y amor**” (tal cual Maquiavelo refiriéndose al poder político), que tan bien expresa la relación de poder que existe entre ellos. Otro elemento que muestra claramente el poder que él ejerce sobre la esposa es lo que llama la **obediencia** de ella en la primera etapa de su relación.

Esta obediencia parece expresarse, entre otras cosas, en que Alberto “hacía el sexo a la hora que quisiera” y ella nunca se lo negó, aunque “ella no fue una mujer muy fuerte de temperamento sexual”, lo que implicaría que no tenía una gran propensión personal a la frecuencia e intensidad sexual que refiere Alberto. Cobra sentido entonces, el reconocimiento, fuera de grabación, de la existencia de **violación** en la relación. El sexo como blanco directo de su poder “intimidar con ella”, pero al mismo tiempo subterráneo (cc), que se niega tras el aparente disfrute mutuo, podría explicar que sea en esta relación en la que Alberto ha disfrutado más del sexo. La imposición sexual como expresión del poder sobre el otro se expresa en la imposición de toda la sexualidad, ya sea la compartida como la extramarital, con la infidelidad recurrente.

El **sexo** es pues, valga la redundancia, el ámbito de **potencia** de Alberto en relación con la esposa y en su construcción simbólica como sujeto. Por su parte, el espacio de potencia de la mujer es su condición de proveedora, cuando “toma las riendas” de la casa. En este sentido, también resulta evidente la diferencia en el ejercicio del poder entre él y

ella. Mientras su mecanismo es la violencia, cuando él estaba “caído económica y físicamente.... ni ella me mandaba, ni me gritaba, ni me hacía nada; yo sentía su protección cuando ella estaba junto a mí... había dominación pero no imperiosa.” (23)

La **violencia física y sexual** juega un papel de gozne. Es, al mismo tiempo, lo que afianza el temor y la sumisión de la esposa y, simultáneamente, el disparador de su primera gran **confrontación** con él, también **física y violenta**, en el suceso de los varillazos. La eficiencia de la confrontación en esta historia es extraordinaria. Se registra con toda claridad que, a partir del suceso de los varillazos se acabaron los golpes.

Esta confrontación coexiste con una **resistencia** marcada al contacto de todo tipo con Alberto. En primer lugar, resistencia al contacto **sexual**, ligado con las violaciones, y que él describe como sucesión de excusas de salud. Si se reconoce el peso de lo sexual en la relación de poder sobre la esposa, cobra dimensión la importancia de este rechazo. Simultáneamente, se expresa en la reticencia de la familia, las hijas incluidas, a **convivir** con él. Por último, y hasta la actualidad, en la negativa de la esposa a **conversar** con él. Todas estas circunstancias, evidentemente, le afectan y le restan lugar dentro del ámbito familiar. No queda claro, ni siquiera importa, qué se da primero, si la confrontación o las conductas resistentes, pero está claro que sus efectos se combinan.

El discurso extraordinariamente autocrítico con respecto a su periodo alcohólico, tomado de AA, legitima la posición de las mujeres y deslegitima la propia. Esto marcaría una cierta **inversión** de las relaciones de poder en el ámbito familiar, por lo menos a nivel del discurso. Esta separación entre el antes y el después de AA es útil entre otras cosas, para convalidar el después. Sin embargo esta inversión es, hasta cierto punto sólo aparente. La existencia de un segundo frente durante varios años y de sus escapadas constantes (hasta el domingo anterior a la primera entrevista) representarían una suerte de **fuga** con respecto a esta nueva situación de esposo-sostenedor-responsable.

En este sentido, también es importante apuntar que, fuera de grabación, Alberto reconoció problemas de **impotencia sexual**, que se vincularían con el reacomodo de la relación de poder entre él y su esposa, restringiendo su dispositivo principal para controlarla o, tal vez, para autosignificar su poder que escapa, entonces, a otro ámbito. El atribuyó la impotencia a la frialdad de su esposa. En este sentido, la **resistencia-reticencia** de ella habría tenido una gran eficiencia, logrando desmontar y hasta cierto punto **invertir** un mecanismo principal de poder. Simultáneamente, habría mayor aportación económica, lo que afectaría a otro de los elementos del poder de Alberto sobre la familia, logrando vivir de ella.

El refiere una **recuperación de espacios** dentro de la familia a partir de su sobriedad y de la aportación económica, que le habrían permitido recuperar “las riendas”, “el cariño y el respeto” de la mujer y las hijas. Esta recuperación parece parcial en términos fácticos: la relación no se ha podido “engrandecer” como Alberto quisiera. Refiere que

la esposa no platica con él, sin poder discernir si es porque él le gana en este terreno o porque subsisten los resentimientos, de los que se habló a la resistencia en la relación con él, asimismo dice que “mejor, a veces, yo ya me fuera”, y le ha dado un ultimátum al descubrir la relación que llevó durante años con su amante, dando fin a dicha relación. “Ahora ya toma sus decisiones, le ha cambiado su carácter... le ha cambiado todo y esos cambios que han pasado han sido porque ella quiere vivir su vida en medio de un respeto, de una autonomía”. Todo esto sugiere nuevos equilibrios, con otras asimetrías.

En la historia de Alberto es muy interesante observar cómo las relaciones de poder entre él y su esposa **cambian de lugar constantemente**: “le ha cambiado todo” “la vida hace muchos cambios”. De una relación basada en un vínculo amoroso, se pasa a la obediencia y el temor, afianzados por el ejercicio creciente de la violencia. Posteriormente comienza a crecer lo que él llama resentimiento y se desencadena la oposición frontal a la violencia y la resistencia en los espacios sexual y afectivo. Por último hay una cierta recuperación de su posición dentro de la familia.

El paso de la fase alcohólica a la sobriedad, aunque divide su vida en dos periodos perfectamente diferenciables, parece haber jugado un papel relativamente secundario en cuanto a las relaciones de poder en el espacio familiar. No implica un cambio consistente en sus prácticas sexuales: la violencia termina antes y las relaciones extramaritales continúan hasta el presente. Tampoco hay un cambio dramático en su posición como proveedor o no de la familia. Más allá de periodos cortos (uno de tres años y otro de dos) no ha logrado ser consistentemente un proveedor económico. Sin embargo, legitiman el discurso de la mujer y, en este sentido, incrementan su propio poder en relación con Alberto. También se puede suponer que, dado que Alberto percibe su potencia como fincada en el sexo y existe una asociación inseparable entre éste y el alcohol, hay cierto deterioro de la representación de sí mismo en un nivel no explícito. No es casual que los 20 años de borrachera sea simultáneamente los 20 años de sexo diario con su esposa, de acuerdo con su relato. Así, la época de oro (aunque desacreditada verbalmente desde su presente de no-activo) es la de alcohol y mujeres, mientras que la fase más gris es la de hombre responsable y abstemio, que no logra finalmente el control de su mundo familiar.

La sexualidad representa la **línea de potencia**, la **línea de impotencia** y la **línea de fuga**, al mismo tiempo. Se trata de una relación altamente focalizada en esta dirección. El ejercicio de la sexualidad le permite controlar la familia, a través de la esposa, proveer de ella y moverse hacia otros espacios completamente fuera de control de las mujeres que lo sostienen. Después de su pérdida de control del ámbito familiar, es también lo que le brinda una línea de fuga de este espacio, para moverse hacia otros lugares, como su canal 2. Es la zona que no puede ser atrapada por la familia ni por la esposa.

A su vez, la zona de potencia de la mujer aparece en su capacidad de proveer y, en consecuencia, “llevar las riendas” y, en este sentido es una **línea de impotencia** de Alberto.

Representa impotencia en relación con el control de su familia que pasa de la suegra a la esposa. La enfermedad le impide ocupar ese lugar en su etapa de sobriedad.

Un rasgo fundamental de la historia de Alberto es cómo el relato evita y esconde aspectos centrales para comprender la índole de las relaciones de poder: la discontinuidad laboral más allá del alcohol, la violencia sexual, la impotencia, la existencia de una relación paralela estable con otra mujer.

Historia de vida de Azucena

Relato individual

Violencia masiva y fuga

Historia de vida de Azucena

La salida por lo religioso

Los sufrimientos de Azucena o Una vida de infiernos

Nacimiento: 1917

Edad al momento de las entrevistas: 80 años

Nivel escolar: tercer año de primaria, incompleto

Trabajo: servicio doméstico y pequeña tienda propia

Clase social: Familia migrante de Michoacán. Padre portero y vendedor ambulante.

Datos biográficos

Azucena nació en Michoacán. Tiene un hermano gemelo, Cosme. Azucena y Cosme fueron los dos hijos mayores de los ocho que tuvo la pareja de sus padres. Sus primeros recuerdos se refieren a la vida en el pueblo, cuando ella cuidaba a su hermano, siendo muy pequeña. También recuerda los castigos de la madre y haber sido defendida por su abuelita.

La familia vivió allí hasta que ella tuvo siete años. En ese momento migraron al Distrito Federal, donde se desarrolla la mayor parte de la historia.

Ya en México, el padre vendía alimentos y billetes de lotería en la calle pero, al mismo tiempo, atendía una portería. Desde los ocho años Azucena ayudaba a su papá en la preparación de la comida que vendía y, más adelante, le encargaban el cuidado de la portería. Los padres se acostaban como a las nueve y desde esa hora hasta las once de la noche, hora de cerrar el zaguán, ella debía quedarse velando. A veces se quedaba dormida y, cuando el padre la sorprendía, le daba unas golpizas terribles.

También hacía otros trabajos, como regar la calle y lavar los baños, que debían estar listos a las seis de la mañana, y después lavaba trastes de los vecinos, por un pago extra que cobraban sus papás.

Alrededor de los 10 años la mandaron a vivir con una tía, hermana de su padre, quien la trataba muy mal. La mandaba a trabajar a la casa de las vecinas y se quedaba con el dinero que ella ganaba, igual que su papá. Luego, la acusaba con él diciéndole que le robaba dinero, lo que desencadenaba nuevas palizas.

Entre los 12 y los 14 años, la pusieron a trabajar en una casa que quedaba por Mixcoac. Allí debía hacer la limpieza de una casa en la que vivían 20 personas. Se levantaba a las cuatro o cinco de la mañana y se acostaba como a las 12 de la noche. Tenía un día de descanso a la semana en que el papá la iba a buscar y a cobrar el dinero que ella ganaba.

Cuando no aguantó más, se escapó y se fue a la casa de su tía, donde se quedó en condiciones semejantes a las que había vivido antes de ir a trabajar a Mixcoac. Trabajaba

de día en casa de los vecinos, la tía la acusaba con el padre, pero en esta nueva época empezó a ir a la escuela nocturna donde conoció a Paco, quien sería más tarde su esposo. Él se enamoró de ella, y se gustaron mutuamente en cuanto se conocieron. Entre los 14 y los 16 años llevó esta vida y, en cierto momento que no recuerda con precisión, regresó a la casa de sus padres.

A los 16 años quedó embarazada y se fue a vivir con Paco en la casa de los suegros, pero en una vivienda independiente. Cuando ella cumplió cinco meses de embarazo se casaron y comenzó una buena época, en que salían juntos e iban a bailar. Su primera hija, Rosa, nació cuando Azucena había cumplido 17 años.

Tres años después, a los pocos días de nacer su segundo hijo, descubrió por insidias de su padre que Sofía –su hermana– estaba embarazada de cinco meses. El bebé que esperaba Sofía era de Paco, su esposo. Lo amenazó, poco convencida, con separarse, pero aceptó las disculpas de su marido y siguió viviendo con él aunque cortó toda relación con la hermana, quien tenía entonces unos 15 o 16 años. Sofía tuvo una niña que murió a los tres meses.

Pasaron otros tres años hasta que se enteró que su marido tenía relaciones con su comadre, también vecina de ellos. Optó por acusarla con el marido de ella pero siguió viviendo con Paco.

Entre los 16 y los 37 años nacieron sus seis hijos, en el siguiente orden: Rosa, Arturo, Julieta, Javier, Tere y Meche, esta última mucho menor que los demás. Durante todos estos años persistieron la infidelidad abierta y los golpes. El marido la golpeaba brutalmente, en particular cuando estaba tomado. Azucena dice que optó por no separarse para no “salir de Guatemala y entrar en Guatepeor”, por sus hijos y porque amaba a su marido. También opina que él la quería y por eso nunca la abandonó.

No hay referencia a posibles problemas económicos y la familia subsistió mucho tiempo de la aportación del esposo. Años después, Azucena puso una miscelánea, su negocio, con la ayuda de sus hijos. En esta época tuvo un ingreso propio que ella estima superior al de su marido, quien también tenía un pequeño comercio. En esos años disminuyó la violencia, de la cual su hija menor ya no fue testigo como los primeros.

Posteriormente, a raíz de un robo, y por decisión de uno de los nietos, cerraron la miscelánea. Azucena y Paco se fueron a vivir a casa de su hijo Arturo y allí él dejó definitivamente de pegarle. Paco se enfermó gravemente y Azucena tuvo que cuidarlo durante los largos años de su enfermedad. En ese periodo él dependía de ella y le pedía constantemente perdón por el pasado. Cuando ella tenía alrededor de 75 años, y estaban por cumplir 60 años de casados, Paco murió, lo que causó en ella una sensación de liberación. Ahora vive con uno de sus hijos y rodeada de la familia. Cocina para sus nietos y dice que sus hijos se preocupan por ella. Se ve una mujer alegre y activa, a pesar de su edad.

1. La condición de **sujeto** de su propia historia aparece muy desdibujada en los primeros años de su infancia. Muchas de las decisiones sobre su vida se toman por encima de ella. “A mí me dejaban cuidando el zaguán... ¿tú crees?, y ellos dormían y me dejaban.” (2) “mi papá me llevó allí con mi tía” (3) “(mi tía) me metía con las vecinas a que les hiciera su quehacer... con mi dinerito que me pagaban me lo robaba... luego iba mi papá y le daba la queja de que yo era la que le robaba el dinero... (mi papá) me iba a buscar con el mecate en la mano... me trataba remal mi papá” (3). “Mi tía sí me mandaba a la escuela... después ya mi papá me llevó a trabajar hasta Mixcoac y fuimos hasta de noche, para que no supiera la calle... allí me acostaban a las doce, una de la noche y me levantaban a las cuatro, cinco de la mañana... iba mi papá por mí los domingos... y me llevaba al otro día temprano” (5-6).

Las niñas y los niños están al servicio de sus padres, a merced de ellos y como mano de obra gratuita. Esto se refiere tanto en su caso como en el de su hermano Cosme. Ninguno es tratado en calidad de **su** sujeto sino como objetos de los que se extraen servicios y beneficios. Este “robo” de la condición de sujeto es un robo de sus trabajos, de sus tiempos, de su capacidad de decisión..

El momento en que la acción arranca en primera persona es cuando decide escapar de Mixcoac, alrededor de los 14 años, tomando una decisión que le devuelve el lugar de sujeto de su propia historia.

2. El **trabajo** aparece desde muy temprano. De hecho, es sorprendente la corta edad a la que comienza. Los primeros relatos se refieren el cuidado de su hermano varón, de la misma edad que ella, lo que hacía aun antes de hablar correctamente “yo cuidaba mucho a mi hermano... mi abuelo tenía su tinacal (donde hacía pulque)... iba mi hijo, digo mi hermano, y así como agarrar un jarro de agua se echaba su pulque... yo llegaba ‘mamachita, mamachita, ya mi helmanito está bochalel’ (1). Este trabajo, como la mayor parte de los que se hacen en relación con el cuidado de otros, ni siquiera se relata como tal. Este rasgo se registra también en otras historias de las mujeres.

Otro tanto ocurre con su colaboración con los trabajos de la casa, como lavar los trastes, también desde muy temprano, cuando aún no cumplía los ocho años.

A partir de esa edad colaboró con el padre, primero preparando alimentos, y luego asumiendo las obligaciones de los padres en la portería “a mí me dejaban cuidando el zaguán y luego me agarraba el sueño... agarraba yo un periódico, iba y me acostaba yo en la vivienda vacía” (2). “Yo tenía que pararme a regar la calle, a echarle harta agua a la calle y lavar los baños, los excusados... todo eso lo tenía yo que hacer. A las seis de la mañana ya estaba todo eso hecho, porque luego me tenía yo que ir a hacer quehaceritos

que tenía yo allí en la vecindad; me pagaban por lavar trastes” (3). Ya desde entonces, antes de los 10 años, en que se fue a casa de su tía, realizaba trabajos fuera de la familia para aportar económicamente, ya que el padre se apropiaba de lo que ella ganaba, igual que la tía: “mi tía... me metía con las vecinas a que les hiciera su quehacer, a que les lavara los trastes... con mi dinerito que me pagaban me lo robaba” (3).

Después la colocaron a trabajar en la casa de Mixcoac, donde atendía a 20 personas, en jornadas larguísimas: “me levantaban a las 4 o 5 de la mañana a lavar tanto traste, y así. Amanecía el agua como hielo y así tenía yo que lavar los trastes... hacer quehaceres allí, a sacudir y a barrer... eran 20 entre los hijos y los cuñados y los hermanos... cada quien tenía su casa pero tenían que tener nada más una sirvienta para todo eso... yo me sentía re triste” (5). En este trabajo estuvo alrededor de dos años, entre los 12 y 14 años aproximadamente.

Sin embargo, tampoco cobraba por su trabajo. “Él (mi padre) cobraba el dinero; él se lo gastaba” (6). Lo mismo le ocurría a sus hermanos varones que también “se llevaban su buena soba, los pobres” (6). “Mi papá nos compraba ropa, eso sí, pero que nos diera dinero así para gastar, nunca nos dio, no, nunca nos dio. Mi sueldo (y el de mis hermanos) se lo dábamos enteramente” (6). La apropiación del trabajo de los niños es una cuestión generacional más que genérica que, en esta historia, da lugar a las primeras formas de resistencia mediante el ocultamiento y la mentira, mecanismos a los que recurren los débiles para defenderse. “Del dinero que me pagaban, yo me guardaba, me apartaba. Si me daban un tostón, le decía que me pagaron 20, 30 centavos y se los daba yo, y me quedaba con 20. Decía yo: ya que ella (mi tía) no me da, pus, yo me quedo con algo” (6).

Al casarse desaparece el relato del trabajo, hasta el momento en que, ya como mujer madura instala la miscelánea, que le permite manejar dinero propio. “Ora sí que administraba yo las cosas, y yo era la que daba la lana y la que la recibía también... yo le dejaba el dinero y dicho lo que comprara porque me iba a La Merced... yo iba a depositar dinero cada quincena... tenía mi capitalito... fue idea mía lo de la tienda. Empecé de poquito en poquito y fue mi negocio... a mi esposo le iba bien en la carnicería... (pero) yo digo que ganaba yo más que él” (17). Ésta fue su área de independencia con respecto al marido. Cuando él le reclamaba sobre las cosas de la tienda ella decía “las cosas son mías; yo las compro” (17). Curiosamente, esta etapa coincide con lo que registra como una disminución de los episodios de violencia del marido en contra de ella. “Allí ya no me maltrataba; sólo de vez en cuando pero ya no tanto” (17), lo que tal vez sugiere que la mayor independencia, sin entrar en competencia con la condición de proveedor del marido, establece condiciones más simétricas y menos violentas.

Por último, el cierre de la miscelánea, decidido por otros, “mi nieto Arturo decidió que cerráramos cuando trataron de asaltarnos” (17), la coloca de nuevo en una posición dependiente ahora en relación con sus hijos y nietos. “Ya no fui a ninguna parte y extrañaba yo la actividad de la tienda” (17).

3. La *violencia no cesa* en la historia de Azucena. En la primera infancia, recibe violencia tanto de su *madre* como de su padre. Cuando aún vivían en el pueblo y aún no cumplía ocho años, “(mi mamá), traste que se me rompía, traste que me raspaba en las manos, así. Una vez me dijo que llevara el nixtamal al molino... agarro el cajete y se me cae. Se me resbaló de las manos y se me cae... se rajó y no le dije nada porque ya sabía yo que me iba a pegar... (cuando se dio cuenta dijo): ‘Ándale, ahorita te lo voy a terminar de romper en la cabezota, vas a ver’... que agarra, que vacía el nixtamal y que me lo acaba de romper en la cabeza, y me empezó a salir sangre... me salió un chisguete de sangre porque me incrustó un pedazo del cajete” (3). En esa circunstancia, la abuelita le reclamó a la mamá: “Eres una bruta, mira cómo le pegaste a mi hija, mira nomás cómo le está sangrando. Me la vas a volver loca con esos golpes que le estás dando en la cabeza”, a lo que la madre respondió “No, pus que se muera, ya me tiene fastidiada” (4).

Su *padre*, cuando se quedaba dormida cuidando la portería “se paraba mi papá con la riatota, una riatota gruesa, y la mojaba, y con eso iba y pácatelas, me despertaba con puros moquetes, con cinturonzos” (2). En casa de la tía, que la acusaba de robarle el dinero “me escondía yo allí, atrás de la puerta... porque me iba a buscar con el mecate en la mano. ‘Ándale Azucena, vente porque vamos a comernos un pollito tú y yo’, así decían antes... (risas)... me trataba remal mi papá, y luego ya iba y me pegaba. Una vez me puso así las (nalgas), se me *señalaban* los riatazos que me dio” (3). El padre la agarraba de las orejas “y hasta me las sangraba, así, de pellizcón me encajaba las uñas y me sacaba sangre” (3).

También golpeaba *al hermano* de Azucena, de su misma edad. “Como mi papá era billetero, lo enseñó a mi hermano a vender billetes... tendría mi hermano 12 años... un día mi hermano llegó sin dinero y sin billetes; se los robaron. Ay, le dio una santa paliza que le duró ocho días los golpes morados. Tenía moretones en la espalda, en los brazos, en las piernas. Lo agarró como, como a un vil animal. Y mi mamá le decía: ‘Déjalo, ya no le pegues.’ (Y él le contestaba): ‘Tú cállate porque también a ti te doy’” (4). En efecto, el padre también le pegaba a la mamá.

Una vez casada, también fue una mujer muy golpeada por su *marido*. “Salí de Guatemala y me metí en Guatepeor” (8). “Paco, cuando andaba de sinvergüenza, que llegaba y me pegaba” (14). Los golpes eran brutales. Para tener una idea de la magnitud: “Una vez me pegó en la cara así y así, y me fregó la quijada. Ocho días no pude comer; me daban todo líquido” (15). “Llegaba borracho y le parecía mal todo... Un día que llega Paco y que me dice: ‘A ver, ven. ¿Por qué no le quisiste prestar la plancha a mi comadre?’ (con quien la engañaba)... me pega fuerte, de cachetadas, y me dio tres puñetadas en la espalda que me duraron los moretones hartos, tres meses: Haz de cuenta que la cebolla morada, así tenía yo.” (15). “Un día si no es porque llega Arturo (mi hijo), me pega y allí me deja” (14). “Cuando me quería pegar mandaba a los niños a la tienda y, ay, mis hijos

me encontraban con la boca hinchada. Y (yo) les decía: Ay, me caí y me pegué, nunca les decía que me pegaba” (17). “(Me pegaba) seguido, cada ratito. Por lo regular eran los sábados y los domingos, que andaba de parranda con sus amigos... el alcohol lo transformaba; sólo borracho me pegaba” (19). Luego él “me rogaba, me decía que ya no lo volvía a hacer (y yo lo perdonaba)” (16): “Que Dios te perdona, y pórtate bien” (18). Azucena dice que ella no se defendía “pues ni modo de levantarle la mano; le daba uno y él me daba cinco” (18).

La violencia del marido es siempre arbitraria, un puro ejercicio de poder que no responde más que a esa racionalidad. Ella le decía “A cada rato vienes y me maltratas *aunque no te dé yo motivo*, a cada rato vienes y me pegas” (18). Ciertamente, la afirmación también implica que podría haber “motivos buenos” para la violencia, como si implícitamente se aceptara que ésta es válida cuando “hay motivo”.

Los golpes del marido disminuyen cuando Azucena tiene su propia tienda y ya prácticamente desaparecen en la infancia de Meche, la hija menor, es decir alrededor de los 40 años. Es decir que fueron más de 20 años de golpes y agresiones de toda índole.

Todas estas violencias de la infancia y de la vida adulta dejan *marcas*. Hay *señales* en el cuerpo que son el recuerdo vivo del castigo; el poder del otro queda impreso en la carne y en la memoria. “Se me señalaban los riatazos” (3). O bien “yo tengo las orejas que tengo, así como larguitas porque era donde me agarraba (mi papá)” (3). También muestra la cicatriz que tiene en la cabeza, dejada por su madre: “tengo la señal... mira, aquí tengo la señal” (3). A la tía, cuando se escapa de la casa de Mixcoac, como prueba de su sufrimiento le dice. “Ay, tía, yo mejor me vine porque allí me tratan muy mal; mire cómo traigo mis manos” (6). Paco también la *marca*, uno de sus golpes “hasta la fecha, en tiempos de frío me duele mucho” (15). El cuerpo se marca, se señala desde la infancia y la violencia de los golpes y de los abusos se siguen inscribiendo sobre él.

La marca queda en el cuerpo y en la **memoria** y remite al *miedo*; miedo hacia la madre, hacia el padre, hacia el marido. “(Mi mamá), las tazas me las rajaba así en las manos y me sacaba sangre, ya hasta me daba miedo. Cuando me acuerdo se me...” (4). Cuando su padre iba a visitarla a casa de la tía, “me daba miedo... me escondía yo allí a atrás de la puerta” (3).

Este miedo se corta con la risa, como una manera de conjurarlo, así como de apartar el coraje. La risa aparece siempre en circunstancias de agresión e impotencia:

- Cuando dice que el padre los “ponía como camotes, todos morados” (2).
- Cuando cuenta cómo el padre le pegaba con una reata mojada (2).
- Cuando recuerda que el papá la invitaba a “comerse un pollito” para pegarle (3).
- Cuando recuerda que el padre iba a verla a casa de la tía “y me ponía bien pareja” (6).
- Cuando reflexiona que al casarse salió de Guatemala para meterse en Guatepeor (8).
- Al recordar que su hermana Sofía estaba ayudándola “dizque al quehacer y me ayudó hasta con el marido” (10).

– Al contar que la madre le decía: “Ay, hijita, naciste estrella pero te estrellaste en el camino” (risas); así me dijo mi mamá; me echó un piropo (risas)”.

– Cuando dice que no se defendía de los golpes del marido porque si “le daba uno y él me daba cinco” (18).

El temor, como marca, la risa como conjuro y cierto rencor, siempre muy soterrado, apenas reconocido. “Cuando (mi marido) me pegaba le guardaba un poquito de rencor en contra de él, porque, pues, no estaba bien” (18). También “cuando se fue (se murió), como que sentí un alivio. Si lo sentí, por ser el padre de mis hijos, pero después de tanta cosa sí se me quitó un peso de encima” (18).

La violencia es generalizada, y en todas las direcciones:

1. De *hombres sobre mujeres* como en el caso del padre contra la madre “se ponía borracho y era cuando le pegaba a mi mamá, nada más porque sí” (14); del padre contra ella como ya se relató antes, o bien del esposo contra ella como también ya se mencionó.

2. De *mujeres sobre mujeres* como en el caso de la madre contra ella, durante su infancia. Pero ocurre también entre otras mujeres. Es interesante el relato de Azucena en relación con su comadre como caso de una violencia entre mujeres, pero ejecutada por un hombre. Ella descubrió en la ropa del marido una foto de la comadre “donde decía que se divorciara de mí y se casara con ella. Y entonces, que veo ese retrato y que se lo llevo al marido, y estaba el suegro. Y le digo: ‘Mire señor, lo que le acabo de encontrar a mi marido’. Y que se le queda viendo y que le dice:

– Oye, Celia, ven acá. ¿Qué hace esta fotografía en el saco del señor de la señora?

– Ay, pus quién sabe.

– No te hagas.

Y el marido le pegó, le dio sus buenos moquetes y luego ella a mí me quiso cortar la cara de coraje” (15).

Por último, la violencia sorda de ella y su madre contra la hermana Sofía, es un caso de violencia entre mujeres por instigación de un hombre. “Me dijo mi papá:

– ¿Sabes que yo noto a tu hermana muy rara? A mí se me hace que va a tener un hijo... se me hace que hasta con el marido te está ayudando –expresión que después ella retoma textual–, para evitar dudas, *me la vas a llevar allí*, con la señora que te atiende a ti, que te atiende tus embarazos.

– No, si le digo que la voy a llevar no va a querer ir.

– No, ¿sabes qué? –dijo mi mamá– Engáñala. Dile que vas a ir tú con la señora a que te cure, a que te haga un reconocimiento, y allí la llevas a ella.

Y así le hicimos. Le digo, primero voy a ver a la señora para que ya sepa que vamos.

Y ya llegué con mi mamá y con ella... me vio y vio a mi hermana... y me dice... ya que me acerqué con ella: Sí ya tiene cinco meses... Nos metimos a su cuarto... a su como consultorio, y ya me dijo:

– ¿Qué es lo que se te ofrecía?

– No, yo estoy bien. Nomás venimos a que cheque a mi hermana.

Se puso como chemicuil de colorada... se le fue toda la sangre arriba de la cabeza.

– Queremos ver si vas a tener un hijo o no.

– Ah, pero cómo no dice, ya tiene cinco meses, ¿verdad?

– Sí, sí, ya tengo cinco meses.

– Bueno, pus ahora dime quién es el que te hizo el favor para que se case contigo, para que reconozca su error y se case contigo.

– ¿Cómo quieres que se case conmigo?

– Pus sí, el que te hizo el favor tiene que casarse contigo.

– Pus no, no va a poder ser porque el que me hizo el favor fue tu marido, fue Paco.

Yo sentí que me echaron agua fría; sentí bien feo... tenía yo 17 días de aliviada de Arturito cuando me dijo mi hermana que iba a tener un hijo... de Paco” (11). “Yo no quiero ya ni ver a mi hermana, pus, no le guardo *perdón*” (14). “Siento un rencor, un poquito contra ella, por ser así, de mala gente conmigo” (21), pero Dios es el que juzga.

3. De *mujeres sobre hombres* como en el caso de la suegra contra el marido. Ella es una madre que golpea y a quien su hijo respeta o tal vez teme. Paco le reclamó a Azucena haberlo “acusado” con la mamá como si fuera un niño.

“(La madre) sí le pegaba sus buenos trancazos a él. Una vez le quebró la escoba” (20).

“Le rompió el palo de escoba en la cabeza; lo hizo para defenderme a mí” (22). “A su mamá, ¿cómo iba a faltarle al respeto?” El lugar de la madre es intocable; no el de la esposa, que ocupará ese sitio en relación con sus propios hijos.

“Un día llegó mi suegra y dice:

– ¿Dónde está Paco?

– Está allá, con don Jesús—y luego voltea y ve que estaban por allá en la tienda, tomando, y dice:

– Ay, ahorita me las va a pagar.

Y que va mi suegra y que le dice sus cosas.

– (Entonces él me dijo): Vas a ver cómo te va. Me *acusaste* con mi mamá, y vas a ver. Se fue mi suegra y que me pega refeo” (18).

4. De *hombres sobre hombres* como en el caso del padre en relación con el hijo, hermano gemelo de Azucena, que se relató con anterioridad.

También de Paco en contra de su hijo Arturo. “El tenía la costumbre de darle de

puñetazos a Arturo... Y yo le decía: ‘No seas así, pégalos con un cinturón, les vas a fregar la espina’”, en una “defensa” semejante a la que había hecho su abuelita cuando la madre le rompió el cajete en la cabeza.

Pareciera ser que la violencia principal se da *de los padres a los hijos*, sobre todo del papá. Azucena dice que su padre les pegaban igual tanto a los hijos varones como a las mujeres “por igual nos ponía como camotes, todos morados” (2), aunque le pegó más a los hijos mayores. Esto se refuerza por una gran violencia también *dentro de la pareja*, en este caso *sobre la mujer*.

4. El amor parece justificar todo sufrimiento. Es una especie de llave maestra contra la que topa toda injusticia. No hay contraposición entre amor y violencia. es de un orden que no se somete al análisis. Es por sí mismo, mágicamente, de manera inexplicable. Esto sucede tanto en el amor a la pareja como en el amor maternal, que está naturalmente dado.

El amor con su marido comenzó a los 13 años, cuando vivía con su tía. El “era muy guapito, muy chapeado, chino; era guapo” (7). “Luego, luego, ya nos echamos el ojo, qué tiempos tan bonitos...Ay, pus, qué cosas tan bonitas... Su abuelita me decía: ‘Ay, Azucena, cómo te quiere Paco... nomás agarra la escoba y pone tu retrato y empieza a tocar la guitarra (la escoba), que te está dando serenata’... Tenía yo como 14 años; allí ya era mi novio... El era muy alegre, muy, muy, ¿cómo te diré?, muy guasón, muy dicharachero, sí, era muy optimista” (8). Cuando recién se casaron él se iba a trabajar y regresaba a la noche, salían juntos, iban a bailar. “Se volvió malo cuando ya andaba enamorándose con mi hermana” (10), eso ocurrió a los tres años de casados. Cuando Azucena descubrió su infidelidad le reclamó y se quería “hasta separar”. Le dijo: “esa canallada que me hiciste no tiene límite... hubieras buscado otra mujer, no a mi hermana... ya estoy hasta asqueada del tratamiento que me diste... El empezó a soltarse a llorar: ‘Si es a ti a la que te quiero, ¿por qué te vas a desquitar?’... Se me hincó, me pidió perdón, empezó a llorar: ‘Lo de tu hermana fue una debilidad mía porque yo debía de haberme puesto en mi lugar’ Le digo: ‘Te debías de haber puesto en tu lugar pero no te pusiste, al contrario, mi hermana se te puso a ti’” (se ríe) (12). En suma, el argumento del amor resulta suficiente para borrar la ofensa y responsabilizar de ella a otra mujer. Hay siempre un desplazamiento del coraje hacia las mujeres con las que el esposo es infiel. Lo mismo ocurre después, con la comadre. Todo el enojo se canaliza hacia ella. En este caso, la competencia entre mujeres es una forma de preservar el dominio de los hombres.

Frente a las repetidas infidelidades, Azucena comenta que ella “no era celosa, para nada, y lo quería mucho. No le hacía escenas de celos, yo creo que por eso hacía lo que quería... Yo decía, ya algún día se cansará de andar de sinvergüenza... él decía, cuando así estábamos contentos, platicando, me decía:

– No negrita, yo nunca te voy a dejar. Yo, el día que te deje será porque de veras me caes mal.

– Si ese día llega, pus, ni modo... a fuerzas, ni los zapatos, si ya no me quieres, pues, ni modo

– Si te quiero mucho y todo, pero no es para tanto” (16). También se afianza en la idea de que ella era “la catedral y las otras, las capillitas” (16). El amor de él es incuestionable. Azucena insiste en que “él me quería y por eso seguía conmigo, no por obligación” (19). No parece haber contraposición entre infidelidad o maltrato y amor.

Con respecto a ella, aunque “había un muchacho que me quería; yo al que quise mucho fue a Paco” (16). De hecho sólo puede explicarse que haya aguantado el maltrato físico por el amor. Ella dice que cuando él le pedía perdón, sabía que “nomás eran mentiras (aunque) luego lo perdonaba. Ese era mi gran defecto, que lo quería mucho, aunque me engañaba lo seguía queriendo” (19). Azucena dice que a pesar de todo seguía con él “porque lo quería yo mucho y tenía ya tres hijos” (22).

5. La infidelidad recurrente, permanente escape del marido, se enfrenta con el silencio. “Llegaba ya pintado de la camisa o de la cara y me hacía yo la loca, pus para qué le decía, mientras más le decía, más lo hacía. Un día me dijo:

– Ay, oye, ¿tú ya ni te das por enterada de si llego tarde ni te da coraje cuando tengo pintura en la boca o en la camisa?

– Para qué, haz lo que te dé la gana; eres dueño de ti y a mí ya no me importa.

– ¿No será que tú también andas por ahí con otro?

– Pus, a la mejor, fíjate.

Yo sentía feo, entonces ahora sí que me portaba indiferente. Si no tiene voluntad para mí, ¿para qué voy a andar acariciándole, no, pus para qué, así como rogándole, no” (15).

“Luego yo sentía muy feo. Luego le decía yo:

– Oye, ¿que no te vas a arreglar? Ya es hora de que te vayas y te van a estar esperando y tú todavía ni te arreglas.

– ¿Y por qué me mandas que me vaya?

– Pues sí, si luego tienes tus citas y ahora estás muy calmado.

– ¿Y qué, no te da coraje?

– No, no me da coraje... al fin que yo soy la catedral y ellas son las capillitas... así me decía mi suegra que le dijera” (16).

No hay confrontación sino un silencio de la palabra que sugiere desconocimiento, desinterés, indiferencia, desde una posición defensiva que intenta ampliar la incertidumbre del otro. Esta postura tiene una eficacia muy parcial, puesto que atina a crear cierta inquietud pero no parece tener la capacidad de modificar la relación de poder con el otro. No obstante logra salir del juego del otro, silenciar el sentimiento, tomar distancia,

lo que es de por sí liberador. En este sentido, la indiferencia, como modo del silencio, es también una estrategia de la resistencia.

6. La **maternidad** es el aspecto más importante. Para Azucena los hijos “eran *lo más importante*” (18); ellos son sus aliados desde que crecen. Representan una especie de *posesión*, entre las pocas con las que cuenta, y ciertamente la más preciada. Suele referirse a los hijos como “mi Rosa”, “mi Meche”. Recuerda que el marido le reclamaba que “les hacía más caso que a él. Pues ya parece que le iba a dar a él más cuidados que a mis niños” (27).

La maternidad es fuente de *fortaleza*. Las madres son mujeres fuertes y Azucena se considera a sí misma de esa manera. (18) “Yo siempre he tenido fuerzas, no sé de dónde, pero he podido ayudar a mis hijos; ya me ves, tan ignorante... pero salí adelante y le he sufrido” (25). “Dios nos hizo más fuertes a las mujeres y mejores que los hombres porque nosotras no somos capaces de hacerles mal” (27). En esta fortaleza hay una superioridad que se asocia al papel de madre.

Las mujeres respetables son madres y son *mujeres sufridas*, que sirven a los demás en lugar de atenderse a sí mismas. “Mis hijos me reconocen mis esfuerzos” (17). Azucena reivindica, más de una vez “yo no fui amiguera” (10, 19). En este sentido, la suegra, como madre y mujer sacrificada, es buena y establece alianza con ella que responde al mismo perfil. “Me quiso mucho mi suegra. Si era yo su negra. Ella trabajó mucho en las tortillerías y luego llegaba con sus manitas todas cocidas del calor y de la cal y hasta la sangre le salía. Y yo le ponía una pomada muy buena y al otro día ya se le curaban rebién. Era muy limpia, le gustaba todo almidonado y planchado... (yo) la visitaba mucho.” (14) Su propia madre “también sufría (porque mi papá) le pegaba mucho” (14), y tal vez este hecho es el que la libera hasta cierto punto de la responsabilidad. Y esta línea de mujeres se continúa: suegra, madre, ella misma, pero también sus hijas “han salido a mí, sufridas pero fuertes” (27).

Una de las fuentes de sufrimiento son los hijos: el embarazo “pobrecita mi mamá con su panzota”, y la propia crianza “casi con todos tuve algo difícil que pasé” (25). Como ejemplo de esto, relata que una de sus hijas se le cayó de los brazos al padre y estuvo a punto de morir, Meche se cayó de un primer piso y fue dar a la Cruz Verde; Javier se accidentó con agua caliente “Yo las he pasado duras. Sólo Dios sabe de dónde saqué fuerzas para resistir tantos dolores, pero afortunadamente salí adelante. Dios nunca me ha abandonado y yo creo que mi amor a mis hijos es lo que más me...” (25).

La maternidad está cargada de *valores positivos* y se asocia inseparablemente con *el amor*. A la pregunta ¿Cómo tuviste a tu primer hijo? ella responde: “Con cariño, con amor. ¿Cuándo vas a tener un hijo sin amor y sin cariño?”

La violencia de su propia madre siempre encuentra un último argumento de *justificación*, como por ejemplo, la costumbre, cosa que no aparece con el padre. Al contar la

paliza que el padre le dio a su hermano, Azucena dice: “Es un sacrilegio hacer eso con sus hijos, ¿no?” (4). En cambio, sobre la madre siempre hay comentarios atenuantes. Antes de relatar los castigos de la madre en su primera infancia, recuerda: “Allí en los pueblos se acostumbraba de que nos pegaban” (3). También cuando relata la historia del cajete que la madre le rompió en la cabeza, recuerda que dijo: “No, pus que se muera, ya me tiene fastidiada” pero Azucena inmediatamente agrega: “Dios la tenga en paz” (4). O bien, cuando debía cuidar el zaguán mientras sus padres dormían, como su madre estaba embarazada dice: “Mi mamacita, pobrecita, con tamaña panzota” (4). De manera que la madre siempre queda a salvo de la responsabilidad. Y, en todo caso, si queda algo pendiente, también para ella se espera el juicio último de Dios: “Ni modo, ya allá Dios la juzgará” (14).

Sin embargo, antes que el juicio de Dios está el de los hijos, testigos implacables, memoria familiar que **salvan** a las madres reconociendo su sufrimiento. Ella tuvo seis hijos y un aborto que no se provocó (9, 19). Aunque el esposo llegó a pedirle que abortara, ella respondió “Si no quieres que tenga más hijos, no me toques y con eso basta” (19). “Cada dos años tenía yo (un embarazo)” (11). Estos hijos, quienes hoy la mantienen, son jueces terrenales. Azucena afirma: “(Yo) no quería que mis hijos se dieran cuenta de que su papá era malo conmigo” (19), pero también relata, con cierta satisfacción que, como su esposo le pegaba, “por eso mi Rosa nunca va al panteón a ver a su papá. Dice: ‘No, mamá, nomás de ver lo que te trató.’ Arturo, Rosa y Julieta se dieron cuenta de cómo me trataba... Ni Arturo ni Rosa lo quieren. Arturo un día le dijo. Arturo un día le dijo que un día se iba a olvidar de que era su padre” (14). “Mis hijos los mayores fueron testigos de eso, tres y tres; los mayores sí se enteraron y los menores no vieron” (16), por eso Meche, la más chica, creía las mentiras del padre cuando ya estaba viejo y enfermo. A éstos ella dice que ha preferido no contarles para que tengan una imagen buena del padre. Sin embargo, como en otras historias hay una lucha por controlar la versión oficial, por establecer la memoria “verdadera”.

Junto a este lugar de jueces y memoria de los hijos, también ellos son la razón que se esgrime para explicar por qué las mujeres siguen junto a hombres que las maltratan: “mis hijos y él me tenían atada a él” (19). Azucena refiere que cuando una vecina quería denunciar a Paco por haberla golpeado, ella lo impidió porque “no quería que mis hijos tuvieran un padre presidiario... (y luego agrega) como lo quería tanto, no quería que entrara a la cárcel, ni que lo castigaran, ni que nada” (22). El amor y los hijos, que están a su vez indisolublemente unidos, son los argumentos que permiten sostener el maltrato físico y psíquico.

También son la *compensación* última, el seguro para la vejez, la recompensa que llega con el *largo plazo*. “Ahora estoy sola, vivo con mi hija Meche. Todos me consienten.” (26) Curioso, aunque extendidísimo, sentido de soledad.

7. **Lo religioso** tiene un lugar preponderante. Su primera acto autónomo, cuando decide escaparse de Mixcoac, lo realiza pidiéndole perdón y protección a la Virgen. “Tenía yo una virgencita y le pedí: ‘Perdóname virgencita por lo que voy a hacer; cuídame, por favor’, y me persigné y salí” (6). Es como si frente a los poderes tan extraordinarios y violentos a los que se hallaba sujeta, debiera recurrir a otro poder, mayor y más alto, que la protegiera y le diera fuerzas.

Azucena está convencida de que es una mujer fuerte y por lo menos parte de *su fuerza proviene de Dios*. Dios la escucha y le cumple, lo que la hace más fuerte, le da una potencia que los otros ni siquiera sospechan.

Dios la ayuda en el mal y en el bien. Cuando nace la hija de su hermana Sofía con Paco, ella dice “Yo le pedí mucho a Dios que se llevara a esa niña, que a esa niña no le diera vida porque, en primer lugar, (mi hermana) tenía un carácter muy malo... al que supuestamente ahorcó fue a otro niño que tuvo en el cuarto. Y a la niña, yo le pedía Dios que se la llevara porque no iba a ser una niña feliz porque no tenía padre, y ¿cómo ves?, que el 19 de marzo... llega mi mamá y me dice: ¿Qué crees hija?... la niña de Sofía se murió. Y dije: Ay, Dios mío, perdóname, pero si tú me oíste es porque yo tengo la razón; esa niña iba a ser desgraciada” (11-12).

También cuando el marido le es infiel, “yo veía que andaba con mujeres. Fui a pedirle a la Virgen: ‘Ay, virgencita, perdona lo que te voy a pedir pero quiero que le des un escarmiento, para que vea que está haciendo mal conmigo y ¡ay!, parece que Dios me oye: Llegó descalabrado... y dije: ‘Ay, virgencita, ya me hiciste el milagro... que llegó con tres cobijas nuevas... dice: ‘Ahora sí ya estoy pensando en todo, voy a comprarle ropa a mis hijos.’... y sí, Dios me oyó” (15-16).

Dios y la Virgen, como figuras proveedoras de favores, aparecen también cuando su hija se accidentó y el médico la desahució. Entonces Azucena cuenta “caminé rumbo a la iglesia y me metí, me senté y empecé a rezarle a la Virgen.... una señora... me metió adentro para que le dieran los santos óleos y luego me dijo: ‘por qué no la lleva con el doctor?... vivía por ahí cerca... Llegué desesperada con él... Bendito doctor, fue atinado porque después de varias horas mi hijita comenzó a moverse y a abrir los ojos... Creo que fue un milagro. ¿Qué tal si me quedo con los brazos cruzados como su papá?. No, pues entonces mi hija se me habría muerto... Paco me dijo: ‘Tuviste fe y luchaste porque la niña viviera... Al doctor... Dios y la Virgen me lo pusieron en mi camino después’”. Una vez más, como en otras historias, la madre es intercesora para salvar a su hijo ante la Madre, que intercede frente a Dios.

Es Azucena, por su fe y su vínculo con Dios, quien tiene el poder de invocarlo, de obtener favores de Él, un poder mucho mayor que el de las tiranías terrenales a las que ha estado sujeta toda su vida.

Dios es quien juzga, quien condena y quien perdona. Él tiene la última palabra.

Juzgará a la madre, al marido, a la hermana Sofía, a todos; ante cada uno que la ha hecho sufrir, Azucena afirma: “Dios es el que juzga”; “Dios es el que juzga todo, es el que pone la penitencia y el castigo, yo no” (21).

El perdón también es un atributo divino, que las personas imitan tímidamente. Si “Dios que es tan lindo, perdona, ¿cómo no va uno a perdonar?” (16). Pero el perdón humano es más acotado. Así como Azucena se libera del juicio y del castigo, también queda exenta del perdón. Todo esto se difiere en un poder superior. A su hermana no le “guarda perdón”. A su vez, cuando su marido estaba a punto de morir le pedía, a “cada ratito, ‘Ay, Vita, perdóname, perdóname’”. Pero ella dice con molestia: “hasta me fastidiaba que a cada rato me decía lo mismo, lo mismo”. Como a regañadientes le concedía, impaciente: “Y ya, ¿para qué estás duro y dale? Sí, ya te dije que te perdono.” Pero no es cierto, era un perdón pequeñito porque agrega: “La conciencia no lo dejaba.”(22). “Ojalá que Dios lo haya perdonado” (26), “(pero) yo creo que Dios no lo perdonó; ha de estar en el infierno (y se ríe)” (27). Su perdón es a medias, se podría decir que de boca para afuera, lo cual no la inquieta. Se delega, en un mismo paquete, el castigo y el perdón.

El recurso a un poder externo y mucho mayor le permite fugar, salir de lugar de relaciones de poder tan asimétricas, acotándolas por referencia a este diálogo personal con lo divino que la empodera desde otro plano y que coloca el juego principal en otro lugar. Se trata de una especie de alianza con lo divino, poder de poderes. Es una apelación a lo más alto, inaccesible para los poderes terrenales que se tornan así impotentes. Bajo esta luz, todo poder, aun el más opresivo aparece como un pequeño y ridículo “podercito”. En términos sociales, la religión podría jugar un papel semejante, una alianza extraordinaria e invencible, un lugar otro al que se recurre como apelación frente a asimetrías muy pronunciadas y poderes muy violentos; un punto de salida, una línea de fuga que finalmente es inaccesible, no controlable para quienes ejercen el dominio.

Relaciones de poder entre hombres y mujeres

Las relaciones de poder aparecen de manera muy obvia a través del ejercicio de la **violencia**, cerrando el círculo con el que se inició el análisis. Esta violencia reconoce dos direcciones: la que va de padres a hijos y la que va de un género a otro. En el primer caso se ejerce en todas las direcciones (hombres a mujeres, mujeres a hombres, hombres a hombres y mujeres a mujeres). En el caso de la madre sobre los hijos varones se puede percibir la relación entre el ejercicio de la violencia por parte de ella y el vínculo de temor-respeto que se establece con los hijos.

La **violencia intergeneracional** aparece en particular como **apropiación del trabajo y el tiempo** de los menores y de la remuneración que reciben cuando lo realizan fuera de la familia. Los golpes se dan para asegurar este derecho. Las escenas más brutales se

refieren precisamente a acontecimientos que afectan dicha apropiación.

La violencia **multidireccional** dentro de la familia se dirige hacia el más débil, tenga el género que tenga. La mujer cae en esta posición de debilidad en relación con el marido. Es una debilidad física pero sobre todo social, “naturalizada” por la práctica.

El **poder del hombre** se asienta en el dominio físico sobre la compañera a través de los golpes, de su dependencia económica, de su maternidad. Este poder físicamente expresado genera **miedo**, pero al mismo tiempo recurre a un argumento-sentimiento indispensable: el amor. El **amor** no es aquí lateral; es la razón que explica en último término la persistencia de la relación. Hay una certeza del vínculo amoroso. La mujer está convencida de que el hombre la quiere y ella lo quiere a él. No es incompatible con el temor; al contrario. Como en otras historias, temor y amor aparecen en dupla inseparable, la dupla del poder, “presentificándose” una vez más Maquiavelo, en salto espectacular del Estado a lo más privado de la familia.

La **violencia masiva**, que marca e introyecta el miedo, es fuente de toda parálisis. Es por eso que el exceso de violencia, de una violencia inscrita desde la infancia y que se ejerce sin tregua, dan una cabida muy estrecha tanto a la confrontación como a la resistencia.

Los actos de **confrontación** hacia el poder masculino son muy restringidos y sólo se registra un episodio de confrontación verbal, incluso muy tenue, en oportunidad de descubrir el embarazo de su hermana.

La **resistencia** aparece de manera muy difusa y poco eficiente, y se presenta sobre todo en los ámbitos referentes al trabajo, como lugar de autonomía, y a la maternidad como reserva, memoria y espacio de control. Para Azucena, los hijos son su posesión y su creación exclusiva; le pertenecen. Desde la maternidad, que desempeña como “mujer sufrida”, puede mostrar y ejercer su fortaleza, su potencia. Salva a los hijos de las enfermedades, de la muerte y se salva con ellos en un movimiento que reconoce los tiempos más que los espacios. Aquí aparece el *largo plazo* como la única apuesta posible. Es entonces cuando su sufrimiento (en relación con los hijos y con el marido) encuentra una recompensa: la *memoria*, en el reconocimiento de los hijos, testigos y víctimas pero siempre jueces del padre y abogados de la madre (como ella misma). Estos hijos son la gran justificación de la vida de Azucena y el parapeto que la protege; fuente de debilidad y de fortaleza son también depositarios de ambas.

A su vez, el amor por el marido y la obligación ante los hijos “justifican” lo injustificable: la aceptación del maltrato y la denigración. Punto extraño el de este amor que se enlaza de una manera oscura con el ejercicio de un poder brutal y violento.

También hay que rescatar la **risa** como actitud resistente, verdadero antídoto contra el miedo, inscrito y recordado. La risa disimula el miedo y, en este sentido, empequeñece el poder.

Por último, el **trabajo independiente** se muestra también como un espacio de resistencia, ya que crea áreas de autonomía. No puede ser casual la disminución de la violencia a partir de la existencia de ingresos propios.

Pero es el **escape, el fuera de lugar**, lo que tiene en esta historia un papel muy peculiar. La violencia masiva prácticamente impide toda confrontación, que implicaría el riesgo de la aniquilación. La resistencia se enmascara cuidadosamente dentro de las funciones maternas permitidas y se proyecta al largo plazo; juega en el tiempo. Más que un espacio familiar al que el padre no accede, hay un espacio familiar penetrado por la violencia del padre en el que, sordamente, se gestan los reacomodos de largo plazo. Las cuentas se cobrarán más tarde, la apuesta es a futuro.

El escape está aquí presente en la referencia a lo divino, que podríamos llamar La Gran Fuga. Dios, la Virgen tienen para Azucena una fuerza superior a todas las reatas mojadas y a todos los puñetazos. Frente a su poder infinito, que considera su aliado, tanto el padre como el marido, las dos figuras más temidas, resultan insignificantes. La fuerza de Azucena para criar a sus hijos y para soportar todos los sufrimientos se le atribuye precisamente a este poder superior con el que ella tiene un diálogo personal y único. Esto la coloca en otro lugar, en un plano incomprensible e inaccesible para las figuras de autoridad, en todo ajenas a ese vínculo. Dios le da la fuerza y ella siente la capacidad de invocarlo para propiciar el castigo y la recompensa. Dios juzga y Dios perdona y, de alguna manera Azucena puede renunciar a estas dos acciones porque se “entregan”, quedan depositadas en manos de Dios. Esta salida hacia lo divino cambia toda la situación y es tal vez lo que explica que Azucena, siendo tan débil sea capaz de tanta fortaleza, teniendo la vida que tuvo, siendo tan sufrida, sea una mujer tan alegre, que se ríe sorprendentemente de todo.

CONCLUSIONES

El espacio familiar está atravesado por numerosas relaciones de poder, constituidas socialmente, entre las cuales destacan la que existe de padres a hijos y la que se da entre los miembros de la pareja, del hombre hacia la mujer. La constatación de este fenómeno no implica en absoluto que algunos “posean” *el* poder del que los otros carecen, sino más bien la conformación de cadenas o redes que articulan a los distintos miembros de la familia, en posiciones asimétricas, móviles e inestables, con gran capacidad para modificarse, según las diferentes circunstancias y momentos de la relación familiar. Se conforman así verdaderas alianzas, ligas y rupturas cuyo objetivo es excluir, desviar o potenciar los poderes de unos en relación con los otros.

En particular, en relación con nuestro objeto de análisis –los poderes masculinos y femeninos– en este trabajo se observan claramente la presencia de los últimos y su gran relevancia dentro de la familia. Dicho poder se expresa, en primer lugar, sobre los hijos –sean éstos hombres o mujeres– y también sobre los compañeros varones, aunque en este último caso, en el marco de relaciones social y familiarmente asimétricas que los benefician principalmente a ellos, tanto en términos materiales como simbólicos.

Para reconocer la asimetría en las relaciones, aunque dentro de estas cadenas o redes de poder en las que simultáneamente se lo ejerce y se lo padece, se ha hecho una distinción entre poder y resistencia, entendiendo por esta última a las prácticas y estrategias que se realizan desde las posiciones de desventaja para restringir, desviar o anular los efectos del poder predominante. En definitiva, la resistencia representa el ejercicio de otro poder, aunque en condición subordinada y, en este sentido, resistente. Sus características y posibilidades son, de hecho, el foco del presente análisis.

Así pues, se encuentran numerosas formas de ejercicio de poder de padres a hijos y de hombres a mujeres en la relación de pareja. Por su parte, se registran prácticas de resistencia desde las posiciones de los hijos y las esposas. Según estos dos grandes “estructuradores” del poder dentro de la familia, las mujeres ocupan la doble posición de poder y resistencia; la primera principalmente –aunque no de manera exclusiva– en su condición de madres, y la segunda en el vínculo con la pareja, sobre todo. Sin embargo, también en estas relaciones pueden ocupar, aunque de manera circunstancial, las posiciones inversas.

Estas dos grandes líneas de organización del poder familiar se presentan en las distintas generaciones involucradas en este estudio y, de hecho, la referencia a ambas aparece en todos los casos –en algunos desde la generación de las abuelas de quienes relatan, continuándose hasta hijos e incluso nietos de ellos mismos, lo que llega a abarcar un total de cinco generaciones. Asimismo, no parece haber una modificación sustantiva de una generación a otra, en el sentido de relaciones más simétricas, entre padres e hijos ni entre los miembros de la pareja.

En ambos casos, el ejercicio del poder conlleva un uso intensivo de la violencia física

y verbal, así como de las más diversas formas de expresión de la misma, entre las que sobresalen todas las modalidades de la exclusión. La violencia estrictamente física se presenta en episodios sumamente cruentos, con abundancia de sangre, lesiones y golpes, que se refieren profusamente en todos los casos, aunque en distintos tipos de circunstancias. La fuerza se ejerce en todas las direcciones posibles: de hombre a mujer –sobre las hijas y sobre las esposas principalmente–, de mujer a hombre –sobre los hijos–, de hombre a hombre –sobre los hijos– y de mujer a mujer –las madres sobre las hijas principalmente. Hay también otros recorridos de la violencia, sumamente interesantes, que implican rodeos o intermediaciones. Es frecuente que las mujeres instiguen a un hombre para que ejerza violencia sobre otra mujer o los hombres alienten la desconfianza entre mujeres y promuevan la violencia entre ellas. Son recorridos sinuosos, de origen incierto, aunque en último término se ejercen y hacen blanco de manera directa e inconfundible y se registran en una dirección determinada.

Es decir, en síntesis, que las mujeres son principalmente objeto de violencia en su condición tanto de hijas como de esposas, mientras que los hombres tienden a estar sujetos a la agresión indistinta de madres y padres sólo en su condición de hijos, lo que hace de las mujeres doble objeto de violencia. Cabe señalar aquí que el concepto de hijo no se refiere exclusivamente a la relación sanguínea con un progenitor sino que abarca a todas las relaciones de dependencia que mantiene un menor con respecto a quien funciona como cabeza de la familia, y que puede ser un hermano mayor en ausencia del padre o abuelos, tíos y tías que desempeñan este papel y frente a quienes se ocupa el lugar de hijo.

Si bien las mujeres, como se acaba de señalar, son doble objeto de la violencia, cuando la ejercen lo hacen de manera igualmente drástica que los varones, sobre todo en su condición de madres. En algunos casos aparecen como intermediarias de la violencia del hombre, en cadenas que van del padre a la madre y de ésta a los hijos. Sin embargo, en otros, actúan como ejecutoras de una violencia que parte estrictamente de ellas. Por ejemplo, existen familias en que no se registra agresión física por parte del hombre con los hijos ni con la mujer y, no obstante, ella recurre de manera consistente a la violencia física en la relación con los hijos.

La violencia de la madre se dirige de manera indistinta sobre los hijos varones e incluso se prolonga en algunos casos hasta la vida adulta de ellos. Un aspecto sumamente interesante en este sentido, es que si bien en los relatos la violencia materna manifiesta la misma dureza que la ejercida por el padre, sin embargo resulta siempre justificada de alguna manera, dentro del propio discurso. Esto indicaría que el poder de la madre, y el castigo que proviene de ella, cuenta con mayor legitimidad en el seno de la familia, tiene mayor carga de “verdad”, lo que en términos estrictos daría lugar a pensar que se trata de un poder mayor, por lo menos en relación con los hijos.

Según este estudio, las mujeres se asumen principalmente en el papel de madres y es desde este lugar que aceptan la sumisión, a la vez que ejercen el poder sobre el conjunto de la familia. Aquí, la imagen de la madre excluye cualquier forma de gratificación personal, en general sancionada negativamente, y se estructura como la de una mujer sufriente y sufrida. Existe una insistencia unánime de ellas en torno a su propio sufrimiento—señalado sin excepción—, que proviene de distintos lugares: la violencia padecida en la infancia, el exceso de trabajo al que se han visto obligadas desde niñas, los malos tratos de los maridos y la necesidad de criar y sostener a los hijos frente a la ausencia constante—más o menos pronunciada según los relatos—de sus parejas. La subsistencia de los hijos y, en algunos casos, la vida misma de ellos es una responsabilidad que las mujeres asumen sobre sí, más allá de la posible colaboración del hombre. Esto representa una fuente de grandes sufrimientos, en primera instancia, y de poder en el mediano y largo plazo, que se entretajan uno sobre el otro. Por lo mismo, en su condición de hijas recuerdan el sufrimiento de sus madres, que reivindican como valioso pero, sobre todo, resaltan el de ellas mismas en tanto madres. También se puede observar que cuanto más asimétricas son las relaciones familiares, mayor énfasis existe en esta condición sufriente de las mujeres.

Al mismo tiempo que lo femenino se caracteriza desde la figura de la madre sufrida, simultáneamente comprende la idea de la madre fuerte y poderosa. Podría pensarse que quien soporta tantos sufrimientos es un ser débil, incapaz de defenderse a sí mismo y mucho menos a otros. Sin embargo esto no es así. La madre es simultáneamente sufrida y fuerte porque su fortaleza proviene del sufrimiento mismo, se cultiva y se demuestra en el sufrimiento. Gracias a su fortaleza puede salir adelante de los desastres familiares para sobrevivir, y así poder criar a sus hijos. Soporta el sufrimiento precisamente por su fuerza que rara vez se expresa como defensa de sí misma pero en cambio se manifiesta recurrentemente como defensa de los hijos. De hecho, la condición de madre legítima las acciones, en primer lugar, y su justificación se remite, casi invariablemente, al bienestar de los hijos. Asimismo, todas las mujeres poderosas dentro de la familia desempeñan el papel de madres en sus distintas versiones, esto es abuelas, madres, suegras.

El sufrimiento parece jugar un doble papel. Por una parte se le reclama socialmente a la mujer como signo de su sumisión pero, por otra parte, ellas utilizan este sufrimiento como bandera de legitimidad frente a sus hijos primero y frente a la sociedad en general inmediatamente. La mujer se reivindica como sufrida, convalidándose. En efecto, el sufrimiento parece ser el elemento clave para legitimar el poder de las madres.

Todas estas relaciones implican distintos tipos de dominio a los que se les oponen también diferentes resistencias. Una primera modalidad de oposición, que se ha diferenciado de la resistencia es la confrontación, que supone el desafío abierto, directo y generalmente violento a la figura de autoridad. Por su alta visibilidad, es la forma de oposi-

ción que más se ha analizado en otros trabajos y que se suele confundir con la resistencia. Aunque a primera vista, en la confrontación el débil procede de la misma manera que el poderoso, sólo que en sentido inverso, es importante diferenciar una violencia de otra.

Ambas recurren al golpe, al grito, y a distintas formas de la imposición. Sin embargo, la que se ejerce desde el lugar de autoridad, lo hace para incrementar la asimetría, es decir, potenciándose y alimentándose a sí misma. En otras palabras, es una violencia que genera más violencia. Por el contrario, la violencia que se le opone, la confrontación, utiliza los mismos recursos pero se orienta a desactivar el ciclo de violencia y tiende a establecer relaciones más equilibradas. En este sentido, la semejanza de ambas es sólo aparente y se agota en el uso de medios idénticos pero opera de maneras inversas en el marco de las relaciones de poder.

Según los casos que se analizan aquí, la confrontación tiene una gran importancia dentro de la familia tanto por la frecuencia con que aparece como por su impacto. No obstante presenta una restricción significativa: cuando fracasa en el intento de detener la agresión del poderoso suele generar el resultado inverso del que pretende. Si la confrontación es fallida, el ciclo de violencia se potencia e intensifica en lugar de detenerse. Sin embargo, es justo reconocer que en muchas otras ocasiones la confrontación alcanza su objetivo con gran eficiencia y detiene, de manera a veces definitiva, la agresión física o verbal.

Por lo regular, para que sea posible confrontar el poder de un padre o un marido golpeador debe haber ocurrido, previamente, un reposicionamiento en la relación de poder. La distancia estrictamente física y geográfica, la aparición de nuevas condiciones de mayor autonomía, como el acceso a recursos propios, parecen ser condiciones que lesionan la “naturalización” del dominio y abren —de manera no calculada sino aparentemente espontánea— la posibilidad de una rebelión frente al mismo. Cuando la confrontación es exitosa y logra detener la violencia autoritaria, marca el inicio de nuevas relaciones de fuerza. Es difícil establecer si las mismas existían previamente, si se inauguran a partir del acto de confrontación o si ocurren ambas cosas simultáneamente, pero lo cierto es que el suceso confrontativo funciona como un parteaguas que inaugura formas de relación más simétricas.

Es interesante señalar que en los testimonios que se presentan existen referencias a confrontaciones diversas en relación con el padre, el marido, el hermano-padre, incluso la suegra, pero no hay registro alguno que se refiera a la confrontación con la madre, lo que refuerza la idea de la alta legitimidad e internalización del poder materno, que ya se desarrolló con anterioridad.

Junto a esta violencia, frontal y directa, existen diversas formas de la resistencia de los débiles, que se caracterizan precisamente por ser laterales, subterráneas, sordas. Éstas son mucho menos visibles y operan desde los espacios y roles asignados por el orden

familiar, en un aparente acatamiento de los mismos que, no obstante, los rodea y los pervierte. En esta investigación se analizan sólo algunas formas de la resistencia, que aparecieron como más relevantes a partir del trabajo de campo.

Una primera dimensión de la resistencia lateral que se aborda en este trabajo es el uso del tiempo por parte de los actores sociales. El concepto mismo de tiempo es una construcción social articulada a partir de las relaciones de poder vigentes que, en nuestra sociedad, se representa sobre todo como posesión. Tener tiempo, perder tiempo, dar tiempo remiten a esta idea del tiempo como un bien del que sería posible adueñarse. En consecuencia, la distribución y apropiación social de los tiempos obedece a la racionalidad de las relaciones de poder y sumisión —de género y parentesco— que circulan en la sociedad y la familia.

En efecto, en este trabajo se observa una apropiación y distribución del tiempo diferenciada entre hombres y mujeres, en el marco de la pareja, en donde ellas dedican más cantidad de horas al trabajo remunerado y no remunerado en detrimento del tiempo disponible para el esparcimiento. Es interesante resaltar la alta participación de las mujeres de este estudio en el trabajo estrictamente remunerado —supuestamente exclusivo de los hombres. Prácticamente todas las entrevistas refieren una aportación sustancial de las mujeres al ingreso familiar, ya sea en forma permanente o bien durante periodos prolongados. Por otra parte, una porción del trabajo no remunerado que realizan está destinada a proveer y servir a otros miembros de la familia, es decir que opera como una transferencia de tiempo.

En cuanto a los niños, existe una expropiación aleve tanto de su tiempo como de su trabajo por parte de los adultos, lo que ocurre de manera indistinta, ya sea que se trate de varones o de mujeres. Ambos son obligados violentamente a larguísimas jornadas en beneficio de los adultos que los rodean, a costa de sus tiempos de esparcimiento e incluso de su formación, como la educación básica.

Además de esta apropiación y distribución diferenciada de los tiempos, también se observó que la percepción misma del tiempo varía, según el lugar que se ocupa en las relaciones de poder. Hay una clara tendencia a alargar los periodos que se desean resaltar, que coinciden con los de mayor ejercicio de poder y con aquellos que legitiman dicho ejercicio en el caso de los hombres, y con los sufrimientos y la fortaleza esgrimidos en el caso de las mujeres. A su vez, se perciben como mucho más cortos los periodos de “crisis” o disfuncionalidad con respecto a estos roles. Esto resulta claro al realizar la comparación de los relatos de vida de los miembros de una misma pareja, en los que cada uno alarga o acorta significativamente los periodos, según el papel de ventaja o desventaja que juega en cada uno de ellos.

Así como la percepción del tiempo difiere según la posición de dominio o subordinación, este hecho también modifica la construcción de los escenarios temporales, esto es,

la organización de las tres dimensiones de tiempo: pasado, presente y futuro. Resulta bastante claro que desde la posición de ventaja en las relaciones de poder establecidas, la apuesta se dirige fundamentalmente al presente. El pasado y el futuro jamás desaparecen pero tienen, desde esta perspectiva, una importancia secundaria. Por el contrario, desde las posiciones subordinadas –las funciones de hijos y esposas– se mueven básicamente por una apuesta al largo plazo. Las circunstancias de alta asimetría se sobrellevan desde una posición que aparece como de espera y se ha llamado aquí “la esperanza de la espera”. No se trata de una expectativa clara, cierta, de un proyecto delimitado sino de la espera difusa de un futuro distinto. En esta espera subyace la certeza del desgaste lento pero inexorable de quien ocupa la posición de poder, y que es sometido constantemente a distintas estrategias para evadirlo y restringirlo. En este sentido, la espera que suele aparecer como pasividad, adquiere en estas historias otra dimensión y se podría considerar como una de las estrategias de quienes ocupan las posiciones de debilidad –sean mujeres u hombres.

Se observó consistentemente que la apuesta al largo plazo tiene resultados ambiguos. Por una parte, parece ser muy acertada. En efecto, los padres pierden parte de su poder a medida que los hijos crecen y se independizan e incluso, en algunos casos, las relaciones de asimetría se invierten. Es importante señalar que el poder de la madre permanece en la mayor parte de los casos como figura de autoridad, de hecho o simbólica, con gran influencia en el ámbito familiar pero, aun cuando persistan formas de su poder, el ejercicio violento y autoritario tiende a desdibujarse por lo que la apuesta al largo plazo, en el caso de los hijos, parece obvia y sujeta a una determinación casi biológica.

Sin embargo, en la relación entre los miembros de la pareja que no está sujeta a tales procesos, la apuesta al futuro también parece ser bastante eficiente. Con el paso del tiempo, las mujeres se afianzan en el control del espacio familiar, en la influencia sobre los hijos y en cierta independencia económica –que a veces se revierte en la vejez pero ya no en relación con el marido sino con los hijos. Por su parte, los hombres van perdiendo la función de proveedores –aunque sea parciales– y los espacios propios hacia fuera de la familia, como el trabajo remunerado, los amigos, las otras mujeres, la participación en diversos eventos sociales, y se ven obligados a retraerse hacia el espacio familiar –del que son ajenos– y que suele estar controlado por la mujer. Esto los coloca en una posición de desventaja y los obliga a “renegociar” las relaciones familiares, en las que se reubican pero desde posiciones menos privilegiadas.

Así, el paso del tiempo implica transformaciones en las relaciones de poder dentro de la familia, con mayor simetría en beneficio de las mujeres, pero también con formas de acomodo y reciclamiento de los poderes masculinos.

Así pues, la mirada al futuro, la apuesta al largo plazo es una de las estrategias de la resistencia, como forma de atravesar un presente de condiciones adversas. Asimismo, la

recuperación del pasado, como memoria viva, juega como otra modalidad de la resistencia que utilizan los subordinados. Hombres y mujeres construyen el pasado desde miradas diferentes.

La memoria que recuperan los hombres se vincula a sus momentos de gloria y grandeza, invariablemente en dos dimensiones: el éxito laboral y el éxito con las mujeres. Por su parte, la memoria femenina se fija en los momentos de conquista laboriosa de cierta autonomía económica a través del trabajo y del crecimiento de los hijos, pero se detiene para señalar minuciosamente las ofensas y los abusos a los que ha sido sometida. Es una memoria persistente, que decide no olvidar y se clava en el suceso puntual.

La memoria del hombre se organiza como una historia única, interesante, repleta de datos de época, de lugar, de precisiones. La memoria de la mujer, en cambio, es un cuento emocionante, lleno de pequeñas anécdotas, que se organiza con retazos de lo cotidiano y se repite de distintas maneras para los hijos, los nietos y cuantos quieran oír sus aventuras y desventuras. A través de ella, las mujeres recuperan la condición de sujetos activos que la sociedad les niega, se reivindican como sostenedoras de la familia, salvadoras de los hijos en los momentos de peligro, se trazan a sí mismas como las que pueden y, desde este lugar señalan, acusadoramente, todo lo que los hombres dicen poder y no han podido, así como todo lo que “olvidan” o simplemente desechan en sus propios relatos. Las prohibiciones, los golpes, las amenazas que los hombres obvian, se presentan con toda precisión y machaconería en el relato femenino. Por lo mismo, el testimonio de la mujer se constituye en memoria que acusa y que, en consecuencia, interpela al presente, lo obliga a tomar posición. Esta memoria femenina circula a veces como discurso oculto, dicho a escondidas, entre los cercanos –generalmente mujeres–, pero es uno de esos secretos a voces, que todos saben, y que ellas se encargan de esparcir. En este sentido, los testimonios señalan una verdadera disputa por la memoria “oficial”, por el relato verdadero en el seno de la familia. Los acontecimientos a los que se alude no son “cosas del pasado” sino sucesos que reclaman una toma de partido sobre todo desde el presente; actualizan el pasado, en una verdadera apropiación del mismo desde el presente.

En síntesis, tanto la memoria que actualiza el pasado desde el presente y aun desde el futuro –es decir desde lo que se abre a partir del ahora inmediato– como la apuesta a largo plazo –que espera el futuro desde un presente organizado como memoria viva, en reconstrucción y en transmisión– indican una relación resistente con las tres dimensiones del tiempo, diferentes en todo a la percepción del tiempo desde las posiciones de poder, fijadas sobre todo en la dimensión de un presente que, ilusoriamente, parece extenderse de manera indefinida.

Si el tiempo puede ser un recurso de la resistencia, otro tanto ocurre con una dimensión estrechamente vinculada a él: el espacio. Las relaciones de poder familiares observadas en este estudio, tienden a establecer un control del espacio, como vigilancia de los

movimientos dentro del mismo, que se manifiesta sobre todo en la fijación de las mujeres al ámbito de la casa. Esta “fijación” va desde el encierro literal, que no es esporádico, hasta la asignación social del espacio doméstico como territorio propio de la mujer.

El encierro literal de hijas y esposas –no hay registro de esta práctica con respecto a los hombres– aparece como una forma de impedir todo movimiento y extremar el control sobre ellas, en particular cuando se presenta el riesgo de desobediencia a algún mandato familiar. Es a la vez una forma de control extremo y un castigo que sucede a confrontaciones fallidas o a desafíos graves de las figuras de autoridad.

Otra forma de restricción del movimiento, aunque menos radical que el encierro en sentido estricto, ocurre en casi todas las historias analizadas, a través de la práctica –muy difundida en el estrato social observado– por la cual la pareja se instala en la casa de los padres del marido. En estas circunstancias, la esposa permanece estrechamente vigilada, generalmente por las otras mujeres de la casa –en particular la suegra y las cuñadas– quienes observan y fiscalizan sus movimientos, tendiendo a restringirlos lo más posible. En algunas ocasiones, esto llega a impedir incluso los contactos con la familia de origen. En estos casos, las mujeres se convierten en vigilantes de otras mujeres, a quienes “acusar” con las figuras de autoridad directa, los maridos, frente a cualquier transgresión. En última instancia, el objetivo de esta “fijación” al espacio de la casa es impedir cualquier movimiento que obstaculice o impida el control de la familia política, como extensión de la autoridad del marido pero también como ejercicio directo del poder propio de las mujeres “mayores” sobre las que tienen una relación de subordinación con ellas.

La insistencia de las mujeres por establecer una casa propia lejos de la familia del marido, que se manifiesta con toda claridad en los relatos, se debe entender precisamente como la búsqueda de un espacio propio, independiente de semejante control y en torno al cual se estructura el propio territorio de dominio. La diferencia entre “estar arrimada” y tener casa propia reside justamente en la vigilancia –que queda a cargo de las otras mujeres dado que el marido permanece ausente– o la libertad de movimiento derivada de un espacio autónomo que se constituirá gradualmente en esfera de poder. En términos algo más generales, se puede decir que representa la distancia entre moverse en un espacio ajeno o hacerlo en un espacio propio del que, por añadidura, la mujer se irá adueñando paulatina y crecientemente, gracias a la ausencia del hombre –desventaja inicial que se convierte en condición de posibilidad de toda ventaja a largo plazo.

Otro aspecto que suele jugar en esta misma dirección, de apertura de nuevos espacios e incremento de la movilidad, es la realización de un trabajo remunerado fuera del hogar. La frecuente incapacidad del hombre para resolver todas las necesidades materiales de la familia suele orillar a la mujer a realizar trabajos que representen mayores recursos. Este hecho la saca del espacio familiar, más fácilmente controlable, y la incorpora a ámbitos y relaciones a los que su pareja no accede, ampliando su área de movi-

miento, sus referentes y restringiendo así la influencia del marido.

En síntesis, al permanecer en el espacio familiar, la mujer tiende a estructurarlo como territorio propio y, en este sentido, mucho más abierto y flexible. Asimismo, recurre a otras actividades, que surgen como necesidad estrictamente familiar y por lo tanto resultan legítimas, pero que le permiten ingresar en ámbitos ajenos a los mecanismos de control establecidos.

Finalmente, se puede concluir que todo principio de autoridad intenta la restricción del movimiento y la fijación a espacios delimitados, como forma de control, mientras que las prácticas resistentes se basan en la elusión de tales controles a partir de la estructuración de espacios propios alejados de la vigilancia y el incremento del área de desplazamientos, que permiten reforzar la autonomía.

Hay otro aspecto, relacionado también con la movilidad en las relaciones de poder – aunque de manera más indirecta –, y que se refiere a la capacidad de los actores sociales para cambiar el sentido de elementos o prácticas que los subordinan, haciéndolos jugar de manera inversa. Se podrían dar diversos ejemplos, entre los cuales sobresale justamente la transformación de la casa, inicialmente como lugar de encierro, en fortaleza y sustento del poder de las mujeres. Asimismo, la condición de víctima que pesa como parte de la sumisión, se invierte para transformarse en bandera de legitimidad y poder dentro del espacio familiar. En el caso del hombre, la autonomía que le adjudica, en un primer momento, su condición de proveedor, suele convertirse, a largo plazo, en el lazo que lo fija a la estructura familiar y del que depende toda su legitimidad. Así, otro aspecto de la movilidad es el sentido cambiante que adoptan las prácticas en el marco de las relaciones de poder, en sucesivos juegos de autoridad, resistencia y reatrapamiento.

Por último, entre las prácticas resistentes que se observaron en este trabajo, llama la atención el silencio, casi siempre asociado a formas de la sumisión. En efecto, el silencio, en tanto acallamiento de la palabra del otro, es un recurso que se utiliza desde toda posición de poder, sea la de padre, madre, esposo, etcétera. Pero en realidad todo ejercicio de poder implica la administración tanto de la palabra como del silencio; recurre a ambas prácticas para sí mismo y para los otros. Se adjudica el derecho de hablar y callar, de hacer hablar y hacer callar. En consecuencia, no cabe duda que en muchos casos el silencio de las mujeres remite al no poder decir algo, a la prohibición explícita o implícita de hacerlo por parte de los hombres y de las mujeres “mayores”. En este sentido, el silencio se muestra claramente en algunas historias como forma de la sumisión e incluso de la complicidad con los poderes masculinos. Sin embargo, también se presentan otras formas del silencio que operan como una “retirada” del juego del poder. El silencio de la palabra, del acto, del sentimiento –también muy frecuentes– actúan en muchos casos como toma de distancia, como prescindencia, como opacidad, incrementando la incertidumbre del otro. Esta forma del silencio aparece con insistencia en los testimonios

como una de las modalidades resistentes desde las posiciones de debilidad. Es, a la vez, una salida del lugar del blanco y una toma de distancia defensiva y ofensiva. Permite cierta prescindencia que sobre todo protege pero a la vez irrita, desconcierta y finalmente descoloca al otro.

Hasta aquí, algunas de las modalidades de la resistencia invisibles a una primera observación, y que suelen confundirse con la sumisión, precisamente porque eso es lo que intentan, y se muestran como tales. Tal vez en esto reside su eficiencia. Hacen el juego del poder como si lo refrendaran y al aparecer bajo esta "máscara", lo tranquilizan, lo neutralizan, se esconden evitando el castigo y encubriendo las distintas formas de desobediencia y transgresión. El tiempo, el espacio, la memoria y el silencio son dimensiones que se disputan en las relaciones de poder y que se articulan de maneras diferentes ya sea que se ocupe en ellas las posiciones de subordinación o de dominio.

Finalmente, hay otra dimensión de la resistencia que se ha designado como fuga, escape o fuera de lugar. Se refiere a la salida del débil hacia un lugar extraño e inaccesible para el poderoso que, en este estudio, se ha ejemplificado a través de la apertura hacia el Infinito o lo religioso místico. Dado que la religión ha tenido —y sigue teniendo— un papel de reforzador de las relaciones de poder vigentes, vale la pena hacer algunas aclaraciones al respecto.

Del análisis se desprende con toda claridad la capacidad que tiene lo religioso para afianzar las relaciones de dominio en el interior de la familia. La Iglesia refuerza la autoridad del hombre sobre la mujer, el papel de ésta como una "ayuda" secundaria del marido, su realización femenina desde la función materna que la salva, elementos todos que remiten directamente a la sumisión femenina dentro de las relaciones de poder familiares.

Sin embargo, por otra parte, el peso del culto guadalupano en el catolicismo de México coloca en un primer plano a la imagen de la Madre, que se vincula con sus hijos sin intermediación alguna. Remite, como en la familia, a un vínculo real, consistente, entre madre e hijos, con una figura paterna hipotéticamente poderosa pero siempre ausente. En este sentido, la adoración a la Virgen de Guadalupe, al rescatar la doble dimensión de la Madre, simultáneamente amorosa y poderosa, salvadora de sus hijos a la vez que salvada por ellos, sin romper con el universo simbólico del catolicismo, permite asimilarlo a un práctica resistente que refuerza lo maternal desde un lugar que no es de sumisión sino de poder. Un poder que se ejerce, en principio, sobre los hijos y que irradia a todas las relaciones familiares.

Finalmente, la Virgen, como encarnación de la Madre, así como Dios mismo, en una dimensión más abstracta, abren la puerta para un aspecto de lo religioso característico de la fuga o escape emparentado con la dimensión mística. La mística no es privativa de una suerte de elite espiritual sino que constituye un componente de lo religioso, presente en

diferentes tipos de práctica y experiencia. Los rasgos distintivos de la experiencia mística aparecen en lo que se ha dado en llamar mística popular y se reflejan con bastante claridad en las historias aquí analizadas. Se refieren, en primer lugar, al abandono de todo poder personal y al reconocimiento de una única fuente de potestad, que es divina. En este sentido, todo poder terrenal se considera menor, derivado y, finalmente, ocasional. Por lo mismo hay un desconocimiento de estos poderes como secundarios, que conlleva cierta subversión “simbólica” que evita la confrontación o lucha directa imposibles pero se desplaza a un lugar diferente al de la sumisión.

Asimismo, la postura mística parte de la relación directa con Dios, sin intermediación ni interpretación de terceros, a través de un diálogo directo, que “empodera”, como fuente de una extraordinaria fortaleza personal que no es propia sino derivada nada menos que de lo que se considera la fuente última de todo poder. Esto da una gran potencia. A la vez, ubica todas las situaciones, aun las más desesperadas, en manos de un poder supremo que es siempre aliado, incrementa la fuerza propia pero permite “descansar” en él la responsabilidad, la posible recompensa, el castigo necesario y el perdón inaccesible. En este sentido, lo religioso-místico tiene una dimensión liberadora, en el marco de relaciones de poder profundamente asimétricas, que no permiten la confrontación –bajo riesgo de la aniquilación– y que restringen otras formas de la resistencia. Al colocar el juego principal en un plano superior, más allá de cualquier poder terrenal, lo religioso-místico abre un plano que excede a las relaciones de poder y permite “salir” al débil hacia un lugar diferente. ¿Cuál es su eficiencia? Precisamente la de rasgar el espacio del poder creando un hoyo, una línea de fuga hacia una dimensión más alta, que está *outside*, fuera del lugar del poder. En este sentido, relativiza o trivializa simbólicamente el dominio familiar y, al hacerlo, le quita peso y relevancia de hecho.

Ciertamente, las expresiones de mística popular se presentan en los relatos aquí analizados en circunstancias diversas, pero su dimensión de fuga o exceso aparece sobre todo en esta posibilidad de rebasamiento de las relaciones de poder establecidas en la familia al colocarlas en una posición secundaria o subordinada. Se muestra como una relación de “exceso” porque se coloca más allá del plano en el que éstas se mueven. El diálogo, el pedido de permiso, el ruego se dirigen a Dios, no al marido. No es palabra que reclama sino silencio que espera, no es cierre sino apertura a una dimensión inabarcable, no es control sino pérdida del mismo por delegación absoluta en lo divino; opera a la inversa del poder, no entra en su juego y, por lo tanto, lo descontrola.

A lo largo de este trabajo se recorren algunas características que adopta la confrontación, la resistencia lateral y la fuga o escape. Es interesante remarcar, por último, que todas estas formas de respuesta a las relaciones de poder, así como la sumisión lisa y llana, no aparecen separadas sino que se combinan unas con otras, de maneras cambiantes. Sin embargo hay un hecho interesante, que parece ser una constante en nuestro

universo de análisis. Las relaciones más simétricas son aquellas en que todas estas modalidades se reúnen, bajo equilibrios delicados y únicos. No se caracterizan por la ausencia de la confrontación violenta, sino que ésta aparece aunque siempre junto a las más variadas formas de la resistencia, la negociación e incluso la sumisión. La presencia de ciertos niveles de confrontación no incrementa la violencia en estas relaciones sino que la restringe. En síntesis, pareciera ser que la condición de una mayor simetría reside en romper el monopolio en el ejercicio de la violencia para recurrir a formas de confrontación y resistencia que frenen el ciclo de agresión.

Por el contrario, en las circunstancias de mayor asimetría, hay una masificación de la violencia que proviene de un solo centro de poder masculino, arbitrario, casi total, y que tiende a generar una suerte de parálisis incapaz de frenarlo. En estas circunstancias, la resistencia se reduce a expresiones mínimas pero se abre la posibilidad de la fuga o escape como alternativa para subsistir en el marco de relaciones extraordinariamente asimétricas.

Así, el análisis de las relaciones de poder y resistencia en el espacio familiar señala que existen redes y cadenas de circulación que enlazan a hombres y mujeres, en donde ambos ejercen y se someten a distintos dominios. Las mujeres ocupan este doble lugar y son decisivas en la transmisión de la obediencia pero también en la posibilidad y las prácticas de la resistencia, desde la confrontación clara y abierta a otras modalidades más o menos sinuosas que no por ello parecen ser menos eficientes. Desde la resistencia las mujeres constituyen espacios propios con un alto ejercicio del poder y con una gran capacidad para desviar, desvirtuar y restringir los poderes masculinos socialmente predominantes; desde la resistencia amplían sus márgenes de movimiento y establecen un dominio férreo, duradero y despótico sobre los hijos, que se disemina en todas las relaciones familiares; desde la resistencia convierten los espacios asignados para su sumisión en ámbitos de fortaleza, de oposición y, a veces, en verdaderas plataformas de lanzamiento hacia dimensiones inalcanzables para los poderes masculinos que las subordinan. Es desde su posición de sujetos sociales resistentes, como lugar de gozne entre el poder y la sumisión, que se expresan tanto su debilidad como su fortaleza, su impotencia y su potencia, su aferramiento a lo dado y, a la vez, su extraordinaria capacidad para abrir siempre la posibilidad de nuevos escenarios.

Bibliografía

- Aceves, Jorge (comp.). *Historia oral*, México, Instituto Mora, 1993.
- Adorno, Theodor. *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Taurus, 1983.
- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- Alduncin Abitia, Enrique. *Los valores de los mexicanos*, México Fomento Cultural Banamex, 1986.
- Alduncin Abitia, Enrique. *Los valores de los mexicanos*, México, Banamex Accival, 1993.
- Amara, Giuseppe. *Cómo acercarse a... la violencia*, México, Conaculta, 1998.
- Augé, Marc. *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Bagú, Sergio. *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1970.
- Balandier, Georges. *El poder en escenas*, México, Paidós, 1994.
- Barthes, Roland. *Fragments de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI, 1993.
- Bastian, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Bedregal X., Saucedo L., Riquer F. *Hilos, nudos y colores en la lucha contra la violencia hacia las mujeres*, México, CICAM, 1991.
- Béjar Navarro, Raúl. *El mexicano, aspectos culturales y psicosociales*, México, UNAM, 1979.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1991.
- Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos*, Buenos Aires, Planeta, 1994.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Siglo XXI, 1988.

- Berrocal, Gloria. *Mujeres afortunadas*, Madrid, Nuer, 1993.
- Bertaux, Daniel. "L'approche. Sa validité methodologique, ses potentialités" en : *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXIX, núm. especial, PUFF, 1980.
- Bertaux, Daniel. "Comment l'approche biographique peut transformer la pratique sociologique", *Recherches économiques et sociales*, núm. 6.
- Bertaux, Daniel. "De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica" en: Marinas J. M.; Santamarina, C. (ed.). *La historia oral, métodos y experiencias*, Madrid, Debate, 1993.
- Bertaux, Daniel; Bertaux-Wiame, Isabelle. "Historias de vida del oficio de panadero" en: Marinas, J.M.; Santamarina C., *La historia oral, métodos y experiencias*, Madrid, Debate, 1993a.
- Bianchi, Susana. "¿Historia de mujeres o mujeres en la historia?" en: Reynoso, Nené (ed.), *Feminismo, Ciencia, Cultura, Sociedad*, Buenos Aires, Saga Ediciones, 1992.
- Binford, Leigh. "Recuperando el pasado para informar el presente", *Bajo el volcán*, año 1, núm. 1, Posgrado en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, México, 2000.
- Bolívar Echeverría. "Violencia y modernidad", en Sánchez Vázquez, A. (ed.), *El mundo de la violencia*, México, FCE, 1998.
- Bourdieu, Pierre. "La ilusión biográfica", *Historia y fuente oral*, núm. 2, 1989.
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- Buda, Blanca. *Cuerpo I, zona IV*, Buenos Aires, Contrapunto, 1988.
- Buendía, Manuel. *La Santa Madre*, México, Océano, 1985.
- Butler, Judith. "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Witting y Foucault, en : Lamas, Marta, *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1996.

- Canetti, Elías. *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik Editores, 1977.
- Castilla del Pino, Carlos. "El silencio en el proceso comunicacional", en Carlos Castilla del Pino, *El silencio*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Castillo, María Isabel; Piper, Isabel (eds.). *Voces y ecos de violencia: Chile, El Salvador, México y Nicaragua*, Santiago de Chile, ILAS, 1998.
- Castro R., Bronfman M. *Teoría feminista y sociología médica*, México, El Colegio de México, 1992.
- Corsi, Giancarlo; Esposito, Elena; Baraldi, Claudio. *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, UIA, 1996.
- Crozier, Michel. *El actor y el sistema*, México, Alianza, 1990.
- De la Rosa, Martín; Reilly, Charles. *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985.
- De Oliveira, Orlandina. "Familia y relaciones de género en México" en: Schumker, Beatriz (coord.). *Familias y relaciones de género*, México, Edamex, 1998.
- De Oliveira, Orlandina; García, Brígida. "Jefas de hogar y violencia doméstica", *Revista Interamericana de Sociología*, México, 1992.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1988.
- Delgado, Juan Manuel; Gutiérrez, Juan. *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis, 1995.
- Delgeuil, Marie-Claire. "Lo femenino en un recorrido psicoanalítico" en: De Oliveira, Orlandina (comp.), *Trabajo, poder y sexualidad*, México, El Colegio de México, 1989.
- Derrida, Jacques. "Feminismo y de(s)construcción", *Revista de Crítica Cultural*, núm. 3, Santiago de Chile, 1991.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.

- Derrida, Jacques. *Mal de archivo*, Madrid, Trotta, 1997.
- Derrida, Jacques. *Memorias de Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Derrida, Jacques; Vattimo, Gianni. *La religión*, Buenos Aires, Ediciones La Flor, 1997.
- Díaz Salazar, Rafael; Giner, Salvador (eds.). *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Elias, Norbert. *Sobre el tiempo*, México, FCE, 1989.
- Encuentro Nacional Mujer Cultura y Sociedad, *Memoria*, Puebla, 1992.
- Engels, Federico. *Las guerras campesinas en Alemania*, México, Grijalbo, 1971.
- Espina, Gioconda. *La función de las mujeres en las utopías*, México, Obsidiana, 1991.
- Fem*, distintos números.
- Ferrarroti, Franco. "El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado", en Díaz Salazar, Rafael; Giner, Salvador (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Ferrreira G. *La mujer maltratada*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1989.
- Fierro, Alfredo. "La conducta del silencio", en Carlos Castilla del Pino, *El silencio*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Figuerola Ibarra, Carlos. *América Latina. Violencia y miseria en el crepúsculo del siglo*, Puebla, BUAP, 1996.
- Finkielkraut, Alain. *La memoria vana*, Barcelona, Anagrama, 1990.
- Finkielkraut, Alain; Bruckner, Pascal. *El nuevo desorden amoroso*, Barcelona, Anagrama, 1989.
- Floristán, C. y José María Estepa. *Pastoral de hoy*, Barcelona, Nova Terra, 1966.

- Foerster, Ricardo. "Los usos de la memoria", *Confinés*, año 2. Núm. 3, Buenos Aires, septiembre de 1996.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1977.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- Fromm, Horkheimer, Parsons y otros. *La familia*, Barcelona, Península, 1998.
- Gabayet, Jacques. "El milenarismo radical y la hermenéutica de las clases poderosas en México" en De la Rosa, Martín; Reilly, Charles, *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas*, México, Grijalbo, 1989.
- García de León, María Antonia. *Elites discriminadas*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- García Guzmán, Brígida. "Dinámica familiar, pobreza y calidad de vida: una perspectiva mexicana y latinoamericana" en: Schmukler, Beatriz (coord). *Familias y relaciones de género*, México, Edamex, 1998.
- Geller, Graciela Diana. "La mujer latinoamericana y la cultura ante el reto del siglo XXI" en: IX Jornadas de Investigación Interdisciplinaria sobre la Mujer, *La mujer latinoamericana ante el reto del siglo XXI*, Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, 1993.
- Giménez Gilberto (coord.). *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL-UNAM, 1996.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.
- Giuriati, Paolo y Elio Masferrer Kan. *No temas... yo soy tu madre*, México, Plaza y Valdés, 1998.

- González Ramírez, Manuel. *Aspectos estructurales de la Iglesia Católica Mexicana*, México, Estudios Sociales, 1973.
- González, Cristina. “¿Diferencia o desigualdad?: la cuestión de género”, Universidad Nacional de Córdoba, *Estudios*, núm. 5, jun 1995.
- Grüner, Eduardo. *Las formas de la espada*, Buenos Aires, Colihue, 1997.
- Guerra, Lucía. *La mujer fragmentada*, La Habana, Casa de las Américas, 1994.
- Gyarmati, Gabriel. “El tiempo en la sociología”, en Gómez Millas, Vial Larrain y cols., *El tiempo en las ciencias*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1981.
- Hassoun, Jacques. *Los contrabandistas de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones La Flor, 1996.
- Heidegger, Martín. *¿Qué es la metafísica?*, Buenos Aires, Fausto, 1992.
- Hervieu Léger, Danièle. “Dinámica religiosa y modernidad”, en Giménez, Gilberto, *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL-UNAM, 1996.
- Hita, María Gabriela. “Vida religiosa: ¿liberación o encierro?”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. IV, núm. 13-14, Universidad de Colima, 1992.
- Horkheimer, Max. “La familia y el autoritarismo”, en: Fromm, Horkheimer, Parsons y otros. *La familia*, Barcelona, Península, 1970.
- ILAS. *Subjetividad y política*, Santiago de Chile, ILAS, 1997.
- IX Jornadas de Investigación Interdisciplinaria sobre la Mujer, *La mujer latinoamericana ante el reto del siglo XXI*, Madrid, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, 1993.
- Kaufman M. *Hombres, placer, poder y cambio*, Santo Domingo, CIPAF, 1989.
- Krebs, Ricardo. “El tiempo histórico”, en Gómez Millas, Vial Larrain y cols., *El tiempo en las ciencias*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1981.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

- Lagarde, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM, 1993.
- Lamas, Marta. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1996.
- Leach, Edmund. *La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1993.
- Leñero Otero, Luis. *El fenómeno familiar en México, un estudio sociológico*, México, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, 1983.
- Levinas, Emmanuel. *El Tiempo y el Otro*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1995a.
- Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986.
- Lomnitz, Larissa. *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI, 1975.
- López Baralt. *San Juan de la Cruz y el Islam*, México, El Colegio de México, 1985.
- Luengo González, Enrique. *La religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Llyotard, Jean François. “Los judíos”, *Confines*, año 1, núm. 1, Buenos Aires, 1995.
- Mardones Restat, Jorge. “El tiempo en la biología”, en Gómez Millas, Vial Larrain y cols., *El tiempo en las ciencias*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1981.
- Martínez Salgado, Carolina. “Introducción al trabajo cualitativo de investigación”, *Reflexiones teórico metodológicas*, México, UAM, 1995.
- Masferrer, Elio. “Presentación”, *Religión popular: hegemonía y resistencia*, México, Ediciones Cuicuilco, 1986.
- MFC, Movimiento Familiar Cristiano. *Curso de pastoral familiar para sacerdotes asistentes del Movimiento familiar Cristiano*, mimeo, 1964.

- Mier, Raymundo. "Figuras de la violencia: vertientes del radicalismo político", *Metapolítica*, vol. 3, núm. 11, julio-septiembre 1999.
- Mitzman, Arthur. *La jaula de hierro*, Madrid, Alianza, 1976.
- Mongin, Olivier. *El miedo al vacío*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Monsiváis, Carlos. "paisaje de batalla entre condones", en *El nuevo arte de amar*, México, Cal y Arena, 1993.
- Montecino, Sonia. "Testimonio y memoria histórica femenina en Latinoamérica", *Aquelarre*, núm. 6, oct.-dic. 1990, Santiago de Chile.
- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Naciones Unidas. *Integración de lo femenino en la cultura latinoamericana: en busca de un nuevo modelo de sociedad*, Serie Mujer y Desarrollo, núm. 9, Santiago de Chile, 1992.
- Nueva Sociedad. *Y hasta cuándo esperaremos mandan-dirun-dirun-dán*, Caracas, Nueva Sociedad, 1989.
- Olamendi Torres, Patricia. "La violencia contra la mujer en México", Foro de mujeres políticas y empresarias suecas y mexicanas por una mayor equidad de género, 1997.
- Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 1980.
- Owens, Craig. "El discurso de los otros: Las feministas y el posmodernismo". En: Foerster, Habermas, Baudrillard. *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1988.
- Pastoral popular*, Revista Latinoamericana editada en Santiago de Chile, 1971.
- Pereda, Carlos. "Argumentación y violencia", en Sánchez Vázquez, Adolfo. *El mundo de la violencia*, México, UNAM-FCE, 1998.
- Pereyra, Carlos. *El venerable episcopado nacional y el derecho de los padres e familia*, México, De. Rex Mex, 1949.

- Piña, Carlos. *Sobre las historias de vida y su campo de validez en las ciencias sociales*, Santiago, Flacso, 1986.
- Porcile Santiso, María Teresa. *La mujer, espacio de salvación*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1993.
- Prigoyine, Ilya. *La nueva alianza*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.
- Pronavi, Programa Nacional contra la Violencia Intrafamiliar 1999-2000, México, Secretaría de Gobernación, marzo de 1999.
- Pujadas Muñoz, Juan José. *El método biográfico: el uso de historias de vida en las ciencias sociales*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992.
- Rabinovich, Silvana. *La huella en el palimpsesto: la escritura de Levinas desde la perspectiva de la transtextualidad*, tesis doctoral, México, UNAM, 2000.
- Rajchenberg, Enrique; Heau-Lambert, Catherine. “Las mil y una memorias”, *Bajo el volcán*, año 1, núm. 1, Posgrado en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, México, 2000.
- Ramírez González, José. “El significado del silencio y el silencio del significado”, en Carlos Castilla del Pino, *El silencio*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Ramos Escandón, Carmen (comp.). *El género en perspectiva*, México, UMA-I, 1991.
- Ramos Torres, Ramón. *Cronos dividido*, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales, 1990.
- Reséndiz, Gerardo. “Atendidos unos 110 mil casos de agresiones en el hogar desde 1990”, *El Nacional*, 28 de diciembre de 1997.
- Reynoso, Nené (ed.). *Feminismo, Ciencia, Cultura, Sociedad*, Buenos Aires, Saga Ediciones, 1992.
- Ricoeur, Paul. “La marca del pasado”, *Historia y grafía*, núm. 13, 1999, Universidad Iberoamericana.

- Richard, Nelly. *Masculino/Femenino: Prácticas de la diferencia y cultura democrática*, Santiago de Chile, Francisco Zegers Editor, 1993.
- Riding, Alan. *Vecinos distantes*, México, Planeta, 1985.
- Riquer, Florinda, “Brujas e identidad femenina (saber, poder y sexualidad)”, en: De Oliveira, Orlandina (comp.), *Trabajo, poder y sexualidad*, México, El Colegio de México, 1989.
- Riquer, Florinda; Saucedo, Irma; Bedolla, Patricia. “Agresión y violencia contra el género femenino”, en: Langer, Ana y Katheryn Tolbert, *Mujer: sexualidad y salud reproductiva en México*, México, Population Council, 1996.
- Rubin, Gayle. “El tráfico de mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en: Lamas, Marta. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1996.
- Rumi. *Fihi-ma-fihi*, Buenos Aires, Ediciones del Peregrino, 1981.
- Saavedra, Igor. “El tiempo en la física”, en Gómez Millas, Vial Larrain y cols., *El tiempo en las ciencias*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1981.
- Salles Vania y Manuel Valenzuela. *En muchos lugares y todos los días*, México, El Colegio de México, 1997.
- Salles, Vania. “La familia en México” en: Solís Pontón, Leticia (coord.), *La familia en la ciudad de México, pasado, presente, porvenir*, México, DDF, 1997a.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (ed). *El mundo de la violencia*, México, UNAM-FCE, 1998.
- Saucedo González, Irma. “Violencia doméstica y sexual”, *Demos*, núm. 8, 1995.
- Saucedo González, Irma. “Violencia en la familia”, *Este país*, núm. 46, 1995a.
- Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones Era, 2000.
- Schmucler, Héctor. “Formas del olvido”, *Confines*, año 1, núm. 1, Buenos Aires, 1995.

- Schmucler, Héctor. "Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello", *Confinés*, año 2. Núm. 3, Buenos Aires, septiembre de 1996.
- Schmukler, Beatriz; Graciela Di Marco. *Madres y democratización de la familia en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 1997.
- Schmukler, Beatriz (coord.). *Familias y relaciones de género*, México, Edamex, 1998.
- Schmukler, Beatriz. *Violencia intrafamiliar en el marco de las transformaciones de género en México*, en prensa.
- Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- Segovia, Rafael. "Democracia y violencia" en: Sánchez Vázquez, Adolfo (ed.). *El mundo de la violencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Siller, Clodomiro. "La iglesia en el medio indígena", en De la Rosa, Martín; Reilly, Charles. *Religión y política en México*, México, Siglo XXI, 1985.
- Solís Pontón, Leticia (coord.). *La familia en la ciudad de México, pasado, presente, porvenir*, México, DDF, 1997.
- Sotelo, Ignacio. "La persistencia de la religión en el mundo moderno" en Díaz Salazar, Rafael; Giner, Salvador (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Stromquist, Nelly. "Familias en surgimiento y democratización en las relaciones de género" en: Schmukler, Beatriz (coord.). *Familias y relaciones de género*, México, Edamex, 1998.
- Tannen, Deborah. *Género y discurso*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Tischler, Sergio. "Memoria y sujeto. Una aproximación desde la política", *Bajo el volcán*, año 1, núm. 1, Posgrado en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, México, 2000.
- Todorov, Tzvetan. *Frente al límite*, México, Siglo XXI, 1993.

- Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*, Buenos Aires, Paidós Ibérica, 2000.
- Trías, Eugenio. *Pensar la religión*, Barcelona, Ediciones Destino, 1997.
- Trías, Eugenio. "Razón y superstición", en Derrida, Jacques; Vattimo, Gianni, *La religión*, Buenos Aires, Ediciones La Flor, 1997a.
- Turner B. *El cuerpo y la sociedad*. Exploraciones. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- UNAM. *Estudios de género y feminismo*, México, UNAM-Fontamara, 1989.
- Valdés, Adriana. *Mujeres, culturas y desarrollo. Perspectiva desde América Latina*, CEPAL, Serie Mujer y Desarrollo núm. 5, Santiago de Chile.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Velasco, Fernando. "La religión de la humanidad", en Díaz Salazar, Rafael; Giner, Salvador (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Vial Larrain, Juan de Dios. "El tiempo, cuestión de la filosofía", en Gómez Millas, Vial Larrain y cols., *El tiempo en las ciencias*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1981.
- Villegas Sánchez. "Relaciones peligrosas: violencia intrafamiliar", *Fem*, 1997.
- Walker L. "Descripción del ciclo de violencia conyugal", *Mujer y violencia, Cuadernos de la Mujer*, núm. 3, Quito, Ceplades, 1986.
- Walters, Marianne; Carter, Betty; Papp, Peggy; Silverstein, Olga. *La red invisible. Pautas vinculadas al género en las relaciones familiares*, Buenos Aires, Paidós, 1991.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Xirau, Ramón. *Palabra y silencio*, México, Siglo XXI, 1968