00485

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
División de Estudios Latinoamericanos

LOS MITOS DE LA MATERNIDAD: EL CASO DE LAS MADRES DE LOS DESAPARECIDOS

Tesis de Doctorado que presenta

Elizabeth Jean Maier Hirsch

Dirigida por la Doctora Beatriz Schmukler

1997

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

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.

PAGINACION VARIA

COMPLETA LA INFORMACION

LO DE LA TESIS: Los Mitos de La MATERNIDAD: El caso de las MADRES de desaparecidos

DO Y NOMBRE DEL ASESOR O DIRECTOR DE TESIS:
DOCTORADO — DRA. Beatriz Schmukler

ITUCION DE ADSCRIPCION DEL ASESOR O DIRECTOR DE TESIS:
INSTITUTO MORA

UMEN DE LA TESIS. (Favor de escribir el resumen de su tesis a máquina en 25 renglones a un espacio como máximo, sin salir del ulón de este cuadro.

La presente tesis es una interpretación desde la perspectiva de género de los significados del actual público de los Comités de Defensa de Desaparecidos. Dichos comités se ubican como un fenómeno Latinoamericano de organización y participación femenina, surgido en la mayoría de los países en América Latina durante las décadas de los 70 y 80. En particular la tesis estudia las madres del Comité Eureka de México.

El objetivo primordial de la disertación es de analizar el proceso de transformación genérica que las madres de desaparecidos han experimentado a raíz de esta participación pública y sociopolítica fundada en su papel tradicional de madre. ¿Cuáles son los márgenes de deconstrucción genérica posibles a partir de una participación social enraizada en el constructo tradicional del género femenino?

Para contestar esta interrogante se articula un marco teórico que deconstruye los mitos de la maternidad que en la simbolización latinoamericana edifican la figura materna. A su vez el texto incluye un capítulo que analiza la transformación de la figura materna en los mitos, desde la época prepatriarcal-cuando Dios era mujer (La Diosa Madre), hasta la figura de la Virgen de Guadalupe (La Madre de Dios).

Frente a estas construcciones teóricas que perfilan la simbolización cultural de lo materno en América Latina, y en particular en México, se contrastan -pero también se asemejan las madres de los desaparecidos.

El ejercicio de la actual tesis es el de precisar desde la perspectiva de género qué contenidos identitarios han cambiado a causa del actuar de las madres de desaparecidos y cuáles se han preservado en tacto.

ATOS ASENTADOS EN ESTE DOCUMENTO CONCUERDAN FIELMENTE CON LOS REALES Y QUEDO ENTERADO QUE EN CASO DE CUALQUIER EPANCIA QUEDARA SUSPENDIDO EL TRAMITE DEL EXAMEN.

E. Maier M.
FIRMA DEL ALUMNO

A DE SOLICITUD 26 Noviembre 1997

paño los siguiente documentos:

lombramiento del jurado del examen de grado
probación del trabajo escrito por cada miembro del jurado.
opia de la última revisión de estudios

THE MYTHS OF MOTHERHOOD: THE CASE OF THE MOTHERS OF THE DISAPPEARED

ELIZABETH MAIER HIRSCH

DOCTORAL DISSERTATION

LATIN AMERICAN STUDIES

FACULTY OF POLITICAL SCIENCE

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MEXICO

DE EXPEDIENTE 0073198

The present doctoral dissertation is an analytical construct, from a gender perspective, that focuses on the gender significance of the public and political activities of the mothers of the Committees of the Disappeared, and analyzes the impact of this new life style on their traditional gender roles as mothers and housewives. The Mothers' Committees are interpreted in this thesis as Latin American representations of female socio-political organization and participation, that also were the first human rights groups in Latin America. These Committees were founded in the majority of the Latin American countries during the decade of the seventies and eighties, as an answer to the brutal official repression against the armed and unarmed opposition forces. This dissertation particularly centers on the Eureka Mothers' Committee of Mexico, while at the same time using the experience of the committees in other Latin American nations, such as Argentina, El Salvador and Guatemala, as the Latinamerican period reference.

The principal objective of the investigation is the analysis of the gender modification process that the mothers of the disappeared have experienced as a result of a public and political socio-political participation based on their traditional gender role as mothers. What are the contents and margins of the gender resignification produced by public and political activities, that are founded in their traditional gender roles as mothers and housewives?

In order to answer that question, in the theoretical chapter I deconstruct the myths of motherhood that have sublimely edified the mother figure in the Latin American cultural symbolization. The dissertation also includes a chapter dedicated to the mother figure in the universal, Latinamerican, and Mexican myths. This Chapter analyzes the transition of the mythical mother from pre-patriarchal times, when God was a women, (the Great Mother Goddess), and finalizes with an analysis of the Virgin of Guadalupe, the mother of God.

Contrasted with the elements of the theoretical chapters, I

analyze the gender significance of the transformational processes of the mothers of the disappeared. high-lighting their differences with the dominant cultural symbolization of the mother figure, but at the same time stressing their similarities. In this sense, the dissertation specifically identifies what traditional gender contents have been resignified, and which have remained in tact. Hopefully, the results of this study will be useful for designing strategies for other gender transformation processes in Latin America.

DEDICATORIA

A Sergio de la Peña; mi inspiración constante.

A Benita Galeana que sigue siendo la estrella de una nueva mañana.

A las Madres de los Desaparecidos, por el ejemplo tenaz de su lucha tan humana y significativa para la vida política nacional y la defensa de los derechos humanos en México.

AGRADECIMIENTOS

El más profundo agradecimiento a ***Laura Nervi*** por su generoso apoyo durante toda la trama de esta odisea, ya que su comprensión y el aliento desinteresado, fueron imprescindibles para la realización de esta tesis.

A ***Beatríz Schmukler*** le agradezco su tiempo, su propio trabajo sobre el tema y sus valiosas contribuciones al amoldamiento del actual esfuerzo. Y un muy especial y afectuoso agradecimiento a ***Martha Guzmán***, quien ha sido un apoyo constante en la resolución de las aparentemente interminables gestiones institucionales para la terminación del proceso doctoral.

Sin duda la voluntad del ***Colegio de la Frontera Norte*** de alentar los procesos de posgrado de sus investigadores, fue fundamental para poder contar con el tiempo e infraestructura necesarios para enfrentar los retos de la disertación. Agradezco infinitamente la oportunidad brindada.

Finalmente, quiero reconocer las huellas de ***mi padre y madre*** en mi persona, y por lo mismo en el presente trabajo. Habría que ubicar a la influencia de mi padre en mi pasión por la justicia social y mi compromiso con el proceso de transformación. Mientras que a mi madre reconozco su ejemplo como mujer independiente y audaz, con todas las dificultades y contradicciones que esto implica en sociedades como la nuestra. Ambos me legaron herencias muy preciadas que constantamente se asoman entre las líneas de esta disertación.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

I. El lente con que se mira 1
II. Los métodos 8
III. Advertencias y presagios 17

CAPÍTULO I. LA POLICÍA EN LA CASA Y LAS MADRES EN LA CALLE

1. La problemática 23
   A. Sembrando conciencia: La noción de derechos humanos 25
   B. Confrontando el poder oficial: una historia de mutación materna 28
   C. El dolor mueve montañas: la elaboración colectiva de la pérdida 31
   D. Desapariciones y partos dobles: la dialéctica de la represión 34
   E. Las pequeñas siervas que traemos adentro: género femenino, autoritarismo y democracia 38
   F. El diálogo sordo entre madre y padre en el patriarcado:las locas de la razón 44
   G. La madre del desaparecido: ¿un nuevo mito materno en América Latina? 47
2. La dialectica de la producción de conocimientos: Los usos y limitaciones de la categoria de género sexual 52
   A. Antecedentes e implicaciones de la categoria de género 54
   B. Teorizando lo concreto: la primacia de la pertenencia genérica 56
   C. Teorizando lo político de lo personal: la praxis feminista 58
   D. El feminismo latinoamericano y la categoría de género 59
   E. El sujeto femenino multiposicionado y los procesos del capitalismo subalterno 61
   F. Movimientos de mujeres en sí y conciencia de género 65

CAPÍTULO II. EL MITO DE LA MADRE

Introducción 72
   A. Cuerpo e Identidad 72
   B. La intima otredad femenina 83
   C. Madres y niñas: identidad y reproducción de lo materno 85
   D. Maternidad y política: la dialéctica del cautiverio 94
   E. Los moldeables contenidos maternos 101

CAPÍTULO III. LA MADRE EN LOS MITOS

A. ¿Qué es un mito? 110
   Mitos y maternidad 118

B. La diosa madre..... 119
C. ¿Matriarcado o sólo mamitis?..... 125
D. La madre terrible o la quitadora de la vida..... 128
El tránsito de diosa madre a la madre de Dios..... 132
La madre de Dios alumbrada por el hijo..... 136
La llorona: las lágrimas de la pérdida..... 145
E. El símbolo de la serpiente..... 148
F. La madre conquistada de los conquistadores del pueblo..... 153
El retorno al gran vientre autóctono..... 153
La virgen madre como toda madre..... 158

CAPÍTULO IV. LAS MADRES DE DESAPARECIDOS DEL COMITÉ EUREKA DE MÉXICO

El propósito..... 168
Las sanadoras del alma nacional..... 168
A. ¿Quiénes fueron las madres antes de la desaparición?..... 168
Socialización..... 172
Noviazgo y matrimonio..... 176
Maternidad..... 186
B. No estan en ningún lugar..... 196
La desaparición: Una táctica represiva de aniquilamiento..... 196
C. Búsqueda, organización y transformación personal..... 219
La búsqueda solitaria..... 219
Juntas haciendo política..... 228

CONCLUSIONES

Reflexiones finales..... 261

BIBLIOGRAFÍA..... 274

PRECISIONES Y ACERCAMIENTOS

I. EL LENTE CON QUE SE MIRA

Los comités de madres de desaparecidos encarnan la resistencia más manifiesta a la acentuada represión política de la época más oscura en la historia reciente de los derechos humanos en América Latina. Al mismo tiempo, dichos agrupamientos representan el inicio de una forma novedosa de participación femenina en los escenarios sociopolíticos latinoamericanos, participación emanada de la identidad tradicional del género femenino como madre, esposa y ama de casa. La aparición de las madres como sujetos colectivos y activos a nombre de la maternidad en la mayoría de los países latinoamericanos durante las décadas de los setenta y ochenta, expresa la confluencia e interrelación de distintas dimensiones del tejido político, económico y social. Remiten a aspectos tan importantes en las historias nacionales como son, por ejemplo, las implicaciones de la geopolítica en la elaboración de estrategias de seguridad nacional, los grados de autoritarismo y perversión en los ejercicios del poder gubernamental, el reto de la democracia, la defensa de los derechos humanos y la relativa resignificación de los contenidos identitarios de la maternidad -y así, del género femenino mismo-[1] a causa del accionar público y político de las madres y la consiguiente renegociación de parcelas de autonomía y poder, tanto en el ámbito público de la geografía social, como dentro de la intimidad de las propias relaciones familiares, particularmente la de la pareja.

De tal manera, los comités de madres de desaparecidos representan varios

1. Se definirán todos los conceptos empleados en el transcurso de los cuatro capítulos de la presente disertación.

universos de significación que se entretejen -dentro del marco estructural de reorganización de la economía mundial y sus implicaciones a nivel local- para conformar un contexto histórico particular en América Latina.

Frente a este abanico de sentidos, la presente disertación doctoral en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM fija como su propósito central la exploración del conjunto de significados del fenómeno de las madres organizadas de detenidos/desaparecidos desde la perspectiva de género, tomando en cuenta que la resimbolización de las identidades sexuales es uno de los hechos sociales de mayores implicaciones del actual momento histórico de deslizamiento de un milenio a otro. Vale enfatizar, empero, que la lectura de los significados de los comités de madres desde la mirada genérica no se traduce en la omisión de las otras dimensiones de dicha problemática; más bien, advierte del acercamiento a ellas desde el análisis preferencial de los siguientes factores: la relación asimétrica entre los géneros, la dialéctica entre dicha relación -siempre precisada por condiciones económicas y socioculturales específicas- y la construcción identitaria de las mujeres, el papel de la maternidad en la simbolización de la identidad femenina en América Latina, algunas condiciones y circunstancias en las que se propicia la resignificación de dicha identidad, los contenidos de esta nueva representación identitaria y los elementos que influyen en una transformación genérica diferencial en las distintas mujeres concretas.

Desde hace cuatro lustros, la participación organizada pública y sociopolítica[2]

2. A lo largo de este texto, utilizaré el concepto "sociopolítico" para indicar un tipo de activismo social que nace desde necesidades compartidas y de la participación colectiva de individuos, y se inserta en el terreno político mediante procesos de presión y negociación con interlocutores que ejercen el poder político. De tal

de las mujeres latinoamericanas en razón de sus roles genéricos tradicionales, ha surgido como un tema de particular interés para muchas feministas académicas[3], enfocándose en los significados genéricos de fenómenos sociales tan sugerentes como la preponderante presencia femenina del movimiento urbano popular (MUP), la injerencia de las mujeres -mestizas e indígenas- en las revoluciones y levantamientos populares en la región centroamericana y, finalmente, la trascendencia -en términos privados y públicos- de este tipo de incidencia femenina en la profundización de los procesos actuales de democratización nacional. Durante los últimos veinticinco años se han perfilado patrones análogos de participación femenina en los distintos países de América Latina; experiencias organizativas de mujeres que se movilizan, desempeñan actividades y entablan relaciones políticas basadas en demandas vinculadas a su papel tradicional de productora, reproductora y administradora de lo doméstico/familiar.

De tal manera, al mismo tiempo que esta forma de actividad femenina ejemplifica una expresión sociocultural latinoamericana en sí, esos procesos de organización y participación a partir de su identidad tradicional, reflejan a la vez otros fenómenos económicos, sociales y/o políticos que tejen las realidades de los países de América Latina. En este sentido son expresiones, originarias de esta región, de una intervención femenina en lo público y político, que a la vez remiten a otros aspectos significativos de la experiencia latinoamericana. Como se mencionó antes, este es el

---

forma, la dinámica de interlocución articula instancias políticas con fenómenos sociales e inmiscuye características de ambos terrenos en un acontecimiento que desborda a los límites de las dos dimensiones.

3. Véase por ejemplo a las siguientes autoras: De Oliveira y Barbieri, Jelin, Kirkwood, Massolo, Maier, Schmukler, Stephen, Davids, entre otras.

caso de las madres organizadas de los desaparecidos(as).

Esta expresión colectiva y pública de las mujeres latinoamericanas se distingue de los movimientos feministas, donde las mujeres se organizan en rechazo a los cautiverios[4] de la construcción identitaria tradicional de género. Contrariamente, esta manifestación latinoamericana de participación sociopolítica femenina descansa en demandas que se anclan en los roles genéricos tradicionales, con exigencias de restituir o mejorar las condiciones que propicien la realización plena de dicho papel. Dichas diferencias entre los movimientos de mujeres, sus objetivos y demandas, constata a la vez la influencia de otras posiciones de sujeto -como clase, tenía, religión, nacionalidad, región geográfica, edad, etc.- en el amoldamiento de los contenidos de la propia identidad genérica, lo que a su vez imprime su sello en sus motivos para organizarse y sus metas mismas. De tal manera, género -visto como una relación de poder entre construcciones identitarias socioculturales, basadas en la diferencia biológica entre hombres y mujeres- está siempre inmerso en otras relaciones sociales que le dan un perfil específico.

Desde esta perspectiva, entonces, las experiencias organizativas y personales de las madres de desaparecidos -y la dialéctica entre ambos aspectos- sirven para reflexionar sobre la problemática misma del género femenino en América Latina y las posibles rutas hacia su transformación. Ejemplifican una de las puertas de entrada a una nueva praxis genérica que rebasa los cautiverios identitarios exclusivos de esposa,

---

4. Lagarde (1990), emplea el concepto de cautiverios para indicar los prototipos femeninos reconocidos (madresposa, puta, monja o loca) de los cuales socialmente la autora considera el de "madresposa" como de mayor valoración.

madre y ama de casa, pero también constatan las contradicciones, condicionantes y limitaciones implícitas en la vida de la mayoría de las mujeres latinoamericanas -y en nuestro caso concreto, mexicanas- frente a alcanzar la autonomía individual que les permita también formular y realizar deseos y proyectos propios, independientes de la familia.

Así, el actuar de las madres de desaparecidos sugiere un acontecimiento social contradictorio. Representa un fenómeno de protagonismo político femenino, cimentado contradictoriamente en el eje de la identidad genérica tradicional -la maternidad-, ejercicio situado fundamentalmente en la esfera privada, con un mandato primordial de ocuparse de lo íntimo de la dimensión relacional con los hijos y el marido y cuya realización se manifiesta fundamentalmente a través de la realización de los deseos y necesidades de los demás integrantes de la familia. "Cuerpo-para-otros" lo llamó Bassaglia (1983) y lo profundizó Lagarde (1990), indicando con dicha categoría tanto la corporalización de la identidad femenina, como la enajenación genérica de los propios anhelos en las vidas, deseos y satisfacciones de los demás.

En este sentido, el fenómeno de las madres de los comités de detenidos/desaparecidos invita a explorar varias dimensiones altamente significativas de la problemática de género, como por ejemplo: el vínculo entre maternidad e identidad femenina, tanto en relación a sus rasgos generales, como en cuanto a sus características culturalmente específicas en América Latina y, en particular, México; la relación entre maternidad y participación sociopolítica en América Latina; las contradicciones que dicha participación tiende a exacerbar en las propias relaciones familiares, en la pareja y en la simbolización misma de lo femenino en el imaginario

colectivo; y finalmente, la importancia de todos estos aspectos en la resignificación de los contenidos identitarios maternos mismos.

Es conveniente enfatizar que cada comité y sus integrantes exhiben un perfil particular, producto de los contextos socioeconómicos y culturales de los distintos países latinoamericanos. En este sentido, MacLeod (1986) señaló en su estudio comparativo entre los comités de Guatemala y El Salvador, que dichas diferencias no tienen una explicación única, sino que responden a una variedad de factores, resaltando entre otros aspectos la extensión del teatro del conflicto, el grado y tipo de represión ejercido en contra de las fuerzas opositoras, las alianzas que cada comité logra articular con el resto de los integrantes del movimiento popular,[5] los espacios existentes para la actividad política y las características culturales particulares de cada pueblo.

Empero, lo que sí comparten las integrantes de estas matrio organizaciones, es que a partir de su identidad genérica tradicional, se apropian de la plaza pública en demanda de la restitución de la legalidad constitucional y la aparición con vida de sus seres queridos, inicialmente en momentos de extrema represión política, cuando otros sectores sociales generalmente no demostraban la misma disposición de levantar la voz y confrontar la ilegalidad del comportamiento gubernamental. Así, la maternidad - como motor de su participación en contra de la represión oficial- es lo que de manera contradictoria convierte a estas mujeres en sujetos del escenario político

5. Mientras que Ballón (1988:8) advierte que la categoría "movimiento popular" remite a una voluntad colectiva que sintetiza la compleja -y particular- conformación de la clase trabajadora en "el capitalismo atrasado" de América Latina, Sojo (1986:21) señala que el "sujeto popular" es un sujeto heterogéneo que "se compone de todos aquellos que tienen una posición subalterna en las diversas relaciones de poder existentes".

latinoamericano, actividad que a su vez incide en la disrupción de su anterior cotidianeidad, en muchos casos de las premisas fundacionales mismas de sus relaciones familiares y de los propios contenidos identitarios del ser materno.

¿Qué impacto tiene su nueva actividad en el surgimiento de su praxis genérica tradicional? ¿Qué tipo de negociaciones realizan en la esfera doméstica para poder actuar en el ámbito político? ¿Qué modificaciones experimentan ellas en su autopercepción y autovaloración como resultado del ejercicio sociopolítico? ¿Qué factores inciden en los grados de conciencia genérica logrados y los márgenes de autonomía individual alcanzados? ¿Representan las madres de desaparecidos el nacimiento de un nuevo mito materno en América Latina?

Responder a las interrogantes anteriores es el ejercicio que propongo a manera de esta tesis de doctorado titulada *Los Mitos de la Maternidad: El Caso de las Madres de Desaparecidos*, la que tiene por objetivo principal explorar los significados simbólico-culturales y concreto-cotidianos de la participación sociopolítica de las madres. Para hacer esto, recupero, por un lado, a la Madre del Desaparecido en cuanto simbolización arquetípica de esta actora materna colectiva latinoamericana, y por el otro lado, a las "madres de desaparecidos" en cuanto sujetos concretos, cuyas características identitarias maternas demuestran similitudes y diferencias según la articulación del eje genérico con otros ejes de identidad, como nacionalidad, clase, región de origen, etnia, etc. Por lo mismo, la tesis es un ir y venir entre el ejercicio de construcción de este personaje femenino arquetípico, simbolizado por la Madre del Desaparecido y las madres de carne y hueso de un comité particular -el Comité Eureka de México-, cuyas desgarradoras experiencias de búsqueda de sus hijas e hijos -dentro

del contexto específico mexicano- son la materia prima para el análisis de la resignificación de los contenidos maternos y de los factores que inciden en procesos individuales diferenciales de modificación genérica, producidos a raíz de la participación sociopolítica de las madres particulares.

II. LOS MÉTODOS

La presente disertación emprende varias rutas de investigación que confluyen en el análisis de las madres de desaparecidos a partir de la exploración de la maternidad misma, de la relación entre maternidad y género femenino y de las implicaciones de su nueva actividad en sus procesos de transformación individual. De tal manera, la metodología empleada -tanto en la propia investigación como en el ordenamiento de la exposición- sirve de artífice de un ejercicio de construcción basado en la exploración de la relación entre género femenino y maternidad, lo que permite el análisis de los significados genéricos de los comités de madres de desaparecidos(as).

La **metodología de exposición** descansa en cuatro capítulos. El **primer capítulo** elabora la actual interpretación de la problemática de las madres de desaparecidos(as), presentándola como un fenómeno latinoamericano, desde una perspectiva de género que intenta acoplarse a las condiciones concretas de América Latina. Seleccioné y analicé los componentes del fenómeno que a mi parecer propician la articulación de una lectura basada en la contradicción entre el mito materno latinoamericano hegemónico de la Madre Virgen -privada, sacrificada y abnegada- y la Madre del Desaparecido -activa, audaz, pública y política- representada por las madres de detenidos/desaparecidos(as). De esta forma, entraron en la escena de exposición elementos como el contexto en que surgen los comités, la búsqueda

individual de cada madre antes de su integración a la organización, el significado de los comités en cuanto organizaciones de derechos humanos, los impactos psicológicos de la desaparición en la madre y otros familiares, los objetivos y funciones de los comités, la simbolización genérica de la interacción entre la Madre del Desaparecido y el Padre de la Patria y, finalmente, los distintos "dobles partos" implícitos en el actuar público y político de madres de hijas e hijos socialmente silenciados y faltantes. ¿Quién parió a quién y en qué momento?

La función de este capítulo en la totalidad del texto es la de presentar, articular y profundizar a aspectos del fenómeno que ayuden a responder a las preguntas: ¿Qué impactos ha causado la nueva actividad sociopolítica de las madres en los contenidos identitarios maternos tradicionales? ¿Qué otros factores influyen en dicha resignificación identitaria? Sirve también el primer capítulo para construir e introducir al texto la figura de la Madre del Desaparecido como una expresión contemporánea de lo materno en América Latina.

El **segundo capítulo** se dedica a la relación entre género y maternidad como fenómeno sociohistórico. ¿Cuál es el papel de la maternidad en la construcción identitaria del género femenino? ¿Cómo incide el género en la constitución identitaria de lo materno? ¿Conceptualmente, cuáles son las implicaciones transformadoras y los límites de la intervención política basada en la identidad materna tradicional? Para responder a estas preguntas, el capítulo examina las influencias económicas, socioculturales, psicológicas e históricas en la definición del perfil y los contenidos identitarios del personaje materno, elaborando una visión de la maternidad que subordina lo biológico al "constructo" sociocultural.

La finalidad del capítulo en torno al universo de la disertación es la de diseccionar y desmitificar la figura materna, identificando, articulando y examinando las características que constituyen a la madre como un personaje sublimado en el imaginario colectivo de las sociedades latinoamericanas; comprender qué factores influyeron en la construcción social de la identidad materna y cuáles son sus componentes. En resumen, este capítulo se aboca a la elaboración teórica del enlace entre género femenino y maternidad.

En el **tercer capítulo** examino mitos maternos en distintas culturas, analizando los rasgos identitarios constituyentes, los contextos que los generaron y las mutaciones que sobre la historia ha experimentado el personaje materno mítico. Este ejercicio transcurre históricamente desde la época prepatriarcal -cuando en muchas sociedades Dios era Mujer-, pasando por los mitos europeos y mesoamericanos que representan el tránsito histórico de las sociedades uterocéntricas a las del orden androcéntrico y, finalmente, profundizando en la genealogía de los mitos maternos del México precolombino, sus semejanzas, mutaciones y herencias a los mitos maternos coloniales.

En este capítulo pretendo profundizar en lo simbólico del personaje materno, presentando los modelos ejemplares que pueblan el imaginario colectivo de diversas culturas en distintos momentos históricos. El mito -visto como una voz histórica cultural que habla de los ejercicios sociales indispensables, los valores, los patrones de conducta y las celebraciones y miedos profundos de cada cultura- permite comprender el poder simbólico y real de la figura de la madre, los procesos que transformaron los contenidos de su identidad representacional original y los ejercicios

de resistencia que la figura materna mítica emprende cuando su relación con el hijo(a) o el bienestar de él/ella está amenazada. ¿Cómo ha cambiado la simbolización mítica de la madre durante la historia del ser humano? ¿Cuáles son los mitos maternos relevantes para la interpretación de las madres de desaparecidos(as)? ¿Cuál es el mito materno mexicano actual? Frente a la actual representación mítica de la madre mexicana, ¿cómo se asemejan y cómo se distinguen las madres de los desaparecidos?

En el **cuarto capítulo** se teje el análisis de las madres del Comité Eureka de México, interpretación elaborada a partir del telón de fondo de las construcciones teórica y mítica de la maternidad de los anteriores capítulos. ¿Cuáles son las características de la familia de origen de cada madre? ¿Cuáles fueron los patrones genéricos que ellas observaron en la familia materna/paterna? ¿Cuáles fueron los contenidos de su socialización como mujer? ¿Qué otros ejes de identidad moldearon su constitución genérica? ¿Cuáles fueron sus anhelos más sentidos? ¿Qué significado tenía la pareja y la maternidad en el imaginario individual de cada una de estas mujeres? ¿Cuál fue su experiencia de pareja? ¿De maternidad? ¿Qué significó en su vida la desaparición del hijo(a)? ¿Cuáles fueron los cambios concretos en su cotidianeidad y en sus relaciones familiares? ¿Ha cambiado su propia percepción de sí misma? ¿Cómo? ¿Qué cambió y que no cambió en la vida e identidad de las madres?

El cuarto capítulo se dedica a responder a estas preguntas con el objetivo de explorar las fronteras de las transformaciones genéricas producidas por la acción pública y sociopolítica de las madres. A su vez, dicho propósito representa la intención de extrapolar sobre los márgenes de concientización y resignificación genérica implicados en la participación sociopolítica femenina en general que descansan en los

roles y responsabilidades de las mujeres tradicionales.

En cuanto a la metodología de exposición -persistente intrusa en la vida del cuerpo teórico- quisiera detenerme en dos últimos aspectos. En primer lugar, me parece preciso enfatizar la idea de un "constructo" -edificado, metafóricamente hablando, "pieza por pieza" a través de los apartados que componen la disertación- que articula una visión muy particular del fenómeno de las madres de desaparecidos(as), a partir de las excavaciones de su genealogía genérica. Dicha construcción -como acto de creación- se sustenta en las contribuciones de muchas(os) especialistas que no necesariamente comparten la misma procedencia paradigmática, pero sí aportan sustancialmente a la articulación de la presente perspectiva del fenómeno. Recibí de ellas(os) los aportes que me ayudaron a erigir cada "vuelta del caleidoscopio" de mi mirada de la problemática. De tal manera, la sustentación argumentativa de la actual exploración, más que sostenerse en un marco interpretativo único, goza de la libertad de asociación teórica propia de nuestra época de meta relatos resquebrajados. En este sentido, no me siento obligada a defender ni cuestionar la posición de cada autor(a) contribuyente, sino únicamente agradecerles su colaboración insospechada de elaboración al esfuerzo académico.

El segundo aspecto que quiero señalar se trata del empleo de testimonios en algunos capítulos y poemas[6] en otro, intercalados entre el discurso analítico de los apartados del texto, introducidos como otros materiales de construcción de la visión

6. Utilicé poemas sobre la madre yuxtapuestos con el análisis del segundo capítulo sobre la naturaleza sociocultural de la maternidad, fundamentalmente para ejemplificar la sublimación de dicha figura en el imaginario colectivo. También incluí ciertos poemas que representan un acercamiento a la figura de la madre y/o la maternidad desde ópticas que considero no enajenadas.

presentada. Los testimonios son en gran parte fragmentos de las historias de vida de las siete madres mexicanas y de una salvadoreña, y las entrevistas a menor profundidad de dos miembros del GAM de Guatemala. Los demás testimonios utilizados -en especial los de las Madres de la Plaza de Mayo de Argentina- son prestados de otras estudiosas del tema.

Dentro del contexto de un creciente interés por la sociología de la memoria (Massolo:1995:72), el valor del testimonio oral es múltiple. Ofrece la pasión y complejidad del debate interno subjetivo a la sustentación de las propuestas analíticas de las ciencias sociales. Atestigua -como señalan Middleton y Edwards (1995:17-18)- la manera en que el recuerdo y el olvido moldean las prácticas sociales con que están asociadas. Recupera el tiempo y el espacio cotidianos de los actores colectivos -como indica Cavallero (Massolo:1995:72)- entretejiendo los detalles, las emociones y las intuiciones con el registro seco de los acontecimientos históricos. Introduce a la arena analítica los aprendizajes de la experiencia vivida, siendo el testimonio la voz que atestigua lo que pasó y a su vez la síntesis de la reflexión misma sobre lo acontecido. El testimonio ayuda a su vez a evitar el reduccionismo analítico de los eventos sociales al presentar motivaciones, objetivos, opiniones, maneras de actuar y percepciones de los hechos diversificados por los múltiples actores individuales (Massolo:1995:76). En este sentido, el uso del testimonio oral como ejemplo, contrapunto o complemento del discurso analítico interpretativo, constituye un ejercicio dialéctico entre lo cotidiano y lo histórico, entre primera y tercera persona, entre la percepción subjetiva y objetiva del evento, entre el estar/ser y el observar/estudiar, proporcionando así una comprensión más íntegra de lo que ha pasado.

La historia oral de las mujeres tiene particular significado, por representar en primer lugar el modo de comunicación históricamente permitido al género femenino en los regímenes androcéntricos. De tal forma, en términos generales, el habla individual de las mujeres remite a la vez a una de las divisiones psicosociohistóricas más significativas -la de género sexual-, reflejando los filtros de percepción y formas de expresión ancladas a los contenidos de la construcción sociocultural de lo femenino. En este sentido, la palabra testimonial escrita también viene a poblar los desiertos de silencio que tradicionalmente han invisibilizado a las mujeres en la historia oficial de las sociedades de orden patriarcal. Por lo mismo, Massolo (1995:74) indica que la memoria "de las mujeres son recuerdos que localizan la emergencia y mecanismos de resistencia". La palabra de las madres demuestra esta resistencia a lo largo de sus recuerdos existenciales.

En cuanto a la **metodología de investigación** se refiere, la investigación descansó en vertientes metodológicas que combinan información objetiva y subjetiva en esfuerzo dialéctico de acercamiento a la problemática. Primeramente, el estudio constata una extensa revisión bibliográfica de temas como género, identidad, maternidad, los comités de madres de desaparecidos, mitología, mitos maternos, seguridad nacional, métodos y técnicas de represión política, la relación entre América Latina y la geopolítica estadounidense y, finalmente, la problemática de los derechos humanos.

Por otro lado, la recolección de la información primaria se hizo sobre varios años y mediante distintas técnicas. En primer lugar, de 1990 hasta 1992, se llevó a cabo un proceso de entrevistas largas y detalladas, que me permitió construir las siete

historias de vida de las madres del Comité Eureka. Seleccioné el Comité Eureka como estudio de caso por razones relacionadas con su evolución como agrupamiento político, sus logros en relación a aspectos de la política nacional -como la Ley de Amnistía, por ejemplo-, su relativo anonimato frente a otras organizaciones como las Madres de la Plaza de Mayo, y su estrecho vínculo con el movimiento popular amplio; sin menospreciar como factor de selección a las restricciones presupuestarias que los tiempos de perpetua crisis económica imprimieron a la investigación. También elaboré la historia de vida de una de las madres salvadoreñas exiliada en México y encargada del trabajo de su organización -Comadres- en nuestro país. De tal manera, en total son ocho las historias de vida de madres organizadas de desaparecidos que sirvieron como fuentes de información directa. Así, existe un referente de información primaria no mexicana de la misma profundidad, que facilitó cierta comparación de las madres de distintos comités, aun cuando esto no fuese un objetivo del estudio.

La investigación para la presente tesis doctoral descansó en gran medida en la información recogida en las historias de vida. Como se sabe, el empleo de la técnica de historia de vida es un proceso laborioso y meticuloso que descansa en una indagación -a través de la entrevista abierta pero guiada- de los recuerdos del(la) sujeto de la investigación en torno a aspectos significativos para el estudio, proporcionando así una visión propia de los acontecimientos de su vida y -en la presente indagación- reflexiones retrospectivas sobre estos hechos.

Las largas sesiones iniciales de entrevista para la construcción de las historias de vida durante los años señalados, fueron complementadas posteriormente con nuevos períodos de entrevistas en 1994 y 1996, permitiendo la actualización de la

información, particularmente en cuanto a las actividades del Comité Eureka. Además, la presente investigación también cuenta con las entrevistas directas -más no historias de vida- de integrantes del GAM de Guatemala y de una sesión de intercambios con integrantes de las Madres de la Plaza de Mayo de Argentina, aprovechando las breves estancias de estas mujeres en México.

Finalmente, quisiera mencionar una etapa de la investigación que se basó en el método de observación participante. Durante el año de 1989, participé como representante de la Coordinadora de Mujeres "Benita Galeana" en el nuevo intento promovido por las madres de Eureka de reconstruir el Frente Nacional Contra la Represión (FNCR). Tuve así la oportunidad de observar a las madres "en acción" y desde uno de sus ámbitos privilegiados. Este período fue una excelente oportunidad para conocer mejor a cada una de las integrantes de Eureka que participaba en el Frente, de constatar su estilo de trabajo y sus inquietudes generales, comprender los criterios de su política de alianzas y evaluar la efectividad de sus acciones. Fue un privilegio para mí participar con ellas en este proyecto de defensa de los derechos humanos y de compartir el profundo anhelo por una sociedad de rostro humano que se preocupa por el bienestar y la realización plena de todos los individuos.

III. ADVERTENCIAS Y PRESAGIOS

Cuando apenas comencé a pensar en la presente investigación, a fines de la década de los ochenta -cuando el movimiento de mujeres al interior del MUP[7] en el DF estaba en pleno auge y su búsqueda de identidad como mujeres había llevado a muchas de sus dirigentes a asociarse con un sector del movimiento feminista- la madres de

7. El MUP son las siglas referentes al movimiento urbano popular que surgió a nivel nacional en la década de los setenta, madurando y fortaleciéndose durante la década de los ochenta.

desaparecidos(as) del Comité Eureka parecieron remitirnos a una etapa en la historia de México ya rebasada. Su continua lucha en defensa de la vida de sus hijas e hijos y de los derechos humanos de las demás víctimas de represión política estatal y/o la marginación social, sin duda resultaron ser contribuciones significativas a la creciente concientización en torno al tema y en la remisión de los crímenes de *lesa humanidad*, como se clasifican a la detención/desaparición y la tortura. Pero los años pasaron y México aparentaba encaminarse hacia la ampliación del ejercicio democrático y en sentido contrario al recurso oficial de la represión de los contrincantes políticos. Así -y a pesar de las continuas pero menos masivas denuncias de violaciones de esta índole en México- el Comité parecía ofrecer al actual proyecto de investigación un ejemplo de un fenómeno femenino latinoamericano de participación sociopolítica, que a su vez constataba un pasado nacional no resuelto de prácticas de represión política sistemáticas, extendidas, ilegales y ofensivas al espíritu humano.

Sin enfocar el análisis en la problemática de los derechos humanos, deseaba que este ensayo feminista sirviera también para rescatar de la neblina del olvido los hechos represivos de una política perversa de seguridad nacional, que promovía la tortura, el asesinato y la desaparición de opositores políticos. Yo consideraba -como Becker y Calderón (en Riquelme:1990)- que un verdadero ejercicio democrático nacional dependía, entre otros aspectos, de la posibilidad de encarar y sanar el trauma social causado por la aplicación oficial de políticas de *lesa humanidad*. En este sentido, la actual disertación doctoral se planteaba también como un ejercicio de reparación ciudadana que pretendía colaborar con su granito de arena en saldar cuentas con un pasado cuyo sello se imprimía sigilosamente sobre la difícil construcción cotidiana de la democracia.

Desafortunadamente, lo que ayer parecieron resabios de antaño, hoy cada vez con mayor intensidad y extensión se reeditan en un cuadro nacional de sistemáticas y graves violaciones a los derechos humanos. En este sentido, Human Rights Watch consideró en su informe de 1995 que existe "un triple mal que afecta a México: matanzas políticas, abusos por parte de militares y policías y la impunidad" *(La Jornada*; 17/11/95). Dos años más tarde, el mismo instituto de defensa de los derechos humanos a nivel mundial, consideró que México no registra progreso en el cumplimiento de sus compromisos internacionales sobre la vigilancia y protección de los derechos humanos, enfatizando su preocupación por la creciente presencia de grupos armados paramilitares que actúan fuera de la ley (guardias blancas) en amplias regiones rurales, gozando de un alto grado de impunidad que refleja la tolerancia de autoridades locales *(La Jornada*;29/04/97).

Por otra parte, en su informe sobre los derechos humanos en México en 1996, la organización Amnistía Internacional consideró que arrestos ilegales, amenazas de muerte y otras violaciones de los derechos humanos han aumentado en este año, a partir de la persecución gubernamental a un nuevo grupo rebelde. Además, advierte sobre los "graves efectos" de la militarización de amplias regiones del país y la hegemonía de los militares en el nuevo esquema de seguridad nacional, tendencias que según dicha organización, también se han agudizado a partir de 1996. "Las violaciones de derechos humanos en México podrían salirse de control a menos que el Gobierno tome medidas de inmediato", predice dicha organización dedicada a la defensa internacional de los derechos humanos. (*La Jornada*; 15/10/96).

A partir de una visita de observación al estado de Guerrero en julio de 1996,

representantes de las organizaciones no gubernamentales francesas Les Droits de L'Homme y Observatorio Internacional de Prisiones, también llegaron a la preocupante conclusión de que "en México hay un estado de guerra, una guerra social contra los luchadores y organizaciones independientes..". *(La Jornada*; 12/07/96).

Más sugerente todavía es el informe anual para 1996 del Departamento de Estado norteamericano sobre los derechos humanos en el mundo, que condenó el "muy extensivo" uso de la tortura en México, señalando como las formas "más comunes" a las amenazas, golpizas, asfixia y toques eléctricos. Al mismo tiempo que dicho informe destaca la impunidad de los ejecutores de las violaciones de derechos humanos en nuestro país, también menciona a la violencia política como un problema serio. A la vez, el documento señala que la militarización de la seguridad pública en el DF, ha sido objetada por "muchos sectores de la sociedad" [8]. (*La Jornada*, "Condena EU el uso extensivo de la tortura en México", 31 enero,1997, D.F.)

En relación al empleo de la tortura en México, el Comité Contra la Tortura de la Organización de las Naciones Unidas, en su última reunión anual en mayo de 1997 en Ginebra, dictaminó que la tortura continúa siendo una práctica sistemática en México, empleada "especialmente por los policías judiciales, tanto federales como locales, y últimamente por efectivos de las fuerzas armadas, con el pretexto de la lucha antisubversiva". El Comité recuerda que a pesar de que México cuenta con un amplio

8. Empero, el mencionado informe no refiere a la venta estadounidense de 73 helicópteros artillados UH-1H Huey al gobierno de México, ni las ventas comerciales de equipos de electroshock (*La Jornada*; 14/04/96). Por otro lado, tampoco menciona la venta del equipo blindado antimotines de la Secretaría de Seguridad Pública del Distrito Federal por una compañía francesa, cuyo objetivo según fuentes oficiales es el "mantenimiento del orden" (*La Jornada;* 05/03/96).

marco jurídico para combatir el crimen de la tortura, los casos reportados siguen en aumento, constatando una "desarmonía entre la palabra y la acción, entre la ley y sus prácticas", como afirmó uno de los integrantes de dicho Comité de la ONU.

Vale señalar que el Comité Contra la Tortura se nutre de los informes sobre el estado de los derechos humanos en los países bajo observación, tanto de parte de los gobiernos en cuestión[9], como de las organizaciones no gubernamentales nacionales y las agencias internacionales como Amnistía Internacional y Human Rights Watch. En este sentido, AI presentó al Comité su informe sobre la tortura en México durante 1996, concluyendo que los "toques eléctricos, intentos de asfixia con bolsas de plástico o inmersión en el agua, simulacros de ejecución y amenazas de muerte, palizas con objetos punzantes, palos o culatas, violación y abusos sexuales, introducción de agua carbonatada en la nariz (tehuacanazo), y golpes con la palma de la mano en ambos oídos (telefonazo) son los principales métodos de tortura practicados en México", resultando en algunos casos en la muerte de la persona torturada. Dicha institución[10] indicó que a pesar de los compromisos adquiridos por el gobierno mexicano para erradicar las prácticas de tortura[11], este crimen de *lesa humanidad* es empleado

9. Habría que subrayar las divergencias del informe presentado al Comité por parte del gobierno mexicano, que contradice las conclusiones de las ONG mexicanas e internacionales. Aun cuando dicho documento (elaborado por un equipo integrado por el embajador de México en Suiza, Julián Jublanc y su asesora jurídica, la doctora Alicia Pérez Duarte, entre otros) reconoce la incidencia de la tortura en la impartición de justicia en México, considera que "para las autoridades mexicanas, en todos los niveles del gobierno y en los tres poderes de la Unión, (la tortura) sigue siendo motivo de preocupación", pero hay un avance cualitativo en su eliminación.

10. Es importante señalar que el portavoz del gobierno mexicano, Dionisio Pérez Jácome, reclamó a esta agencia por no haber consultado a la Secretaría de Gobernación durante el proceso de investigación, ni compartido con las autoridades federales sus conclusiones antes de emitir su informe *(Reforma,* "Denuncia Amnistía abusos en México", 15 octubre,1996).

11. México se adhirió a la Convención contra la Tortura de la Organización de las Naciones Unidos, ratificándola en 1987.

comúnmente con los detenidos "en gran escala...por funcionarios encargados de hacer cumplir la ley". (La Jornada; 2/06/97).

De esta manera, los tiempos modernos han hecho del presente proyecto de tesis de doctorado un ejercicio cuya relevancia no se restringe únicamente a la relación genérica en América Latina y a las múltiples construcciones y articulaciones que la dan forma. También es un llamado de alerta, tanto frente a las tinieblas de lo no resuelto en la historia nacional de los derechos humanos como frente a la creciente, sistemática y estratégica violación de dichos derechos en el México actual. En este sentido, la experiencia de las madres de desaparecidos(as) sirve de recordatorio para el difícil tránsito hacia una mayor apertura democrática.

Tijuana, Baja California
Colegio de la Frontera Norte
20 de mayo de 1997

CAPÍTULO I

La policía en la casa y las madres en la calle

1. LA PROBLEMÁTICA

Los comités de madres de desaparecidos(as) surgieron durante las décadas de los setenta y ochenta en la mayoría de los países de América Latina. Inicialmente, dichos agrupamientos se integraron de manera espontánea, como respuesta colectiva femenina a la violencia oficial organizada, encubierta y negada que se practicó en muchos de los países del subcontinente latino, en lo que fue la militarización silenciosa de la defensa del paradigma económico/ideológico hegemónico en todos los países latinoamericanos, con la excepción de Cuba.

Representaciones colectivas de la desesperación y determinación materna por encontrar al hijo(a), víctima de la táctica represiva más característica de las guerras no declaradas de América Latina -la detención/desaparición-[12], dichas organizaciones se instituyeron como reflejo preciso en los tiempos y geografías respectivas de una política militar que, entre otras consecuencias, cobró un saldo de 90 a 120 mil personas formalmente reportadas como desaparecidas.[13]

La ausencia repentina del hijo(a) y al absoluto silencio oficial, los pasos comunes

---

12 . Durante el Primer Congreso de Asociaciones de Familiares de Detenidos/Desparecidos en 1981, se acordó el empleo del término "detenido/desaparecido" en sustitución de "desaparecido", para enfatizar el hecho como un acontecimiento planificado y organizado de represión oficial. "Con la denominación detenidos/desaparecidos pretendemos justamente sacarlos de ese cono de sombras, ya que antes de cada desaparición, hubo un hecho concreto real: el secuestro o la detención" (Oria:1981:46/citando a Elida B. de Galletti, Madre de la Plaza de Mayo)

13. Amnistía Internacional afirma que son 90.000 los desaparecidos documentados, siendo esta una cifra más discreta que la del Frente de Familiares de Desaparecidos (FEDEFAM) que señala a 120,000 desaparecidos reportados. Sin embargo, tomando en cuenta la espesa neblina de represión que envolvió a las respectivas sociedades y el terror que penetró en la vida cotidiana y la subjetividad de los individuos, se puede deducir que un número significativo de los desaparecidos(as) nunca fue denunciado formalmente, multiplicando así la magnitud real del fenómeno.

de estas mujeres por las comisarías, los hospitales, los campos militares y las morgues, añadidos a las frustraciones compartidas de la indagación individual, terminaron por juntarlas y unir su búsqueda a través de la creación de nuevas colectividades protagónicas de la lucha contra la represión y el autoritarismo estatales. En comunión las madres definieron estrategias y tácticas de investigación y recuperación y -sin proponérselo- de elaboración conjunta del duelo de una pérdida que, en el caso de la desaparición, queda suspendido (Martínez, et.al; en Riquelme:1990:97) entre las tinieblas del terror, la incertidumbre y la esperanza.

> "Allí empezó el eterno deambular. Nunca creí que desaparecieron. Y pienso que así actuamos todas las que tenemos hijos o familiares desaparecidos. Todas pensábamos: Bueno, después de unos días los regularizarán, nos llegará la noticia de que estaban detenidos en tal o cual cárcel o unidad militar. Nadie se iba a imaginar lo que pasó. Empecé a andar. Fuí a la Cárcel de Caseros, a la antigua Cárcel de Mujeres, a la Plata. También anduve por los regimentos. Estuve en el Regimento I...También me tocó ir a ver a monseñor Gracielli: "No se preocupe, señora" -me dijo- "a las embarazadas las tratan bien: quédese tranquila y véngame a ver, yo le voy a conseguir más datos". Cuando fuí de nuevo, a los quince días, me salió diciendo que no tenía ninguna noticia, que no sabía nada." Abuela de la Plaza de Mayo, Argentina (Oria:1987:49).

En ciertos países -como Argentina, por ejemplo- los comités de madres de desaparecidos constituyeron las primeras organizaciones femeninas autónomas e independientes, cuyas formas de organización, objetivos, estrategias y tácticas fueron exclusivamente elaboradas por mujeres (Schmuckler:1992). Empero a diferencia de los pequeños grupos feministas de autoconciencia, que también se presentaron en muchos países latinoamericanos durante la década de los setenta, los agrupamientos de madres

no reflejaban inquietudes ni demandas en cuanto a la modificación de su desfavorable posición en la relación social entre los sexos. Más bien, inicialmente ellas salieron a la luz pública para exigir la devolución de las condiciones en que pudieran retornar a los quehaceres cotidianos del papel tradicional del género femenino como encargada del hogar y de la atención a los hijos(as) y el marido.

A partir de la mitad de los años sesenta, en México, Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, Brazil, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Honduras, Colombia, Perú, Bolivia y Ecuador, las madres organizadas de los desaparecidos(as) se constituyeron en un referente político de los escenarios nacionales, simbolizando con su existencia orgánica y su actuar un doble hito en la historia de América Latina.

A. Sembrando conciencia: la noción de derechos humanos

Por un lado, las organizaciones maternas emergieron como la piedra angular del movimiento en defensa de los derechos humanos, marcando con su exigencia de "vivos los llevaron, vivos los queremos" el inicio del cuestionamiento cívico de las prácticas gubernamentales violatorias de dichas garantías[14]. En este sentido, mientras que Schmuckler (1992) reconoce a las Madres de la Plaza de Mayo como las protagonistas principales y las líderes de la lucha contra el régimen dictatorial argentino, Aguayo (1993-*La Jornada*) señala al Comité Pro-Defensa de Presos, Perseguidos, Desaparecidos y Exilados Políticos de México (actualmente el Comité Eureka) como

14. Defino a los derechos humanos como un conjunto de principios, valores, pautas éticas y facultades, fruto de las precisiones históricas del cada vez más diverso sujeto humano por la dignificación de su vida y de su persona, vertidos en instrumentos facultativos internacionales que señalan las obligaciones, los deberes y las sanciones a los Estados en cuanto al respeto/violación de dichos derechos.

el impulsor mexicano de una nueva generación de defensores de los derechos humanos.

Vale señalar que desde su irrupción en las sociedades latinoamericanas hace veinte años, el movimiento en favor de los derechos humanos ha contribuido de manera significativa al proceso constitutivo del sujeto ciudadano(a) y, por lo mismo, al proceso -complejo y a veces difícil, lento y entorpecido- de democratización de las naciones de América Latina. Visto el conjunto de dichos derechos como una nueva tendencia civilizatoria en formación -de profunda esencia ética- que aglutina los valores apropiados y acumulados por el sujeto humano en su histórica aspiración por definir y ampliar las fronteras de su propia dignificación (Cuellar:1987)[15], el significado de los comités de madres no parece detenerse en su aspecto de acontecimiento histórico contestatario.

Mas bien, el surgimiento de estas matriorganizaciones voltea la mira latinoamericana hacia un paradigma basado en los principios de la dignidad de la vida, del respeto y defensa de las diferencias humanas, de promoción de la inclusividad social y de la erradicación de los grandes abismos en cuanto a justicia social (Maier:1992). Lo que empezó como la búsqueda desesperada individual de una madre por su hijo(a), maduró con la integración de los comités en un ejercicio común y metódico de averiguación, documentación y denuncia de la extensión de las prácticas violatorias de los derechos humanos en los países lationamericanos, mediante la constatación de lo que había pasado a todos los hijos(as) de todas las madres que

15. Para una mayor comprensión del significado de los derechos humanos y su problemática en América Latina y, particularmente, en México, recomiendo los siguientes textos: Human Rights Watch (1995); Amnesty Report (1995); Mues de Schrenk:1981; Acosta:1985; Stavenhagen:1987; Maier:1991; Gargallo:1991; Mera Figueroa:1993.

padecían la misma situación.

El dolor individual de la experiencia se integró en la construcción de la fuerza colectiva de los comités de madres. Cada mujer asumió la búsqueda de todos(as) los desaparecidos de tal forma que la anterior exclusividad de la relación madre/hijo(a) se flexibilizó. Entre ellas se socializaron las preocupaciones e indagaciones, preguntando y velando tanto por el hijo propio como por los demás. "Asumo a tu hijo como si fuera el mío", parecieran decirse las madres, "y por esto, le busco con la misma intensidad y celo con que busco al mío." Así como señala Lombardi (1989:4), expresaron formas de solidaridad y apoyo mútuo basadas en la extensión del concepto tradicional de maternidad en las sociedades latinoamericanas. Al mismo tiempo se erigieron en un nuevo personaje social -la Madre Colectiva- que no sólo vigila por el cumplimiento cabal de los derechos humanos de sus hijos, sino para la sociedad entera. De tal manera, las madres de desaparecidos se constituyen en la Madre Colectiva de todos los vulnerables, de todos los que carecen, de los sin voz ni amparo. En resumen, la experiencia de ellas después de la desaparición transita de la indagación individual por el hijo faltante, a la colectivización de la búsqueda y denuncia del acontecimiento de la desaparición, para finalmente volverse una especie de guardián colectivo de la ética social en cuanto al ejercicio público del poder, representando de tal forma una propuesta alternativa de sociedad.

Por esto, se afirma que los comités de madres de desaparecidos(as) han contribuido significativamente al panorama político de sus respectivos países; aportes creativos y novedosos que han dotado de nuevas herramientas y vías de lucha a la defensa de los derechos humanos y al proceso de sujetivización ciudadana en América

Latina (Schmuckler:1992).

> "El comité de madres (EUREKA) no solamente ha contribuido a ahondar en la opinión pública el tema de derechos humanos, sino que es el hilo conductor entre las épocas...Aún cuando debemos ser muy cautos y no juzgar con la moral de los 90's lo que sucedió en otras épocas, no obstante el comité de madres nos recuerda permanentemente que hay un México oscuro, un México en zona de penumbra, que por salud pública todos los mexicanos tenemos que ventilar...He descubierto en ellas una fuerza vital que estoy convencido marcará no solamente la lucha por los derechos humanos, sino la propia lucha política en este país. Decir que han jugado un papel importante en la nueva conciencia de los derechos humanos es quedarnos cortos." Lic. Luis Ortíz Monasterio, presidente de la Oficina de Derechos Humanos de la Secretaría de Gobernación, México (entrevista directa, 1 de octubre, 1990).

B. Confrontando el poder oficial: una historia de mutación materna

Por otro lado, desde el enfoque de género sexual, estos agrupamientos ejemplifican una expresión de participación femenina sociopolítica y pública -originaria de América Latina- que contradictoriamente se basa en la institución más privatizante de la identidad del género femenino -la maternidad-. La madre, como representación social del funcionamiento familiar -aún desde la asimetría de su subordinación a la figura del padre- se fusiona simbólicamente con lo privado del entorno hogareño, el espacio privilegiado de la interacción afectiva de las relaciones familiares y de la convivencia íntima y cotidiana. Desde el seno de lo privado de la familia, penetrado como señala Salles (1992:) de lo emotivo -"de afectos y también de desafectos"- la salida del hogar de las madres de los desaparecidos, en búsqueda del hijo(a) faltante, desencadenó un largo y complejo proceso de creciente participación pública y política, que terminó por destejer significados que anteriormente habían contribuido a moldear

la propia identidad de madre (Lombardi:1987).

Contrastadas con el imaginario colectivo latinoamericano de la madre abnegada, dadora, sacrificada, aguantadora, callada, y enclaustrada en el corazón del hogar mítico, las madres de los desaparecidos(as) se organizan, se apropian del ámbito público, gritan consignas y responsabilizan al Estado por la desaparición violenta del sujeto -hijo o hija- que da vida a su identidad materna. En este sentido, aún cuando los comités ejemplifican una modalidad de inserción política íntimamente vinculada al papel tradicional del género femenino en América Latina, a diferencia de los contenidos más definitorios de dicho papel, ellas toman las plazas públicas, desarrollan mítines políticos en los parques, hacen huelgas de hambre, tratan con funcionarios gubernamentales e internacionales, denuncian, legislan, levantan la voz, protestan, escriben, formulan propuestas jurídicas, son entrevistadas, viajan y cruzan fronteras. Siempre llevando sus esperanzas junto al negro elocuente de su vestimienta o el blanco silencioso de sus pañuelos, junto a la foto del hijo(a) encrustada en el sitio del corazón.

Así, los comités de madres de desaparecidos son espacios de participación femenina que, en representación de los contenidos tradicionales de la figura materna latinoamericana, transgreden a estos mismos contenidos. En una primera instancia, porque resignifican el empleo del espacio social, que a razón de las tareas genéricas en sociedades específicas, demuestra una utilización diferencial entre hombres y mujeres de la geografía social (Sabate:1995:181). Cuando "maternan" en la vía pública, en los recintos políticos, los campos militares y las oficinas de los organismos intergubernamentales, las madres de los desaparecidos -sin darse cuenta- encarnan la

tesis feminista más trascendental de "lo personal es político" (Rossi:1988: en Oria, p.95), llevando lo íntimo de la relación madre/hijo desde el espacio privado del hogar hasta la escucha colectiva de la sociedad. Así, ellas, ejemplifican experiencias de resignificación genérica ancladas en la resimbolización materna; entendiendo lo materno como un arreglo, simbólicamente situado dentro del ámbito privado, entre capacidades biológicas exclusivas del sexo femenino de gestación, parto y amamantamiento y la práctica cotidiana de la crianza; práctica articuladora de la construcción sociohistórica y cultural de la identidad génerica de la mujer en todas las culturas patriarcales[16]

> "Supe que estaba embarazada cuando cumplí los 17 años, pero no sabía ni siquiera cómo se tiene un hijo. Fué una experiencia muy grande, muy dura. Claro, después de tener a m'hijo fué una alegría terrible. Las vecinas venían a verme, -las muchachas de mi edad- y jugabamos con m'hijo. Tantito era hijo de aquella, como era de la otra. Para mí que jugábamos. Ahora las muchachas están bien informadas de todo. Pero en este tiempo éramos ignorantes, ignorantes en todos los aspectos sobre esto". (Madre del Comité Eureka de México, 66 años, 13 hijos -tres hijos y una nuera asesinados, un hijo desaparecido desde 1976- entrevista directa).

Por todo esto, cuando las madres de los comités irrumpen en la vida pública y política a razón de su identidad materna -sin conciencia del vínculo entre su posición

16. A pesar de las pasiones que levanta el debate actual en torno al concepto de patriarcado -lo que pienso abordar brevemente en el segundo capítulo de la presente disertación- sigo considerando de suma utilidad dicha categoría. La empleo en su sentido más llano, pare referirme al paradigma asimétrico de organización y ejercicio del poder según sexo que, en espacios, escalas e instituciones micros y macros -como la familia, la comunidad, la escuela, la iglesia, el trabajo, la región, los medios masivos de comunicación o la nación, entre otros-, privilegia al género masculino en cuanto a oportunidades, beneficios y libertades, discriminando en el mismo sentido y subordinando a las mujeres.

subordinada como mujeres en la estructura social y el sitio de la maternidad en el tejido cultural- desde la perspectiva de género se perfila un fenómeno con características disruptoras en cuanto a los contenidos y espacios tradicionales de la identidad misma de la madre.

C. El dolor mueve montañas: la elaboración colectiva de la pérdida

Sin embargo, contrariamente a las colonas de los barrios populares que como amas de casa y madres que también se organizan y actúan públicamente para resolver sus carencias materiales, en el caso de las madres de desaparecidos, la disrupción de la coherencia tradicional entre las tareas sociales asignadas por sexo, los espacios preferencialmente designados para dichas labores y los contenidos constituyentes de la identidad génerica, se impregna del dolor profundo implícito en la pérdida del hijo(a) de los referentes actuales de su propia historia.[17] Por esto, me parece que la experiencia de elaboración de la congruencia entre la identidad de madre y el quehacer político demuestra matices distintos para las madres de los comités que para las madre/esposas (Lagarde:1990) de las organizaciones vecinales de las colonias populares, que también toman las calles por necesidades vinculadas a sus roles tradicionales se constiuyen en actores colectivos y presentan demandas al Estado.

En este sentido, Jelin (1990:1) observa acertadamente que la diversidad de situaciones específicas manifestadas por la acción colectiva de las mujeres muestran

17. Agradezco profundamente a la doctora Mara La Madrid por las sugerentes opiniones, vertidas en varias entrevistas directas sobre la interpretación psicoanalítica de la organización de las madres y del significado de la detención/desaparición del hijo(a) para ellas.

similitudes y diferencias. El reto parece situarse en identificar los aspectos compartidos en el sentido genérico, y resaltar a la vez las especificidades de cada manifestación histórica concreta de actuación femenina colectiva y pública.

> "En esta lucha cambié emocionalmente. Pues, primero, me llevó allí la ilusión. Se me hacía tan fácil decir que el día menos pensado, con mi sola presencia, voy a sacar a mi hijo de donde esté. Pero la situación se iba alargando y fuí dejando de llorar, porque yo era de puro llorar. Fuí madurando en mi interior. El me transmitió la fé de que de alguna manera yo tenía que manifestar su ausencia, manifestar la pérdida de él. Creo que esto pasó. Porque todavía en el presente lo veo, le platico y le digo: "Hijo, te sigo buscando. Un día te voy a encontrar. Un día nos vamos a ver". "Quizá sea infantil, pero siempre queda la esperanza". (Presidenta del comité Eureka de México, 70 años, viuda, cuatro hijos -uno desaparecido desde 1975 - entrevista directa)

Rosenberg (1992:65) menciona que desde la perspectiva psicoanalítica la misma naturaleza del ejercicio maternal descansa en un proceso inevitable de desprendimiento doloroso. Ver al hijo(a) crecer, madurar y salir del hogar materno/paterno para construir su propia vida adulta, tiene un significado de pérdida dolorosa para la madre. Sin embargo, el sufrimiento causado por el desconocimiento del paradero del vástago desaparecido -"tragado" sin rastro y negado por las autoridades- y lo terriblemente angustioso de saber el trato violatorio de los derechos humanos a que estará sujeto (Amnesty Internacional USA:1982:78), surca una experiencia de participación sociopolítica muy particular en relación a aspectos como: 1)la urgencia de la acción, 2)el reflejo de los saberes tradicionales de las actoras en las expresiones de su actuar público, 3) los márgenes sumamente restringidos de una posible negociación con las autoridades y 4)la definición del perfil de otros actores sociales con quienes ellas

pueden identificarse y solidarizarse.

De esta manera la penetración política de la plaza pública por el dolor de las madres -es decir, la trasmutación del sentimiento íntimo a la arena pública por medio de la acción colectiva- insinúa una desestructuración y reconstrucción muy singular de los referentes simbólicos constituyentes de la maternidad; reelaboración que sugiere una complejidad mucho mayor que el solo reordenamiento de la dialéctica entre los roles genéricos y el uso del espacio social.[18]

> "En cierto modo, un hijo está siempre desapareciendo para la madre en la medida en que la función materna se cumple. Lo único que da cuenta de este fluir es la sucesión de fechas singulares que marcan su crecimiento y la celebración de ciertos ritos de pasaje. Son los hitos en los que se referencia la pérdida del hijo por la madre." (Rosenberg:1992:65)

D. Desapariciones y partos dobles: la dialéctica de la represión

Moldeadas en sujetos políticos a causa de la pérdida no referenciada del quien le nombra madre, las madres de desaparecidos acceden a la palabra y al hacer social público desde los parámetros de la experiencia tradicional del género femenino[19]. Pero

18. Desde la geografía feminista se debate la propuesta incial del feminismo moderno en cuanto el espacio social divido por género sexual -es decir, público/masculino-privado/femenino-, argumentando que más que una división sexual de la geografía social, existen tareas determinadas según sexo, que en grados mayores o menores toman lugar en los espacios públicos o privados. En este sentido, aunque en la actualidad muchas labores relacionadas con la maternidad toman lugar en el espacio público -incluyendo el parto, en la mayoría de los casos- lo grueso de las tareas de la reproducción cotidiana y generacional todavía se llevan acabo en el espacio social privado (Sabate:1995).

19. Según el dicionario Larousse (1984:585), tradicional significa "que ha pasado a ser una costumbre". En relación a los géneros sexuales, lo que ha pasado a ser costumbre histórica es la asignación a las mujeres de

ahora esta experiencia se interroga con la ausencia súbita, forzosa, indefinida y negada de quien realiza su identidad materna. Es así que con la desaparición del hijo en términos simbólicos también desaparece la madre. No sólo desaparecen al desaparecido(a), sino que sin hijo, ni rastro de él(ella) se pone en entre dicho la misma identidad materna. Y precisamente en referencia a los efectos multiplicadores de la mencionada táctica represiva, Acosta (1982) recuerda que los estudiosos del tema abogan por definir a la desaparición forzosa como una forma extrema y colectiva de tortura.

A la vez, la detención/desaparición remite directamente contra la madre de forma acusatoria. No necesariamente de manera explícita, sino más bien como parte del ambiente inquisitorio del proceso de homogenización de las expresiones políticas e ideológicas, los gobiernos autoritarios reprochan a la madre por haber ejercido una maternidad inadecuada, habiendo producido a un hijo(a) socialmente mal logrado, un hijo(a) inaceptable para la Patria de ellos. Dichos apoderados de las instituciones estatales repueban a la madre del desaparecido(a) por no haber cumplido con su misión materna de inculcar los valores de la sumisión y la obediencia (Langer:1980:214). Como sugiere Rosenberg (1992:65), el hecho de la desaparición habla a la madre desde la voz silenciosa y omnipotente de sus responsables, reprochándole que "no es éste el hijo que te he pedido y entonces dispongo de él..." Se castiga a la madre culpándola por haber realizado un hijo no deseado por la Patria, cuestionando así su desempeño y, por lo tanto, los propios contenidos de su definición materna. "El

las tareas de la reproducción diaria y generacional de la familia, mayoritariamente dentro del ámbito doméstico. Desde el advenimiento de la era industrial, dicho ámbito asume un carácter privado que parece estrictamente separado del ámbito público.

torturador", dice Amati (en Riquelme1990:25), "es alguien que actúa deliberadamente sobre el otro, alguien que en posición asimétrica de poder, abusa y roba al otro su voluntad, su capacidad de decisión y su propia definición de sí mismo".

Para las miles de mujeres (¿cuántas son?) que no salieron a buscar al hijo(a), que se quedaron en casa individualizando el sentimiento de tragedia, que a diferencia de las madres de los comités se inmobilizaron por la culpa o el terror -o una combinación de los dos-, para ellas, dicha desaparición doble se suspendió en el silencio de los laberintos dolorosos del recuerdo familiar. Asumieron la vida sin la posibilidad del devenir subjetivo que para las madres organizadas fue gestado en la elaboración colectiva y pública del duelo.[20] A través del propio actuar sociopolítico, las que lograron superar el sentido individual de lo ocurrido pudieron rescatar la identidad materna arrebatada por la acción oficial de la desparición, y a la vez recrear simbólicamente al hijo mediante su representación.

> "Al principio uno se aisla, o lo dejan a uno solo por temor. Y uno con esta angustia se encuentra sola y perdida. Es algo tan duro, porque la experiencia es bastante tremenda...A partir de mi integración al grupo, mi vida cambió bastante, porque antes yo sentía que solo yo sufría...un poco egoista. Las platicas que se tienen con las compañeras hacen cambiar a uno y entendemos a la otra gente que tiene el mismo dolor. Nos unimos en nuestro dolor. No sentimos ninguna diferencia. El indígena y el ladino somos lo mismo, somos guatemaltecos y no hay diferencias. El dolor de todos es igual, duele tan fuerte para mí que para tí, es lo que compartimos, lo que nos hace humano." (Madre del Grupo de Apoyo Mutuo-GAM, Guatemala, 58 años, casada, 1 hijo desaparecido desde 1982 (entrevista directa)

20. Una vez más, agradezco a Mara La Madrid las visión psicoanalítica de la vivencia materna de la desaparición.

De tal manera, parece existir todavía otro proceso dual dentro de la experiencia de las madres de los comités en defensa de los(as) desparecidos. Dicho proceso destaca, por un lado, la paulatina pero creciente concientización sobre el funcionamiento sociopolítico y económico de la nación, como producto de su propia práctica participativa en los comités y, en algunos casos, como reconfirmación del compromiso ideológico que habían compartido con el hijo(a) desaparecido (Langer:1980:214). Por otra parte, se resalta la cada vez más introyectada posición ideológica del hijo(a) en su propia percepción del quehacer político, como fruto de la representación simbólica que las madres encarnan de sus vástagos ausentes. De tal manera, la llama política del hijo sigue brillando en el actuar de ellas. Por esto, Rosario Ibarra, presidenta del Comité Eureka de México afirma que "las madres de los desaparecidos somos alumbramientos de nuestros hijos".

La desaparición forzosa no se dirige únicamente contra el actor opositor, sino que también tiene el propósito de provocar terror en los familiares, amigos y conocidos de la víctima. Como las réplicas del terremoto, esta táctica de represión estatal fue diseñada para reproducir los miedos, las angustias, los silencios, las negaciones, las complicidades y la desesperanza en un rango mucho más amplio de la sociedad. Junto con su finalidad de extirpar a la disidencia política del tejido social (Amnesty International USA:1982) -"como un cáncer", decía con frecuencia el General Pinochet-, los objetivos estratégicos del empleo de la desaparición como táctica represiva se relacionan con el propósito del gobierno de garantizar la aceptación, asimilación y reproducción de patrones de subordinación y dominación dentro del funcionamiento

cotidiano de la población. Esta finalidad se operativiza dentro de un teatro de guerra psicológica basada en el exterminio selectivo de la oposición política (Riquelme:1990:68).[21]

> "Primero mataremos a todos los subversivos; luego mataremos a sus colaboradores; luego a sus simpatizantes; luego a quienes permanercieron indiferentes; y por último, mataremos a los indecisos." - declaración del General Ibérico Saint-Jean, artífice de la seguridad nacional en Argentina, Buenos Aires, 1977 (Oria:1987:6)

En confrontación abierta y precisa con los gobernantes de la Patria, la voz colectiva de la Madre del Desparecido no sólo le sujetiviza a ella -en cuanto actora social- sino que también al Desaparecido(a). A través de su voz -o, como en el caso de las madres argentinas, por medio de su silencio público subjetivizado y ensordecedor- ellas rescataron al hijo(a) del anonimato y de la "inexistencia" en donde se le han apresado las tácticas represivas oficiales. Nombrándole como ausente y como objeto de una expresión inédita en América Latina de "brutalidad estatal" -como lo llama Bhabha(1995)- constituyen a otro actor político -el Desaparecido- el cual simbólicamente figura en el descubrimiento de las prácticas oficiales de la represión ilegal. De tal forma, existe un doble parto dialéctico entre madre e hijo, en donde el destino del hijo(a) alumbra al sujeto social de la madre pública y política, quien a su vez recrea al hijo en un actor político capaz de confrontar -desde su ausencia- a los responsables de su propia desaparición.

21. La extensión de la práctica de detención/desaparición demuestra una variación significativa según país. Diversos factores contribuyen a ello, destacándose una suerte de interrelación de los siguientes (entre otros): el tipo de gobierno (militar o civil), la forma de su llegada al poder; el apoyo cívico e internacional con que cuenta; la amplitud y organización de la oposición; su inserción en el tejido social; y, la amenaza de ingobernabilidad que representa la oposición.

E. Las pequeñas siervas que traemos dentro: género femenino, autoritarismo y democracia

Kirkwood (1987-) sostiene que las mujeres en general son más receptivas al autoritarismo gubernamental, refiriéndose en particular a la tendencia política conservadora de un sector significativo de mujeres chilenas, después del golpe militar de 1973. De este modo, la autora enfatiza la importancia para el feminismo latinoamericano de explorar la relación entre el autoritarismo político y el sentir y actuar femenino frente a éste. Ella se pregunta, ¿existe una correspondencia entre el autoritarismo estatal y el contexto jerárquico, reprimido y disciplinado en que se encuentran la mayoría de las mujeres al interior del cohesionado grupo familiar, tan arraigado en los valores culturales latinoamericanos? Por su parte, Jelin (1990:2) considera que sí, identificando a la subordinación de la mujer como el sostén de la cohesión de la familia latinoamericana y adjudicando la reproducción de dicho modelo relacional primario de subordinación/dominación a las demás relaciones sociales. ¿Existen entonces articulaciones entre prácticas históricas y cotidianas de subordinación y las tendencias femeninas conservadoras en cuanto a la aceptación de regímenes políticos autoritarios? ¿Qué implicaciones tiene el fundamento impositivo de las relaciones entre los sexos para la implementación de propuestas sociales alternativas basadas en la participación democrática y autogestionaria? ¿Qué influencia tiene la relación asimétrica entre los géneros sobre la forma en que las mujeres ejercen el poder mismo, cuando ellas se agrupan colectivamente como sujetos sociopolíticos?

En lo que pareciera una respuesta a estas inquietudes, Schmuckler (1992:5) sostiene que las transformaciones en la identidad genérica de las mujeres en América Latina se han traducido a un aporte esencial en la promoción de la democracia. Basada

en una investigación entre sectores populares de Buenos Aires, la estudiosa argentina concluye que a partir de la participación sociopolítica de las mujeres, ellas tienden a confrontar prácticas autoritarias en tres instancias. En primer lugar, desde su función como socializadora de los hijos y transmisora de los valores constitutivos de los individuos -fuera o dentro del hogar, como madre o maestra, por ejemplo- las mujeres inculcan valores de igualdad, dignidad y solidaridad. En segundo lugar, mediante el desarrollo de ejercicios horizontales de acción colectiva, en organizaciones sociopolíticas no tradicionales, como son los comités de madres de desaparecidos. Finalmente, desde el corazón de la familia y la pareja, las mujeres tienden a apropiarse cada vez de mayores parcelas de igualdad.

De esta manera, Schmuckler sugiere que una vez cuestionado en la práctica lo estanco de la geografía social del papel tradicional femenino y sacudidas las anteriores relaciones familiares como resultado de la participación sociopolítica, las mujeres no sólo se acercan a un mayor entendimiento de su propia situación de subordinación dentro de la pareja y la sociedad, sino que transmiten nuevos valores y exijen mayores márgenes de autonomía y poder dentro de la familia.

Coincido con Schmuckler en que la participación pública y política de las mujeres supone una reformulación de la relación consigo misma y con los otros(as) y a la vez, una modificación de la propia visión del mundo, de tal manera que se negocien extensiones mayores de territorios cotidianos libres del ejercicio autoritario. Y pienso que para comprender cabalmente el proceso de resignificacion genérica implícito en la experiencia de las madres de desaparecidos, es imprescindible puntualizar cuáles son las fronteras de estos territorios libres: ¿Qué contenidos de la identidad materna

tradicional se modifican y cuáles se preservan? ¿Cómo cambian los contenidos que son tranformados? ¿Qué diferencias demuestran estas madres con la noción tradicional de lo materno que hace tiempo Bassaglia (1983) llamó "cuerpo-para-otros"-, enfatizando su pobreza de autonomía e individuación propia?.

Educadas -casi todas- a obedecer y callar, las madres de desaparecidos (la mayoría actualmente entre 60-75 años de edad) representan una construcción genérica generacional con grados de sometimiento y silencio introyectados en su identidad que, para gran parte de las mujeres latinoamericanas de su edad, se tradujo en la aceptación pasiva del sufrimiento y en la asociación simbólica de lo abnegado con lo femenino. En este sentido, mientras que Jelin (1990:2) indica que dicha construcción de identidad femenina subyace a la cohesión de la familia latinoamericana, también señala que las consecuencias de una familia cohesionada se diferencian según el género sexual. Para las mujeres el resultado de este tipo de integración familiar es la condición misma de subordinación. Para los hombres es un patrón de relaciones personales basadas en la solidaridad del parentesco -y como extensión, del compadrazgo- que se transfiere a la esfera pública y funge también como modelo para las relaciones políticas y productivas. En el mismo tono, Monsiváis (1992:70) observa que la pertenencia nacional también se vive diferenciada por sexo, siendo la nación en la que viven los hombres menos reprimida, injusta y discriminatoria que la nación dejada a las mujeres.

Seguramente por esto, los regímenes autoritarios sólo consideraron una respuesta femenina a su ejercicio de brutalidad estatal que se basara en el comportamiento materno tradicional -el silencio y el sufrimiento abnegado "de siempre"-, aún cuando el fruto de su vientre y vida había sido violentamente arrancado de sus referentes

cotidianos. En este sentido, los comités de madres jugaron un papel político inesperado, volviéndose un elemento desestabilizador para la aplicación de las estrategias represivas del proyecto autoritario. Lo sugerente, sin embargo, es que las madres fungen como disruptoras del control autoritario estatal, precisamente cumpliendo el papel que la ideología conservadora y patriarcal les habría atribuido, como responsables del cuidado de los hijos. Posiblemente a causa de esto, la reacción de las autoridades hacia las madres no tomó un perfil definido ni homogéneo. En algunos países, como Argentina, El Salvador y Guatemala, los comités sufrieron secuestros y asesinatos de sus integrantes. Otros -como el comité Eureka de México- han resentido represión a sus manifestaciones públicas, pero no a la integridad física de las madres.[22]

> "Yo creo que las mujeres ingresan al comité más que los varones porque ellas dan vida. Damos a nuestros hijos a la luz de la vida y, entonces, cuando son secuestrados o asesinados, como madres naturalmente intentamos averiguar qué es lo que pasó. A veces, una madre descubre que su hijo(a) no estuvo involucrado en nada de política. Y ella se pregunta, "¿si m'hijo no hizo nada, por qué lo mataron"?...Mucha gente inocente muere. Esto es como de pronto la madre se concientiza a las cosas. Ella piensa "si m'hijo murió sin hacer nada, y yo también podía morir así, entonces que sea por algo útil, algo que si he hecho, algo más importante. Otras veces la mujer sabe que su hijo o marido participa en algo político, por ejemplo un sindicato, o algo así. Después que desaparece, a veces ella asume esta causa, pensando "si m'hijo murió o sufrió horrores, no fue porque quiso hacer daño, sino porque vio cómo explotaban y menospreciaron a la gente; tal vez ellos necesitaban un

22. Aún cuando las madres mexicanas no han padecido de represión aguda, el marido de Rosario Ibarra, el Dr. Piedra, fue secuestrado, detenido, desaparecido y brutalmete torturado en una cárcel clandestina de la ciudad de Monterrey, en 1974. A consecuencia de las torturas el doctor sufrió una fractura de la columna vertebral de lo cual nunca se recuperó totalmente, aunque fue liberado después de poco tiempo, como resultado de la intervención de conocidos influenciales.

> salario mejor y nadie les hacía caso." Así, su dolor y sufrimiento se transforma en la voluntad de luchar y a decir a todo el mundo lo que realmente pasa." - viuda de COMADRES de El Salvador, 3 hijos, marido asesinado, 52 años, refugiada en México (Acosta:1986-traducción mía).

La trinomía madre/familia/hogar ocupa un sitio privilegido en el discurso de los gobiernos autoritarios y conservadores. La familia imaginaria es construida como una institución ahistórica y atemporal, sin variaciones de forma ni de funciones según sexo; centro de producción de los valores patrios y religiosos y de reproducción del modelo de las relaciones sociales asimétricas (Sojo:1987). Una pequeña fábrica de felicidad basada en relaciones jerárquicas, de pasividades, sonrisas y obediencias, por un lado, y estoicismo, orden e imposiciones, por el otro. No es de extrañarse entonces la posición del gobierno militar en Chile cuando públicamente sostuvo: "La necesidad de hacer ver a las mujeres que el hogar es como un Chile pequeño, que la Patria nace en la familia...que se debe unir los conceptos de hogar y Patria, identificando a la mujer dentro de su hogar, en su servicio a Chile, y de esa manera dignificar las funciones femeninas." (Flacso-Achip:1986)

La relación íntima y simbiótica entre la mujer y el hogar, por un lado, y la Patria y la familia, por el otro -sostén ideológico de la propuesta social de la derecha política y militar- se resquebraja con las actividades públicas y políticas de las madres de los desaparecidos. Sin embargo, dicha desarticulación no es producto del rechazo razonado de la coherencia tradicional entre el género femenino y la pequeña y privada Patria familiar. Más bien -y esto es lo sugerente del asunto- la desunión del matrimonio tradicional entre mujer y hogar que resulta del actuar público y colectivo de las madres de desaparecidos, es la consecuencia del mismo sentir materno altruista tan enfatizado en el imaginario familiar conservador. En este sentido, Schmuckler (1992:8) señala que

las madres de la Plaza de Mayo reelaboraron el altruismo femenino asociado con la noción católica de la maternidad sacrificada, negándose a disciplinar frente a las exigencias de los conservadores civiles y armados de quedarse en casa, con el dolor amordazado en el anonimato privado. Sin proponérselo ni desearlo, y con las acciones de presión política originadas en la búsqueda colectiva de sus hijos(as), las madres flexibilizaron al cautiverio hogareño, fundamental a la identidad tradicional femenina (Lagarde:1992), en donde las categorías de **madre** y **hogar** se funden en una sola institución patriótica.

> "Desde el momento que supe que m'hijo fue desaparecido, que había sido secuestrado por la Brigada Blanca, yo empecé a salir a reclusorios, a las delegaciones, buscando...tratando de encontrarlo. En realidad, yo no conocía la ciudad, a pesar de tener tantos años aquí ya. Antes, pues, yo casi no salía de la casa, sólo para ir al mercado o para una diligencia cercas. Con lo de m'hijo, caminaba todo el día. Me iba caminando de una delegación hasta encontrar otra. Andaba sola, con una bolsita con su ropa, para cuando lo encontraba." (Madre del Comité Eureka de México, viuda originaria de Oaxaca, 71 años, 7 hijos - un hijo desaparecido desde 1978)

F. El diálogo sordo entre Madre y Padre en el patriarcado: "las locas" de la razón

Quizás por esto los militares argentinos les llamaron locas a las madres de la Plaza de Mayo, observándoles todos los jueves desde el balcón del Palacio Nacional. Las madres con sus pañuelos blancos y las fotos, dando vuelta tras vuelta en la Plaza, ruidosamente silenciosas, tantos pasos repetidos, tantos jueves caminados,

reconfirmando sigilosamente su necia determinación de no quedarse calladas, de no ser pasivas, de no encerrar el sufrimiento en la soledad de su hogar. Locas porque se atrevieron a exigir la devolución del hijo(a) no deseado por la Patria de los militares. Locas porque el hijo repudiado por los patriarcas de la Patria fue requerido y querido por ellas. Locas porque no se quedaron en casa, con miedo, con pena, con culpa, en el trágico laberinto que resulta de la interrelación del deseo que el hijo(a) no sufra -"que muera pronto"- y la esperanza que no se muera, que logre sobrevivir -"que pronto regrese a casa"- (Riquelme:1990:34). Locas porque aferradas al único papel social que el conservadurismo autoritario les había permitido, rechazaron ser las vigilantes sumisas y silenciosas de una imagen de familia que no les pertenecía (Schmuckler:1992:8).

> "Empezaron a llamarnos locas. Cuando las embajadas extranjeras les cuestionaron acerca de los desaparecidos -porque no sólo agarraron a argentinos sino a gente de todas nacionalidades- y los corresponsales extranjeros empezaron a preguntarles por nosotras, ellos dijieron "no les hagan caso a estas viejas, son locas. Desde luego, nos llamaron locas. ¿Cómo podía el Ejército admitir que un grupo de mujeres de nuestra edad les preocupaba? Y la verdad es que realmente éramos locas. Cuando todo el mundo estaba aterrorizado, nosotras no nos quedábamos en casa llorando, fuimos a la calle para confrontarles directamente. Claro que éramos locas, pero era la única manera de mantenerse cuerdas." (Madre de la Plaza de Mayo, citado en Fisher:1990:60-traducción mía)

Dice Bassaglia(1983:49) que no existe historia de la locura que no sea a la vez historia de la razón. Así que constituídas por el dolor enloquecedor de esta forma de faltar del hijo(a), las madres encontraron la voz de la razón y del sujeto social en el proceso colectivo de búsqueda y del paulatino descubrimiento de lo que había pasado. Voz que Ardener (1986) afirma permite la realización del poder femenino, dado que

el silencio genérico de las mujeres limita su capacidad de formar categorías de pensamiento que las simbolice desde su propia experiencia. En este sentido, el silencio social de la voz común del género femenino perpetúa su subordinación (Martin:1992:470).

De lo contrario, la articulación verbal y colectiva de su sentir y pensar en torno a aspectos compartidos de la vivencia femenina, para las madres de desaparecidos no sólo permite a ellas salir de los terrenos pantanosos de desestructuración subjetiva y enloquecedora, sino que resulta en la emergencia de opciones alternativas que impactan la condición subordinada en el orden patriarcal de la figura misma de la madre. Surge entonces la interrogante ¿Cómo y en qué medida se transforma la experiencia femenina, mediante la apropiación colectiva del lenguaje que simboliza la vivencia de las madres de desaparecidos(as)?

> "Las madres, para defender bajo el Estado terrorista su rol de madres, se han visto obligadas a dejar de ser madres. Se han visto obligadas a dejar el reposo del hogar, la rutina de los platos y las sábanas,la cálida ignorancia de la vida barrial; las madres se han salido de la madre." (Rossi:1988:128)

Al mismo tiempo, y como si vivieran las mujeres en un mundo "al revés" que la Patria autoritaria, resalta que lo que en el imaginario androcéntrico se considera la salud mental de las mujeres, en la práctica femenina con frecuencia resulta ser enfermedad. De lo contrario, lo que desde la perspectiva patriarcal se concibe como locura en cuanto al comportamiento de las mujeres, para ellas puede ser la apertura hacia los caminos de la salud (Cheysler:1990).

En esta confusión de remitentes que a algunos les parece la locura y a otros la razón, ciertas autoras (Lombardi:1987/Rossi:1988) consideran que al transformarse el conjunto referencial de lo materno, se resquebrajan los mecanismos que históricamente le han subordinado en la pareja, la familia y la sociedad. "Al cambiar el universo de significados del rol de madres", dice Lombardi (1987:4), "la misma cualidad deja de ser canal por donde se expresa el sometimiento, -el ser exclusivo para los otros cercanos- y se transforma en altuismo social... Tranforman la 'moral de sacrificio' en lucha sacrificada". Sin embargo, desde mi punto de vista no considero que el actuar de las madres de desaparecidos se traduce en la modificación del universo de los significados maternos, sino sólo en algunos de ellos. Por esto, lo sugerente del asunto a mi parecer se sitúa en la identificación de los componentes del fenómeno de las madres de desaparecidos(as) que resignifican la identidad materna, la precisión de los que no se modifican y, finalmente, la exploración de las implicaciones de la cohabitación de ambos aspectos de la experiencia de las madres de los comités frente a la relación entre identidad materna y género femenino.

G. La Madre del Desaparecido: ¿Un nuevo mito materno en América Latina?

Las madres individuales configuran un sujeto colectivo -la Madre del Desaparecido- que mediante su lucha por la aparición de sus hijos(as) y por el respeto de los derechos humanos, protagoniza otra lectura de resimbolización genérica. Desde el terreno de lo simbólico/cultural la interacción entre las figuras de Madre y Padre parecieran situarnos en un teatro en donde la confrontación entre ambos hace resaltar los poderes, la fuerza, los rasgos conocidos y ocultos de estos personajes sociales de significación humana primordial (Campbell:1987).

En este sentido, a través de su "voz social" la Madre del Desaparecido condena al ejercicio público de los representantes de la Patria, -es decir, de la nación del Padre-[23]. Así como las autoridades señalan a las madres por haber demostrado un mandato materno inaceptable, ellas a su vez repudian a los representantes estatales, acusándoles en todos los foros nacionales e internacionales de haber deformado, desnaturalizado y violado su mandato como gobernantes. De tal manera, con el tiempo la protesta materna se torna en algo más que la búsqueda colectiva de los hijos(as), para volverse una confrontación en cuanto al ejercicio mismo del poder autoritario y el proyecto de nación que defienden (Lombardi:1988:4).

> "Para mí las Madres (de la Plaza de Mayo) somos mujeres que han roto con muchos aspectos del sistema en que vivimos. Primero, fuimos a la calle para confrontar a la dictadura, porque fuimos capaces de hacer cosas que los hombres no hicieron. Hemos roto con el sistema porque no somos un partido político y a la vez tenemos convocatoria política. Eso es lo difícil de entender. Nos escuchan mucho más que si nos hubiéramos formado un partido político. Creo que sin ser un partido político tenemos una posicón política, no en el sentido partidista, pero una posición intransigente. Sin querer ser congresistas o senadoras, somos la oposición al gobierno, la oposición que este país no tiene". (Presidenta de las Madres de la Plaza de Mayo, Argentina, un hijo desaparecido - citado en Fischer:1989:157, traducción mía).

Con su tenacidad, exigencia, insistencia, inteligencia, agresividad e intransigencia, la Madre del Desaparecido se erige en la condena social de este ensayo violento e ilegal del poder del Padre -entendido éste como la personificación

23. Gore Vidal (1990), el escritor estadunidense explora la genealogía lingüística de lo patriarcal así: "Patriarcal. Del Latín pater, padre...Un patriota, pues, es alguien que sirve a la tierra paterna."

arquetípica de la autoridad social en todas las instituciones del orden patriarcal[24]. A través de la búsqueda colectiva del hijo desparecido por las "fuerzas patrióticas" de la Patria autoritaria, la Madre -como arquetipo significativo, pero subordinado en los sistemas sexo/género androcéntricos[25] -pareciera estar iniciando un diálogo de iguales con el Padre. En este sentido, desde la simbología representacional del ordenamiento relacional entre los géneros sexuales en América Latina, la actuación de las madres emite un enunciado hacia la sociedad que acusa cambios en la tradicional asimetría -a favor masculino- de la relación entre hombres y mujeres (Lombardi:1987:5).

También la incorporación de símbolos profundamente significativos a las expresiones públicas de la nueva actividad cotidiana de las madres de los comités (Macleod:1987:28), contribuye a sugerir que la Madre del Desaparecido -en la dimensión imaginaria/simbólica- se evade del surco de la cotidianeidad misma, desdoblándose hacia el terreno de lo alegórico/mítico. Sitiando al Palacio Nacional, bloqueando carreteras o instalándose en huelgas de hambre en las Secretarías de Gobierno, con el vestido negro o el pañuelo blanco, los claveles rojos y la foto siempre

24. En la presente tesis empleo la noción de arquetipo en un sentido laxo, para indicar las personificaciones representacionales de modelos de actividad y comportamiento humano. Los arquetipos son abstracciones personificadas de las expresiones más elementales del actuar y sentir humano, que a grandes rasgos -como señala Campbell (1988:51)- reflejan prototipos de comportamiento y preocupaciones existenciales similares en todas las culturas.

25 El sistema sexo/género es una categoría referida a los ejercicios específicos en formaciones socioeconómicas y culturales concretas de organización social según género sexual. Mouffe (1984) y Sojo (1985) prefieren emplear dicha categoría frente a la de "patriarcado", por considerar que se permita una apreciación más concisa de las manifestaciones particulares y de los mecanismos de reproducción de cada sistema androcéntrico concreto, sustituyendo así la amorficidad histórica de la noción patriarcal que se tiende a aplicar por igual a todas las sociedades de los cinco mil años de la "historia del hombre". Yo uso ambos conceptos: "patriarcado" para referirme a las características más generalizadas y compartidas del ejercicio de poder a favor masculino; "sistema sexo/género" para señalar las concreciones del funcionamiento de dicho sistema en una formación o institución específica.

presente del hijo(a) ausente, las madres de los desaparecidos(as) se apropian del imaginario colectivo en un vaivén simbólico entre la condición humana de trágica cotidianeidad materna y la potencialización de una nueva vertiente del arquetipo materno en América Latina.

En este sentido, por ejemplo, las madres mexicanas del Comité Eureka se "crucificaron" frente al Palacio Nacional el Día de la Madre de 1989. Con los ojos vendados por pañuelos negros, como si la Justicia se hubiera enlutado -intuitivamente interrelacionando múltiples símbolos de dolor e injusticia. Reflejando la dualidad hijo/madre sacrificada y agonizante, tan significativo para la cultura cristiana, se colocaron en sus respectivas cruces frente la representación arquitectónica del poder de la Patria -el Palacio Nacional- en lo que aparentara ser una simbólica conversación de cara a cara entre Madre y Padre.

Como actoras heroicas de un drama social arraigado en lo más profundo de los sentimientos y aspiraciones humanas[26] y como representaciones de la figura primaria femenina, que en el orden androcéntrico articula la identidad y subordinación de las mujeres, las madres individuales se prestan a transformarse en el terreno de lo imaginario simbólico en una figura arquetípica -la Madre del Desaparecido-. Por las

26. El héroe o la heroina son personajes esenciales al mito, lo poblan, viven su aventura transcendental en ellos y son los vehículos que transmiten su mensaje. Campbell (1988:126) señala que un héroe es alguien que se entrega totalmente a un fin mayor -una causa, una misión, una búsqueda, aún a otra persona-; se sacrifica sus propios intereses por algo que los envuelve, sobre todo en cuanto a una lección moral o ética. Como parte del proceso mismo de inmersión "yoica" en esta propuesta/dimensión/lección mayor, el héroe o la heroina experimenta a la vez una transformación relevante de conciencia que forma parte del mensaje. Por su lado, Florescano (1995:10) observa que el mito se vuelve un productor de héroes cuando se centra en los individuos y sus actos.

contradicciones que encarna, dicha figura remite a la genealogía[27] misma del modelo ejemplar materno y se torna un vehículo para decodificar los contenidos de dicho personaje. Mediante esta vía de análisis, la resignificación de identidad que representan las madres de desaparecidos, se integra a la lógica de los procesos histórico/culturales de trasmutación del perfil materno, resultado de contextos y condiciones históricas cambiantes y de nuevos requerimientos frente a la reproducción generacional.

De tal manera, en el sentido simbólico/mítico, la Madre del Desaparecido representa en el teatro de lo imaginario el lado femenino de un encuentro distinto con el Padre de la Patria, encuentro que no descansa en la subordinación de la madre al padre, sino precisamente en su despertar y en su exigencia de un trato respetuoso entre iguales. Sin embargo, lo sugerente en América Latina es que dicha negociación no se inicia en el ámbito doméstico como se podría pensar, sino en la esfera pública del quehacer político. Con la violación de lo público al contexto privado -implícito en el acto de desaparición del hijo(a)- la Madre se ve forzada a entrar al terreno del Padre para cumplir con su mandato materno.

De tal manera, como personificación colectiva de miles de madres sujetivizadas a razón de la brutal violación de los derechos humanos en los países latinoamericanos, la Madre del Desaparecido sugiere -particularmente para los sectores sensibles a su lucha- una modificación del mito materno en América Latina, fusionando contenidos

27. En referencia a la noción foucaultiana de genealogía, Butler (1990:ix) sugiere que el objetivo del ejercicio genealógico no es el descubrimiento de los orígenes o la esencia verdadera de algo, sino más bién la identificación de los intereses políticos que designaron como "origen" o "esencia verdadera" a categorías -como patria o como madre- que en realidad son producciones de instituciones, prácticas y discursos que remiten a múltiples raíces.

tradicionales de la identidad de la madre con otros nuevos, para representar una expresión novedosa de esta actividad humana significativa que llamamos maternidad. A manera de **hipótesis** entonces se perfila una suerte de interrelación de varios niveles de significación y resignificación materna -con frecuencia contradictorios- que confluyen en una relativa reformulación del mito materno latinoamericano, sin desarticular por completo lo esencial de su identidad de ser-para-otros en la mayoría de los casos. Por esto, aún cuando las madres de desaparecidos representan indudablemente una simbolización materna distinta a la tradicional, esta todavía parece manifestarse como un eslabón de transición entre el mito tradicional de la madre lationamericana abnegada y sumisa -deseante sólo en cuanto a necesidades ajenas- y otro mito materno todavía por apoderarse del imaginario colectivo de los pueblos, cuyo ejercico se entretejerá con la realización plena de otras potencialidades de la persona femenina. Representando así la maduración de los deseos individuados de la misma madre, cuya formulación y concreción se traduce para las mujeres en la apropiación de proyectos y espacios existenciales autonómos de su funcionamiento en la familia, vividos con igual entrega y pasión que la maternidad.

> "Al cumplir diez años el Comité todavía no le agregabamos la palabra "Eureka". Nosotras queríamos un nombre pegajoso, con un sentido que alentara la gente. Mi esposo -que nunca viene al D.F., mas bien soy yo la que voy a Monterrey- me decía: "el día que agarres el teléfono y me digas una sola palabra -¡Eureka!- ese día voy, porque con esa palabra me dirías has encontrado a nuestro hijo"; por el significado que tiene la palabra en griego, -he hallado, he encontrado-. Para mi esta palabra tiene un doble significado: el de haber encontrado 148 desaparecidos, por un lado. Cuando aparecía alguien, nos hablamos a las compañeras -¡Eureka!- y ya sabían que habíamos encontrado a algún compañero. Pero significa otra cosa también -tal vez aún más hermosa, muy simbólica-encontramos el camino de la lucha por la libertad, por la democracia y quizás nos

encontramos a nosotras mismas como luchadoras. Encontramos una veta que no sabíamos que teníamos, la autosuficiencia, la capacidad de enfrentar a un enemigo tan poderoso como el gobierno. Hemos sido capaces nosotras de tener esa transformación, esa metamorfosis de ser una oscura crisálida de los hogares, a salir a ser casi una mariposa revolucionaria, revoloteando por ahí." (Presidenta del Comité Eureka de México, 70 años, viuda, un hijo desaparecido en 1975)

2. LA DIALÉCTICA DE LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS: LOS USOS Y LIMITACIONES DE LA CATEGORÍA DE GÉNERO SEXUAL.

A pesar de estas promisorias contribuciones al conocimiento social que ofrece la perspectiva de género a la interpretación del fenómeno de las madres de desaparecidos(as), antes de mediados de la década de los ochenta la mayoría de los trabajos sobre el tema ignoraron este sentido, privilegiando en casi todos los casos la problemática de la violación brutal de los derechos humanos. Dicha ausencia pareció justificarse entonces por la complejidad del momento coyuntural latinoamericano[28] y

28. Por no estar intimamente relacionado con los objetivos de la presente disertación, he optado por no profundizar en el análisis de las condiciones estructurales de los países latinoamericanos durante la época que se acostumbra llamar "la guerra sucia". Sin embargo, vale señalar que las estrategias represivas coincidieron con la intensificación de la reorganización productiva a nivel mundial y con los consiguientes

la urgencia por divulgar la magnitud del ensayo represivo; difundiendo la impunidad congénita del autoritarismo estatal y las modalidades y extensión de los ejercicios represivos; denunciando las políticas, tácticas y técnicas y los grados de crueldad y perversidad, anteriormente desconocidos en la mayoría de los países donde fueron aplicados.[29]

Sin embargo en retrospectiva resalta un elemento fundamental que ayuda a entender la ausencia inicial de análisis de las madres de desaparecidos(as) desde el referente de género sexual. Me refiero a los orígenes mismos de la categoría de género y al proceso dialéctico práctico/teórico de su afinación en cuanto a la interpretación de diferencias que la realidad genérica latinoamericana muestra frente a su entorno gestador original.

ensayos económicos neoliberales pioneros en países como Chile y Argentina, y posteriormente en todo el subcontinente. De tal forma, se refiere a un momento histórico latinoamericano de tránsito rápido y radical entre una estrategia económica considerada "agotada" -representada por las políticas de sustitución de importaciones- y una estrategia basada en la producción de bienes de capital y la apertura del mercado interno, a través de la eliminación de las políticas proteccionistas de la producción nacional y el desmantelamiento del "Estado benefactor". Jaquette(1994:125) recuerda que O'Donnell llamó a estos regímenes "burocrático-autoritarios", captando con dicho término tanto su esencia represiva e impositiva, como el papel de los tecnócratas -militares y/o civiles- en el desarrollo de la nueva estrategia económica. De tal forma, estudiosos de la problemática latinoamericana han sugerido -entre otros factores- la probabilidad de una relación importante entre la operativización del Estado represivo y el ensayo de una nueva estrategia económica, cuyo objetivo principal fue la ampliación a las tasas de ganacia (Oria:1987:59)

29. En el capítulo IV, se ampliarán las referencias a la aplicación de dicha Doctrina en América Latina. Por el momento, quiero señalar que la Doctrina de Seguridad Nacional -de origen norteamericano- se elaboró durante la década de los cincuenta, como el vehículo preferencial de contención frente a un "enemigo" ubicado dentro del esquema bipolar de la llamada Guerra Fría. La operativización de dicha Doctrina en los diversos países de América Latina, como mecanismo de prevención, contención o reversión de proyectos económico/políticos alternativos, responde primordialmente a la correlación de fuerzas internas a las naciones latinoamericanas en coyunturas específicas, que fueron interpretadas en Washington y entre sus aliados nacionales como una amenaza a la estabilidad de la hegemonía norteamericana en la región (Maira:1992).

A. Antecedentes e implicaciones de la categoría de género

La elaboración del concepto de género sexual fué fruto de la reflexión feminista en las instituciones académicas anglosajonas durante la década de los años setenta (Lamas:1995:10). Producto de la articulación de múltiples y efervercentes aportes interdisciplinarios de parte de muchas mujeres académicas de la nueva camada feminista, la construcción paulatina de la categoría de género correspondió a un proceso de creciente concientización y organización de parte de mujeres, en principio en los países altamente tecnificados. Inicialmente, como herramienta teórica para el análisis de la problemática de la mujer, dicha categoría se formó con la urgencia de advertir el transfondo político y económico de la relación entre los sexos (Millet:1975); y de desatar los nudos de la naturaleza femenina a través del descubrimiento de la institucionalización política de inherencias económicas, sociales y culturales, que confluyen en la fabricación de lo femenino como si fuera una actuación cultural. "Performance" lo llama Butler (1990), logrado a base del meticuloso y disciplinado amoldamiento desde y sobre cuerpos biológicamente nacidos mujeres.[30]

Como herramienta analítica de la relación binaria más antigua, la categoría de género fue empleada para descubrir tanto los grandes brochazos de las características compartidas de la identidad femenina, como la génesis del proceso de su producción y los ámbitos de su reproducción. Sin duda, dicho concepto transformó profundamente nuestra comprensión de la vida social, influyendo a la vez en la modificación de las relaciones entre los sexos. Permitió explorar el vínculo entre lo íntimo, lo privado y lo

30. Algunas de las teóricas que han aportado a la construcción original del concepto de género sexual son S. De Beauvoir (1981), S. Firestone (1970), K. Millet (1975), J. Mitchel (1971), A. Oakley (1973), G. Rubin (1975), entre otras.

público, organizando la elaboración de puentes teóricos -anteriormente ignorados- que avisan de conexiones dinámicas y dialécticas entre las relaciones sociales de producción/reproducción y los complejos procesos de construcción de las identidades sexuales. Uno de sus logros fué el infiltrar lo subjetivo y lo cotidiano al análisis de los fenómenos sociales y a la paulatina elaboración de una nueva historia bisexuada, distinto al perfil tradicional de la historia androcéntrica y los sesgos sexistas de sus relatores (Kelly:1984).

No es de menor importancia que dicha categoría puso en la mesa de discusión dos prácticas relacionadas -el poder y la política-, hasta entonces entendidas como ejercicios públicos y formales. Percibidos desde la vivencia cotidiana de la relación afectiva y sexual entre el hombre y la mujer y analizados desde la perspectiva de género, el poder y la política se des-cubren no como ejercicios propios de la esfera pública y el Estado/gobierno/partidos políticos, sino como prácticas expresadas cotidiana y permanente en todas las relaciones sociales e individuales y, en este caso particular, en la relación entre los sexos. Por esto, el lema feminista de "lo personal es político" no sólo se refiere a la necesaria revaloración de lo privado e íntimo, sino que también encierra una nueva noción de la política; presente y activa en toda relación de poder.

> "Mi esposo era muy enérgico, muy enojón. Yo sufría mucho con él, pocas veces nos podíamos entender. Me da mucha tristeza decirlo, pero de los más de treinta años que vivimos juntos, nunca pudimos entendernos. Yo le tenía un miedo tremendo. No más oía la moto -porque él usaba moto- y salía yo corriendo. Yo cosía -a escondidas- porque el no quería que yo trabajara. Y entonces, él llegaba y córrele a meter todo abajo de la cama y la máquina en su lugar. Vivía casi a las carrereas con él, y con miedo

porque era muy violento. Me golpeaba por todo, porque la comida estaba caliente, porque estaba fría. A veces llegaba y nomás la movía, la olía, pues, y se iba, dejaba los platos allá en la mesa. Y más miedo me daba." (Madre del Comité Eureka, viuda, 71 años, tres hijos/cuatro hijas; entrevista directa)

B.Teorizando lo concreto: la primacía de la pertenencia genérica

Sin embargo, a pesar de que la categoría de género sexual problematizó la práctica de poder y descubrió la naturaleza de la influencia social en la configuración de las identidades sexuales -anunciando así una imprescindible revisión minuciosa de la relación natura/cultura en cuanto a los orígenes mismos de la noción del ser sexuado (Cervantes:1994:12)-, su emergencia como instrumento analítico y metodológico respondió a las exigencias de una práctica política concreta, geográfica y socioeconómicamente localizable. Práctica encaminada a destejer los múltiples hilos de la condición de desigualdad femenina de mujeres específicas, provenientes de entornos económicos, culturales y geográficos, también específicos. Mujeres -por lo general- de los vastos y blancos sectores medios de los países desarrollados: educadas, con real o potencial autonomía económica, con sus necesidades materiales básicas resueltas y un reconocimiento cada vez más profundo y amplio de los pormenores de su condición social de subordinadas y discriminadas a razón de su sexo. Davids (1994:215) se refiere a la crítica a la antropología feminista por parte de otras feministas académicas, quienes señalan que existe un sesgo etnoespecífico en la antropología feminista, indicando que dicha tendencia de análisis descansó exclusivamente en la condición de mujeres blancas de capas medias e ignoró las

vivencias de mujeres de otras razas, culturas y clases.[31]

Desde la trinchera inicial de los pequeños grupos de auto-conciencia, donde se exploró los claroscuros de la subalternidad y desigualdad cotidiana de la vivencia femenina, el sello de la comodidad material del estilo de vida de las capas medias americanas o europeas dispuso la primacía de género sobre los otros aspectos o ejes-de-identidad de cada quien. Así se inició un complejo proceso colectivo de auto-descubrimiento en cuanto mujeres. Esto a su vez reforzó el proceso de identificación y resignificación en cuanto género, priorizando el sentido de pertenecia genérica sobre los otros procesos de identificación que confluyen en la configuración de la subjetividad de cada persona (Serret:1992:150)[32], y permitiendo ubicar al Otro masculino como la parte dominante de esta relación binaria asimétrica. De este modo, género como categoría relacional de identidades sexuales, se elaboró en las aulas académicas a partir de la experiencia existencial de mujeres cuyas vidas atestiguaron la ausencia de tensiones significativas en sus otros ejes-de-identidad; por esto se pudieron enfocar en la compleja ingeniería de la posición social de la mujer, sin las influencias que sobre dicha experiencia existencial imprimen otros dominios de diferencia -como pobreza, color y cosmovisión cultural, por ejemplo (Bhabha:1994:2).

C.Teorizando lo político de lo personal: la praxis feminista

Resalta también la relación inseparable entre la construcción de dicha categoría

31. Davids menciona las siguientes autoras: Carby (1982), Anthias y Yuval-Davis (1983), Leeman y Saharso (1985) y Kempadoo y Lowenthal (1986).

32. A propósito Serret señala: " ...encontramos aquí que esta subjetividad es compleja y contradictoria, resultado de un proceso de múltiples identificaciones, aunque como condición para su existencia, el sujeto se crea la ilusión de ser única, propia, diferente, coherente y eterna." (1992:150)

y el surgimiento de movimientos para sí de mujeres nucleadas en base a la conciencia de su posición social subalterna -en tanto mujeres- y a la necesidad de modificar los referentes simbólicos de la desigualdad sexual que limitaban sus opciones y sus dominios.[33] Por esto, la universalidad del concepto no incomodó a la homogeneidad del perfil femenino que conformaron los movimientos feministas. Homogeneidad que a la vez caracterizó la composición social de las mayorías femeninas de estos países, que después de la Segunda Guerra reorganizaron las condiciones, la defensa y la administración del sistema capitalista mundial. Proceso que a su vez resultó en: el crecimiento de los mayoritarios sectores medios de la población; en el acceso femenino a la educación superior; la profesionalización de un sector significativo de mujeres; y la creciente entrada de la fuerza de trabajo femenino a la población económicamente activa.

D. El Feminismo latinoamericano y la categoría de género

Por su parte, el feminismo latinoamericano surgió en la década de los setenta como voz social minimista de mujeres de los sectores altos y medios, fundamentalmente profesionistas. Beneficiarias de grados diversos de la misma condición estructural que las feministas de los países desarrollados, las feministas latinoamericanas se abocaron a la exploración de su posición de género en los mismos pequeños grupos de conciencia que sus hermanas del Norte y a la divulgación de sus

33. Empleo la noción de agrupamientos genéricos "para sí", en contraste a los "en sí", para referirme -como lo hizo Marx en relación a la clase obrera- a las diferencias entre las colectividades femeninas gestadas desde la conciencia y voluntad de modificar su posición subordinada dentro de las relaciones genéricas de reproducción/producción -como los grupos feministas- en el primer caso, y las expresiones orgánicas de mujeres -como los comités de madres- con demandas no género-específicas, cuya actuación a pesar de dicha ausencia podría traducirse en una renegociación de los márgenes de la relación de subordinación anterior y, por lo tanto, de los contenidos de la propia identidad.

demandas de igualdad de oportunidades entre los sexos, despenalización del aborto y el fin de la articulación de violencias físicas, sexuales y culturales que se dan sitio en el cuerpo femenino. Sin embargo, el feminismo entendido en su vertiente original de los países industrializados- como la primacía de género sobre otros ejes de identidad y la conciencia para sí en cuanto a la modificación de la posición social de desigualdad de las mujeres- no registró la expansión y vitalidad como en los países del Norte. Mas bien, inicialmente influyó en ciertos sectores sociales desde su militante activismo en los grupos de conciencia y en las pequeñas manifestaciones públicas, desde las aulas académicas y a través del acceso a ciertos medios masivos de difusión. Pero nunca logró aglutinar un movimiento masivo de mujeres organizadas exclusivamente en torno a su posición de género.[34]

Así, parece evidenciarse una relación manifiesta entre el gran poder de convocatoria de movimientos de mujeres para sí, la relativamente exitosa realización social de su agenda y procesos de desarrollo nacional altamente industrializados, que cuentan con un sector poblacional mayoritario de capas medias. De tal forma, aunado a aspectos culturales como la plurietnicidad y la particular construcción genérica -

34. Coincido con la apreciación de Lamas (1994:143-144; en León) cuando afirma que las feministas mexicanas "no han logrado la resolución de las demandas por las cuales se han movilizado, ni han conseguido incidir en las políticas gubernamentales o ser interlocutoras del Estado". Sin embargo, cuando la autora señala como la fuente de dicha situación a "la especificidad de nuestra cultura política; poca tradición de movilización, participación y debate de los ciudadanos, gran influencia de la iglesia católica, machismo cultural y político, escasas organizaciones independientes, pocos sindicatos no controlados por el gobierno", me parece que ignora la limitación más significativa para el desarrollo de un movimiento de género para sí: la imposibilidad para la mayoría de las mexicanas de poder concentrar en su pertenencia genérica sin la interferencia de sus otras posiciones-de-sujeto (como indígena, pobre u obrera , por ejemplo). Sin la presión política de un movimiento masivo de mujeres para sí, la interlocución con el Estado responderá a la voluntad gubernamental y por lo tanto, a la misma discrecionalidad que define a todas las relaciones al interior del Estado mexicano y que sustenta a la referida cultura política del sistema mexicano que Lamas critica.

resultado de entre otros factores, del significado para las identidades genéricas de la brutal desarticulación e imposición cultural y religiosa de la Conquista española (Montecino:1992)-, una de las diferencias fundamentales entre los movimientos feministas de los capitalismos hegemónicos y subalternos resulta de las implicaciones diferenciales de los procesos mismos de desarrollo capitalista en países ricos y pobres, que se traduce en el caso latinoamericano en la ausencia de una mayoría femenina proveniente de las capas medias (Maier:1996). En este sentido Fejoó (199O) observa que rápidamente el feminismo latinoamericano/caribeño "...intuyó con dificultades y gran esfuerzo que su única salida del ghetto intelectual consistía en incorporar la problemática del conjunto de mujeres más vulnerables de la región en el marco de una propuesta teórica y organizativa".

E. El sujeto femenino multiposicionado y los procesos del capitalismo subalterno

Caracterizado el capitalismo lationamericano por la cohabitación nacional de formas de organización productiva muy desiguales entre sí, en cuanto a sus grados de capitalización y tecnificación, estas diferencias y las consiguientes implicaciones sociales se agudizaron junto con los procesos mismos -curiosamente llamados- de desarrollo. Mientras que un sector cada vez más reducido conformó la cúpula de la pirámide del ingreso nacional, la mayoría de la población nunca logró alcanzar el nivel de vida de los sectores medios -característica socioeconómica fundamental del capitalismo hegemónico- quedándose en los estratos económicos de la pobreza relativa y absoluta. De tal forma, aunque el proceso de industrialización engordó a las ciudades, urbanizó a la mayoría de la población y constituyó un sector medio minoritario, la división internacional de trabajo y las formas de inserción en el mercado mundial

determinaron procesos de modernización fragmentados y excluyentes, sin capacidad de incorporar el conjunto de los habitantes a la extensión de sus beneficios. Procesos de desarrollo capitalista inconclusos, particularmente en cuanto al logro de una mayor homogeneidad económica que se manifestará en una mejor calidad de vida.

Así, para gran parte de las mujeres de América Latina, su conciencia en torno a su condición de género está intervenida por las tensiones de otros-ejes-de-identidad conflictuados, lo que imposibilita la elaboración de una pertencencia preferencial a partir de su posición-de-sujeto genérico. Estos otros ejes -de-identidad subvierten la cohesión de la identidad genérica, transformándola en un caldo de subalternidades (discriminaciones/opresiones) múltiples. Pero a su vez, dichas posiciones-de-sujeto -como clase/nivel de vida o etnia/visión de mundo, por ejemplo- marcan y transforman la experiencia misma de género femenino, moldeándola con las exigencias de la situación estructural o con las pautas culturales de la condición étnica y estableciendo la dirección y los contenidos de sus luchas. Por esto, para la mayoría de las mujeres latinoamericanas la identidad de género no es un eje fácilmente aislable. Por el contrario, en muchos casos dicho rasgo identitario es percibido difusamente por las propias mujeres, subordinado a la pertenencia a otras posiciones-de-sujeto o amalgamada con estas -como la étnica, el estrato económico, la nacionalidad, la raza-, que según la intensidad de la problemática estructural o la extensión del dominio del Otro cultural/racial/, toman primacía en el propio proceso de auto reconocimiento e identificación.

> "Yo me quité de la casa de mi padre. Era un sufrimiento que me daba diariamente por la tenida de m'hijo. Yo era jovencita y me fui con mis hermanos al campo. Ellos han sido bastante fuertes conmigo también,

> pero yo estaba mejor con ellos que en la casa de mi padre, que era una tortura a cada rato. Ellos me enseñaron a ser una mujer completa, a enfrentar la vida de niña para otros momentos que me tocaran. Yo aprendí como es la vida del campo, a sembrar frijol, a sembrar arroz, el maíz. Aprendí la albañilería también, mis hermanos me enseñaron, porque teníamos que levantar casas. Ellos me decían, "tienes que hacer las tareas de casa y también las de campo. Y así conocí a mi primer esposo, así me conoció, haciendo un poquito de todo." (Integrante del Comité de Madres de El Salvador, 52 años; entrevista directa)

La confluencia en la conformación individual de múltiples ejes-de-identidad socialmente tensionados, implica una construcción genérica significativamente distinta a la de las mujeres de los sectores económicos acomodados, sin el privilegio de poder relegar a un sitio de menor resonancia algunas o ninguna de sus otras posiciones-de-sujeto significativas, precisamente debido a la inherencia de la naturaleza conflictiva de estas. En este sentido y referiéndose al movimiento social de mujeres en América Latina, Vargas (1994:49) señala: "Este movimiento...no refelja un proceso homogéneo, sino mas bien una pluralidad de procesos que muestran las diversas y contradictorias realidades en que se insertan las mujeres y que generan diferentes posiciones-sujeto que no son simplemente reducibles a su realidad de género".

Bien se podría argumentar que la identidad individual de todo el mundo es una suerte de "collage" de múltiples identidades, que se priorizan, se amalgaman y se reordenan en la conciencia personal según circunstancias cotidianas concretas. Sin embargo, en el caso de las mujeres pobres, indígenas, negras o de otras colectividades sociales subalternas, la permanente interrelación de ejes-de-identidad conflictuados tiende a borrar las delimitaciones entre sus respectivas manifestaciones de marginación, discriminación y subordinación, haciendo difícil la precisión de un remitente único y

nítido de la opresión. Debido a esto, en América Latina se requiere de la categoría de género una asociación conceptual con otra u otras categorías de identidad, en un entendimiento conceptual articulado y complementario -como género/clase-nivel económico[35] o género/etnia o género/clase-nivel económico/etnia- que permita captar la interrelación dialéctica entre dos o más ejes significativos de identidad. "La subordinación de género", afirma León (1994:20), "no es autónoma y automática en relación con las demas subordinaciones. Lo fundamental es construir la articulación entre las diferentes subordinaciones".

> -Que desaparezca la costumbre de comprar a las novias con dinero, animales o cosas. Las mujeres deben de decidir con quién y cuándo quieren casarse.
>
> -Que los padres y los esposos dejen de actuar como dueños de las mujeres.
>
> -Que lleguemos a acuerdos sobre lo injusto del maltrato, de los golpes y castigos que nos imponen.
>
> -Que se acepte que las mujeres decidamos sobre nuestras cosas, sobre lo que compramos y vendemos de nuestros productos, sin pedirle permiso al marido.
>
> -Que cada comunidad, hombres y mujeres, haga una revisión de las costumbres para eliminar las que no benefician a las mujeres. (*Plataforma de las Mujeres para el Diálogo*, "Demandas

35. Distingo entre clase y nivel económico para enfatizar, por ejemplo, la problemática de la pobreza en esta propuesta de interrelación entre distintos ejes, la cual no es una categoría clasista en cuanto a una determinada relación con la producción, sino que mas bien se refiere al grado de acceso a satisfactores materiales y de otra índole, que definen la calidad de vida de los y las individuos y que inciden sobre la condición de género.

culturales y de igualdad", Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas, 1995)[36]

F. Movimientos de mujeres en sí y conciencia de género

Como reflejo sociopolítico de esta construcción multiposicionada de la identidad femenina en América Latina, en México como en otros países latinoamericanos, paralelo al movimiento feminista de mujeres para sí (pero con el tiempo, relacionadas con él de distintas maneras y en distintos grados), surgieron otras expresiones de participación política femenina.[37] Movimientos de mujeres en sí -sin perspectiva de género- organizados en torno a demandas no género específicas, íntimamente relacionadas a las necesidades y preocupaciones de las mujeres, a partir de su papel tradicional de madre y ama de casa (De Barbieri y De Olivera:1987)[38].

36. Citada en *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, compiladora Rosa Rojas, Ediciones La Correa Feminista, México, 1995.

37. Vargas (1994:49) codifica tres expresiones del movimiento social de mujeres en América Latina:1) la expresión feminista como tal, 2) la de las mujeres militantes de los partidos políticos, los sindicatos u otras uniones de la política tradicional y 3) "la vertiente de las mujeres "populares" o las que desde su rol de madres o desde sus responsabilidades familiares van conquistando su ciudadanía y asumiendo una conciencia de su existencia como género subordinado". Por su parte, Jaquette (1994:120) también identifica tres vertientes del movimiento global de mujeres: 1) la de los derechos humanos, 2) las feministas y 3) las mujeres pobres urbanas.

38. Saporta Sternbach, et.al. (1994:70:en León) señalan que la enfática negación de parte de las mujeres de los movimientos en sí en América Latina en tanto "no ser feministas", inicialmente correspondió a la posición de la izquierda latinoamericana durante los setenta, que percibió a las feministas latinoamericanas como "pequeños grupos de pequeño-burguesas desorientadas, desconectadas de la realidad del continente, mujeres que irreflexiblemente habían adoptado una moda y que sin darse cuenta, "le hacían el juego al

Para una de las tendencias del feminismo latinoamericano, cuyas condiciones materiales y culturales no tensionadas habían facilitado la elaboración preferencial de la pertenencia genérica, dichos movimientos no pertenecían al contexto feminista. Argumentaron ellas que el feminismo no debiera diluirse entre movimientos sociales - generalmente, de liderazgo masculino- que a pesar de constituirse mayoritariamente por mujeres, no reflejaban demandas específicamente genéricas. Según esta perspectiva, el feminismo debería ocuparse de la creación de una cultura femenina alternativa, desde una propuesta de relaciones genéricas igualitarias sustentada en el reconocimiento de las diferencias y descansándose políticamente en demandas que concretamente se dirijan a la problemática de género femenino: demandas como el derecho a decidir sobre el uso del propio cuerpo en términos reproductivos y sexuales, la problemática de la violencia doméstica y la erradicación de las enumerables instancias de desigualdad sexual (Saporta Sternbach, et.al,:1994:99 en León).

Sin embargo, otras tendencias feministas reconocieron la importancia de acercarse a los movimientos de mujeres en sí, comprender su relación con la problemática de género y aportar al desarrollo de una conciencia para sí en cuanto mujeres. En tal sentido, León (1994:20) afirma: "Una parte del reto feminista ha sido

imperialismo yanqui".
Aún cuando dicha percepción de parte de las fuerzas de la izquierda lationamericana es innegable, no concuerdo con las autoras en cuanto a la raíz de la "negación feminista" en América Latina. Más bien considero que se relaciona a factores estructurales que imposibilitan la autonomía económica de la mayoría de las mujeres, fortaleciendo así la relación entre la intensa cohesión familiar, el papel de la mujer latinoamericana en dicha cohesión y su posición subordinada en las relaciones sociales. No obstante, es interesante rememorar la función esencial asignada al género femenino por la dirigencia masculina de las organizaciones latinoamericanas de izquierda de la época, como reflejo de lo que señala Saporta, et. al.. Queda en la memoria colectiva su reverboración en las vocinas de las manifestaciones políticas, en los poemas y las canciones la encomienda "a parir madres latinas".

transformar procesos de conciencia de las mujeres, desde las diferentes subjetividades, en conciencia de género." Durante la segunda mitad de la década de los ochenta, a través del trabajo de las integrantes de organismos no gubernamentales (ONG's) feministas y asociados con las pocas dirigentes femeninas de las organizaciones sociales, se implementaron talleres, cursillos, espacios de discusión, seminarios, congresos, foros y proyectos especializados de capacitación en dichas organizaciones. Se encontraron así en espacios comúnes de exploración personal e intercambio, las feministas, las activistas de derechos humanos, las mujeres de las instituciones políticas formales y las amas de casa de las organizaciones comunitarias -en particular, del movimiento urbano popular-. De tal forma, la mezcla de las necesidades y demandas de género, clase, derechos humanos y democracia privada/pública remoldeó el feminsimo inicial, acoplándose a las crudas realidades latinoamericanas (Maier:1995). En este sentido, comparto la apreciación de Vargas (1994:49 en León) cuando señala que el encuentro entre los movimientos en sí y para sí de mujeres -proceso de confluencias, pero también de notorias y dolorosas contradicciones- ha sido el aporte latinoamericano más sustancioso al feminismo mundial. A su vez, la autonomía e interrelación de estas múltiples experiencias -para y en sí- de organización femenina, han servido de materia prima para la reconceptualización latinoamericana de la categoría misma de género y de la perspectiva de análisis que de ella se desprende, problematizando la posibilidad de transformación genérica desde los roles y contendios tradicionales del sujeto femenino en América Latina y marcando como el reto mayor, "la construcción de un proyecto político que, a la par con el género, incluya las revindicaciones de clase, raza y etnia" (León:1994:22).

De esta manera, la incidencia tan significativa de otras posiciones-de-sujeto

sobre la identidad de género, la paulatina concientización de las mujeres latinoamericanas a su condición sexual, por lo general no se ha realizado dentro de los referentes del feminismo clásico, el feminismo emanado de la pertenencia preferencial genérica. Martin (1992:480) destaca la relación entre la participación femenina en movimientos sociales no relacionados directamente con la problemática de género y conflictos género-relacionados con otros miembros de la familia, a causa de la propia participación sociopolítica de la mujer. Lo sugerente del vínculo entre la participación femenina en organizaciones no género-específicas y conflictos familiares relacionados con género -particularmente conflictos de pareja-, se encuentra en la disrupción del funcionamiento de la rutina hogareña y en la consiguiente sacudida a las tradicionales relaciones génericas. De tal manera, el asumir roles públicos y políticos a razón de su papel tradicional femenino -implícito en la participación en las organizaciones sociales no género específicas- resalta como un factor disruptor significativo para el cumplimiento cabal de este mismo papel, con frecuencia trayendo consigo reclamos, exigencias y aún violencias de parte de otros miembros de la familia, en cuanto al retorno a la cotidianeidad tradicional (Maier:1980).

Dicho contexto ha favorizado el darse cuenta de su condición genérica de muchas mujeres de los distintos movimientos sociales no género-específicos. No obstante, la profundidad de dicha concientización y la posibilidad real de actuar autónomamente con base en ella, depende de factores como: la intensidad y frecuencia de los conflictos producidos en el seno de las relaciones familiares; los espacios de apoyo y reflexión accesibles en que ellas descubren el carácter colectivo/social de su condición subalterna de género; y los recursos materiales y personales con que cuenta la mujer, para trazar estrategias existenciales alternativas, si estos conflictos no se

resuelven de manera satisfactoria para ella. En este sentido y considerando las profundamente deterioriadas condiciones económicas de la mayoría de las familias latinoamericanas, surge la interrogante en cuanto a la posibilidad de traducir la concientización genérica de mujeres con otros ejes-de-identidad conflictuados, en acciones que refuercen su integridad y empoderamiento. Esta es la contradicción esencial en cuanto a la concientización para sí de la gran mayoría de las mujeres latinoamericanas: el impacto que sobre el eje de género registran las condiciones de vida, junto con las prácticas patriarcales consuetudinarias multiculturales -mestizos y autóctonos-, profundizadas por dichas condiciones. Por esto, en América Latina se requiere construir -articuladas y teorizadas desde la experiencia vivida de la identidad multiposicionada de las mujeres de los sectores mayoritarios- propuestas específicas de deconstrución y reconstrucción de las identidades genéricas, con formas y tiempos particulares de negociación con las instituciones y prácticas patriarcales.

Por lo mismo, -y aquí está el quid del asunto en cuanto a la ausencia inicial de la interpretación genérica de las madres de los comités de desaparecidos- la noción de género en aquel inicio del feminismo moderno en América Latina, sólo se relacionaba con la organización y las demandas de mujeres aglutinadas en torno a la modificación de su identidad sexual subalterna -es decir, en cuanto a la identidad sexual singular y esencial del ser mujer y a la conciencia de su posición social subordinada y discriminada. De tal manera, la aplicación de la categoría de género sexual a la interpretación de los fenómenos sociales, se circunscribió en un primer momento a la identificación uniposicional del sujeto femenino. Sólo cuando el cúmulo de experiencia organizativa y vivencial de las mujeres latinoamericanas forzó a considerar el significado de las otras posiciones-de-sujeto en la categoría de género y su consiguiente

influencia en el proceso de concientización genérica, las madres de desaparecidos pudieron considerarse desde la perspectiva de género.

Y como lo he mostrado a lo largo de esta disertación, desde dicha perspectiva las madres de desaparecidos abren múltiples posibilidades de interpretación. Posibilidades que **en la presente tesis se limitarán a la problematización de las siguientes áreas: 1) la identidad materna y su relación con la categoría de género; 2) las transformaciones históricas del personaje materno -visto a través de los mitos- como medio de análisis de los contenidos arquetípicos de la figura de la madre; 3) el significado del actuar público y político de las madres de desaparecidos(as) en cuanto a la resignificación de la identidad materna en América Latina; 4) la viabilidad de la interpretación del actuar colectivo de la Madre del Desaparecido como la constitución de un nuevo mito materno en América Latina.**

> "Para mí lo mas bello de los últimos años ha sido mantener mi familia unida en torno a la lucha, porque todas luchan en la medida de sus posibilidades. Y gracias a esa unidad de lucha en la familia, se ha podido mantener el comité unido a pesar de todos los malos intentos del gobierno por dividirlo. Afortunadamente estos lazos hermosos que han nacido entre todas las madres del comité han impedido que se puedan dar esos designios negros. Lo importante de todo es que hemos tenido logros, hemos encontrado en una década 148 desaparecidos y eso, les guste o no les guste, es un factor de unidad. Eso ha sido de las mejores cosas de esta lucha y la amnistía de '78, donde salieron casi dos mil presos políticos, donde cesaron miles de ordenes de aprehensión, el regreso de 57 exiliados. Pero sobre todo, lo bello de haber sembrado en la conciencia del pueblo mexicano la semilla de saber que podemos hacer lo que

queramos, el día que tomemos conciencia de nuestro valor, de lo que significamos unidos en torno a nuestros derechos." (Presidenta del Comité Eureka, 70 años, viuda, 1 hijo desaparecido en 1975).

CAPÍTULO II

El mito de la madre [39]

"Madre también es una metáfora, es el espacio-tiempo del paraíso perdido."

Celia Ruíz Jerezan

39. A partir del presente apartado, el análisis de la constitución del género femenino y la conformación del personaje materno irá concretándose cada vez más en la especificidad de la mujer mexicana.

Introducción

El presente capítulo tiene como objetivo diseccionar a la maternidad desde una perspectiva no instintivista del fenómeno, aislando sus componentes biológicos de las construcciones socioculturales e históricas que han enclaustrado a la capacidad fisiológica de las mujeres para gestar vida en cuativerios concretos del ejercicio materno, como si fuesen la naturaleza misma de lo femenino. Por lo tanto, la pregunta que guía esta exploración genealógica de la maternidad es la siguiente: ¿Cuál es la relación entre la constitución genérica de lo femenino y la simbolización cultural de lo materno?. Las referencias más abstractas a las problemáticas de género e identidad cumplen la función de proveer un contexto conceptual para el análisis posterior de las implicaciones de la actividad sociopolítica de las madres de los desaparecidos en la resignificación de la identidad materna.

A. Cuerpo e identidad

Cuando hace casi cincuenta años, Simone de Beauvoir (1949/1981:II:13) afirmó "no se nace mujer: llega una a serlo", aludió a los múltiples y complejos procesos socioculturales de meticulosa y disciplinada socialización de lo femenino, que como identidad social subalterna -construida a partir de un cuerpo sexuado- se relaciona, se contrasta y se define frente al sujeto genérico masculino. Simbolizada desde el imaginario androcéntrico como atada a las fuerzas naturales de lo precultural -como instinto en primera instancia- la mujer como producción histórica/cultural de los regímenes sexo/género patriarcales, oculta en los misterios aparentes de su ser reproductor, la compleja red de influencias económicas, sociales y culturales que han accionado sobre su cuerpo y subjetividad, para traducir lo biológico de su naturaleza en una naturaleza eminentemente social. Por esto, Bassaglia (1982:34) declara que la

naturaleza femenina -aparentemente tan enraizada al pulso intuitivo e impulsivo de la esencia vital- es en realidad una naturaleza culturalmente fabricada. Fabricación que responde a fines de mantenimiento y reproducción de los sistemas sexo/género androcéntricos y que implica condicionamientos en cuanto a la división sexual de la geografía social y los ámbitos de competencia, realización y expresión femenina.

En una crítica radical a los límites políticos implícitos en lo binario de la categoría de género, Butler (1990) advierte que dicha categoría descansa en la imposición de la heterosexualidad obligatoria y en una erótica falocéntrica producida discursivamente y productora de la simbolización del cuerpo femenino como un cuerpo materno instintivo, -es decir, con una priomordial misión materna-. Por esto, la autora propone que el concepto de género no es -como habían pensado las feministas teóricas de los 70 y 80- el último eslabón genealógico para entender la política económica de la sexualidad. Por el contrario, ella sugiere que dicha categoría encubre otras ataduras históricas/patriarcales, relacionadas con la administración de la reproductividad femenina y manifestadas en la simbolización de la maternidad como instinto y como deseo primordial de todas las mujeres.

Según Butler, la garantía social de contar con mujeres reproductoras -madres instintivas- yace en la imposición de la heterosexualidad como la única preferencia sexual aceptada socialmente y en el falocentrismo como eje del ejercicio sexual. Basada en dicha argumentación, Butler cuestiona la propia categoría de género en cuanto sus limitaciones para encauzar una transformación radical del orden andocéntrico, debido al encierre de su potencial analítico dentro de la misma lógica de la relación binaria entre lo masculino/femenino. Con dichos planteamientos la autora

inicia una nueva revisión de la relación entre sexualidad y cultura -particularmente en cuanto a la dialéctica de identidad femenina/cuerpo de mujer-, señalando a la maternidad como la clave cultural que explica la relación de poder entre los géneros en los regímenes patriarcales.

Cautiverios llama Lagarde(1990) a las maneras socialmente definidas de expresar lo femenino, refiriéndose fundamentalmente a las formas tipológicas de ser mujer (en México) -como la que ella llama la madresposa o la puta, la monja o la loca-, pero remitiéndose a la vez a los ámbitos de la geografía social asociados a dichas tipologías, como la familia, la casa, el mercado, el salón de belleza, la escuela de los niños, los parques, las tortillerías, los conventos, los clubes reductivos, los burdeles, las lavanderías y las iglesias, entre otros[40].

"Confinación" es como Serret (1992:157-158) describe la característica definitoria de la feminidad en las sociedades tradicionales, enfatizando que -en el fondo- el sentido de dicha confinación no emana de la circunscripción de sus tareas a

40. Frente al perfil tipológico de la mujer mexicana construida por Lagarde (1990), vale señalar que en América Latina -y concretamente en México- una combinación de factores culturales y económicos no desvinculados entre sí, han confluido en la preservación relativa de la tradicional división sexual de trabajo, que sigue asociando de forma privilegiada al ámbito público con lo masculino y al privado con lo femenino. Por un lado, resalta la relación entre la intensidad de la integración familiar, las trenzadas relaciones intersubjetivas entre sus miembros y la figura de la madre como eje aglutinador de dicha cohesión familiar (Jelin:1990). Por otra parte, la persistencia de la tradicional división sexual de trabajo -fundamentalmente reflejado de manera fiel por la indisoluble unión entre la mujer y las tareas de la reproducción diaria y generacional- parece remitirse también a la naturaleza del proceso de desarrollo capitalista subalterno. Con su característica central de combinar formas de producción, con grados muy diversos de desarrollo de las fuerzas productivas y prácticas sociales y conceptualizaciones del mundo también distintas, ("unos completando la modernidad, otros desarrollando la confusa postmodernidad y algunos otros manteniendo la premodernidad" (Calderón, en Vargas: 1994:47), la vía de desarrollo del capitalismo subalterno parece no tener la capacidad de proporcionar a la mayoría de las mujeres condiciones en que se puedan liberar del peso preponderante de las responsabilidades familiares y hogareñas.

la esfera privada del ámbito doméstico, sino más bien se refiere a la reclusión social de las mujeres en una dimensión simbólica de permanente subvaloración, debido principalmente a la falta de reconocimiento social de la trascendencia pública de sus labores.

> "Detrás de cada momento trascendente en la vida de un hombre está siempre presente la imagen de la mujer que lo inspiró, que puede ser la madre, la esposa, la novia o la hija. Esa imagen generalmente queda oculta, porque su valor radica precisamente en la discreción y en la modestia de la mujer". (Romero Aceves:1982:147)

Serret hace hincapié en la diferencia de los contenidos de las identidades femeninas en sociedades modernas y tradicionales, señalando que mientras que en las sociedades tradicionales la identidad femenina se construye a base de la confinación de las mujeres, su exclusión de los asuntos de gobierno y su falta de agencia en la problemática social -es decir, a partir de un vacío de participación reconocida en los campos de lo político y lo social-, en las sociedades modernas lo femenino se construye a partir de la conciencia de su propia subordinación génerica y del reconocimiento del cuerpo como elemento gerencial en la articulación de la identidad.

Aún cuando la autora admite la dificultad de precisar los límites entre sociedades tradicionales y modernas en países como los latinoamericanos, centra su interés en los efectos que sobre la constitución de la identidad femenina registra el desfasamiento entre -lo que describe como- lo moderno de lo económico y lo tradicional de lo cultural. Se preocupa en primera instancia por la relación de conflictividad/coherencia en los contenidos de la identidad femenina producidos por dicho fenómeno: "...la identidad se configura con un margen mayor de conflictividad en aquellas sociedades en que la

tendencia modernizadora a nivel cultural no ha operado con la misma eficacia que en el nivel económico" (1992:160)[41]. Sin embargo, no se interroga sobre el posible vínculo entre la permanencia de dichas manifestaciones culturales tradicionales y la naturaleza trunca del proceso de modernización estructural del capitalismo subordinado, lo que podría traducirse en un factor significativo en la perpetuación de condiciones objetivas en donde la mayoría de las mujeres no alcanzan a sacudir los cimientos de los cautiverios femeninos tradicionales.

A la vez, considerando la enorme importancia del cautiverio materno en la conformación de la identidad femenina en América Latina, tanto en los sectores tradicionales como en los modernos, -maternidad vivenciada como cuerpo-para-otros (Basaglia:1987)- difiero con Serret cuando señala la imposibilidad actual de "seguir hablando de una sujetividad social de las mujeres", a causa de la complejización de los referentes existenciales en que se construyen "las identidades femeninas" en la modernidad (1992:157). Según la autora, las múltiples posiciones-de-sujeto que entran en juego en la constitución de las identidades de las mujeres en las sociedades o nichos modernos, accionan sobre la subjetividad de tal forma que se crea un abanico de subjetividades femeninas, sin rasgos aparentes compartidos que pudieran perfilarse como una estructura subjetiva homogénea del género femenino. En este mismo sentido, otras posfeministas también apuestan que pesan más las diferencias entre las mujeres

41. El análisis económico no es el objetivo de la presente disertación, sin embargo me parece aventurado afirmar que existe una exitosa modernización económica en los países de la periferia capitalista particularmente sin definir los alcances del concepto de modernización económica sin remitirse a sus debilidades frente a la marginación de sus beneficios a la mayor parte de la población y la creciente extensión e intensificación de la pobreza como condición social mayoritaria. En este sentido, la premisa fundamental de Serret pareciera debilitarse, en cuanto al significado para la identidad genérica femenina de la contradicción entre el avance de la modernización económica y la persistencia del conservadurismo cultural, limitándose -si fuese válida- a un sector femenino muy reducido.

que las similitudes de género (Butler:1990).

Sin embargo, aún reconociendo la complejización y pluralización de las identidades femeninas en los países o regiones nacionales industrializadas, me parece que la vigencia patriarcal de las relaciones de género permite ubicar a la maternidad -vivida como el ejercicio privado de un cuerpo-para-otros- como el eje estructurador de la subjetividad femenina, sin que sobre ella accione de manera significativa una amorfa nocion de modernidad.[42] En este sentido, a pesar de las modificaciones en los contenidos identitarios de lo femenino -particularmente en las sociedades altamente industrializadas- me parece que dicha resignificación todavía se enmarca dentro de las relaciones patriarcales de reproducción, en donde el peso mayor de las labores de la reproducción es adjudicado y asumido por las mujeres y la conceptualización de lo materno sigue anclada a la noción de instinto. Dice Cervantes (1994:18): "Aún en los países donde las tasas de fecundidad están por debajo del nivel de reemplazo, los estudios parecen sostener que la maternidad sigue siendo primordial para la estructuración de la identidad (femenina)".

Por lo mismo, la idea del cautiverio femenino no se limita a la división del espacio social y de tareas según sexo, sino que se cierra sobre el teatro de su corporalidad. Corporalidad intervenida, moldeada, normada, custodiada y autovigilada como un cuerpo reproductor instintivo (Butler:1990:91), cuya realización social se reconoce a partir del ejercicio de la reproducción biológica y de la creación de las condiciones en que se realizan los otros(as) miembros de la familia -como expresión

42. Me refiero a la maternidad en cuanto posibilidad biológica, misión genérica cultural que moldea el carácter psicosocial de todas las mujeres u opción existencial razonada.

fundamental de la valorización social y gratificación existencial de las mujeres-.[43] De esta manera, desde su nacimiento el territorio femenino se vuelve un campo de adiestramiento para la confección prioritaria de un cuerpo reproductor/materno, particularmente sensible y atento en cuanto a las necesidades y deseos de los demás.

> "Cuando te cuenten, madre mexicana, de otras mujeres que soslayan la carga de la maternidad, perdona su error, porque para tí todavía la maternidad es un profundo orgullo. Cuando te digan, excitándote, de las madres que no sufren como tú el desvelo junto a la cuna y no dan la vaciatura de su sangre en la leche amamantadora, oye con desprecio la invitación. Tú no has de renuciar a las mil noches de angustia junto a tu niño con fiebre, ni has de permitir que la boca de tu hijo beba la leche de un pecho mercenario. Tú amamantas y meces. Para buscar tus grandes modelos no volverás tus ojos hacia las mujeres locas del siglo, que danzan y se agitan en plazas y salones y apenas conocen al hijo que llevaron clavado en sus entrañas. Volverás los ojos a los modelos antiguos y eternos: las madres hebreas y las madres romanas." (Romero Aceves:1982).

Lagarde (1990:22) caracteriza al cautiverio corporal y existencial más

43. La incidencia de la cultura en la constitución de la "naturaleza" de la mujer actualmente se vuelve otra vez un tema candente de debate. Mientras que Kristeva (Butler:1990:90) defiende la idea de un cuerpo materno precultural, reprimido culturalmente en el momento histórico del intercambio de mujeres planteado por Lévi-Strauss como el prerequisito de la consolidación de los lazos de parentesco, Butler (1990:91) sugiere la existencia de una "teleología de los instintos maternales", reflejo de las producciones discursivas que construyen significaciones "abiertas a varianzas culturales". Con dicha referencia a los instintos culturalmente moldeados, la autora insta a una nueva lectura de la relación natura/cultura, enfocándola ahora a lo biológico de la maternidad y recordando con ello la argumentación de Rubin (1975), quien planteó que atrás de los lazos de parentesco, resalta un telón de fondo cultural que actúa sobre la sexualidad, de tal forma que el deseo femenino de tener hijos responde a prácticas sociales que garanticen los fines colectivos de la reproducción.
Sin insinuar que la biología femenina sea un evento de la cultura, lo sugerente parece ubicarse en los límites de la influencia cultural en la percepción y comportamiento de lo biológico.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

significativo y gratificante de las mujeres como el de "madresposa", un doble enclaustro genérico vivenciado como una sola expresión identitaria. El paradigma más positivo de lo femenino -según la autora- que se perfila desde los lindes de la articulación entre "una sexualidad procreadora y la relación de dependencia vital de los otros por medio de la maternidad, la filialidad y la conyugalidad".[44] Pisano (1995:137) también opina que la simbolización de la femineidad se arraiga en la "misión" reproductora, pero sin enfatizar el rol de esposa. En su opinión, la preparación materna de las mujeres limita el desarrollo y ejercicio pleno de otras capacidades humanas estimuladas en la socialización de los hombres como fuente de la constitución masculina y eje del proceso cultural de su humanización. La humanización de las mujeres -afirma Pisano- se logra mediante la maternidad, eje articulador de la identidad femenina y medio social para su realización

> "Desde su nacimiento y aún antes, las mujeres forman parte de una historia que las conforma como madres y esposas...Más aún, todas las mujeres son madresposas aunque no tengan hijos o esposo...Ser madre y ser esposa consiste para las mujeres, en vivir de acuerdo con las normas que expresan su ser para y de otros, realizar actividades de reproducción y tener relaciones de servidumbre voluntaria...Las mujeres pueden ser madres temporales o permanentes -además de sus hijos-, de amigos, hermanos, novios, esposos, nueras, yernos, allegados, compañeros de trabajo o estudio, alumnos, vecinos, etc., son madres al relacionarse con ellos y cuidarles maternalmente..." (Lagarde:1990:349/350).

Desde la perspectiva psicoanalítica Ruiz Jererzano (1994:65) enfatiza lo fugaz

44. Habría que recordar que para Lagarde los cautiverios responden a una especie de cuadros estereotipados de lo femenino, que "conforman círculos particulares de vida para ellas"(1990:22), encerrando a las mujeres dentro de las redes de sus fronteras discursivas. En este sentido, Lagarde presenta a los cautiverios como pautas tipológicas de definición genérica, independientemente de la situación concreta de cada mujer específica.

e intranscendente que resulta dicho paradigma femenino frente a los parámetros valorativos de los regímenes andocéntricos. Según dicha psicoanalista, la maternidad y el objeto de deseo son los únicos roles de identidad femenina signados por el patriarcado. Considerando que ambos se afianzan en lo corporal, el deterioro natural del cuerpo al paso de los años, se encarga de desaparecer la relativa valoración social anteriormente vinculada a la figura de la mujer, invisibilizándola como si socialmente no existiera. "Todo lo que la mujer hace dentro de esos roles se desvanece junto con su cuerpo, desaparece del orden social", dice Ruiz Jerezano. Sin embargo, habría que recordar que desde esta simbolización de lo femenino, la trascendencia de su paso por lo social se plasma y se circunscribe a los productos de este esfuerzo vital olvidado por el tiempo -los hijos(as)-, testimonios fieles de toda una vida de creación cultural no reconocida sino como natural y problematizada por las complejidades de una relación fincada en la finalidad de la separación (Rosenberg:1992:65). Por esto, las remembranzas culturales colectivas -como el Día de la Madre, por ejemplo- que celebran y subliman esta corporalidad femenina al servicio de otros, amortiguan el vacío existencial de la desaparición física de su valor social, a la vez que refuerzan simbólicamente la institucionalización del mismo modelo materno, cuya vida se desenvuelve en función de los demás.

> "Nada más bello que glorificar a la mujer que nos llevó en su seno, que nos amamantó, que nos educó, que cuidó nuestros primeros pasos, que estuvo a nuestro lado en los momentos más difíciles, y tuvo en todos los instantes un gesto agradable, que nos formó el alma, que sufrió con nuestros errores y gozó nuestras alegrías , que fue el alma de nuestra alma y vida de nuestra vida.. (*Excelsior*, 10 de mayo, 1922 - primer Día de la Madre en México, en Acevedo:1982:36)

El cuerpo femenino encauzado como reproductor y facilitador de la existencia de otros(as),[45] experimenta a la vez procesos disciplinarios contradictorios en cuanto objeto de deseo. La forma, tamaño y el arreglo -toda su estética - se perfila constantemente frente al espejo de la simbolización del objeto del deseo. ¿Qué proporciones, qué textura, qué decoración, qué movimientos? El cuerpo adorno moldeado a partir de la reglamentación de su superficie y de su uso del espacio, la producción social de sus gestos y el dominio del oficio de la ornamentación es otro plano de significación femenina (Bartky:1988).[46] Cuerpo instruído para ser imán de atracción, pero necesitado de vigilancia a partir de las fronteras culturalmente construídas en los intersticios entre lo erótico y lo maternal, ejercicios todavía escindidos en el imaginario colectivo de los regímenes sexo/género latinoamericanos.[47] Lagarde (1990:186) afirma "...la sexualidad femenina escindida produce dos grupos de mujeres especializadas en aspectos de la sexualidad desintegrada: las madres y las putas".

45. Tanto Bassaglia (1982) como Lagarde (1990) indican que el cuerpo-para-otros del género femenino en los sistemas sexo/género patriarcales se fabrica y se expresa en primer lugar en la intersubjetividad familiar, sin embargo en cuanto identidad genérica, se sustenta en y se permea a todas las otras relaciones sociales de las mujeres. De tal manera, las mujeres -como género-tienden a ser maternales y serviciales en todos los ámbitos de su vida diaria y también en los momentos y espacios de la ruptura cotidiana . Dicha característica es particularmente importante para la identidad materna en México, resultando por esto central en el análisis de las madres de desaparecidos.

46. En un estimulante ensayo que aplica al cuerpo femenino la propuesta foucaultiana sobre la disciplina y sometimiento corporal en la conformación del sujeto moderno, Bartky señala que el poder disciplinario que acciona sobre el cuerpo de la mujer, -poder "que está en todos lados y en ninguno; cuyo ejector es todo el mundo y nadie en particular"- contribuye a la producción de un cuerpo sumiso e inferiorizado.

47. Me parece prudente recalcar que las afirmaciones en cuanto a la problemática de género en América Latina o específicamente en México no pretenden ser comparativas con la misma problemática en otros sitios. Son reflexiones circunscritas a las realidades sociales referidas.

A su vez, dicha escisión también produce cuerpos que se apropian del espacio físico de maneras diferenciadas, con postura y movimientos distintos. Para las madresposas, por ejemplo, sus movimientos son más restringidos y su postura más protegida: cruzan o juntan sus piernas o tobillos cuando se sientan y confinan los brazos al lado del torso, con las manos discretamente descansando en el regazo, una encima de la otra; disciplinan pies y rodillas al juntarse cuando se paran; exhiben un cuerpo más constreñido que ocupa menos espacio que el varón o las mujeres especializadas en el intercambio sexual. Bartky (1988:123) sugiere que este lenguaje corporal -fruto de adiestramientos socializadores diferenciados según cultura- es un mensaje dirigido a todos y a nadie en particular, constatando la prudencia sexual de un cuerpo subordinado dentro de las estructuras de la jerarquía genérica; cuerpo disciplinado fundamentalmente como madre instintivo a partir de la noción de cuerpo-para-otros.

> "Te han dicho que tu pureza es una virtud religiosa. También es una virtud cívica: tu vientre sustenta a la raza; las muchedumbres ciudadanas nacen de tu seno calladamente, con el eterno fluir de los manantiales de tu Patria. El héroe es como un fruto rojo, y tú la rama que lo sostuvo." (Romero Aceves:1982:288).

Resumiendo, la constitución sociohistórica de la identidad femenina se articula primodialmente en torno a una maternidad culturalmente creada en base a diversos -y con frecuencia, contradictorios- procesos de disciplinamiento del cuerpo sexuado de hembra, para finalmente producir una "misión materna", un "destino manifiesto materno", que simboliza la femineidad en el imaginario cultural a partir de su entrega altruista a las necesidades y los deseos de los demás.

B. La íntima otredad femenina

Fuente de elaboración discursiva en campos tan diversos como la filosofía, la estética, la ética, la jurisprudencia, la política y la ciencia -que legitiman lo que Salles (1992:167) llama "la reglamentación" de lo femenino-, la relación entre los géneros en los regímenes patriarcales construye la mujer como Otra, tal como De Beavoir demostró hace tanto tiempo (1949/1982). Condición de actores(as) colectivos subalternos, la otredad es una posición social cuyo perfil y contenidos específicos se conforman frente y desde los dominios y el imaginario del Sujeto. Pero Sujeto y Otro(a) se gestan en una relación simbiótica de complementariedad, donde el Sujeto se adueña de la realidad como personificación de lo más valioso y el Otro(a) se dibuja como un contraste imaginario de la representación del primero. "Se ve al Otro siempre como un No", dice Hartstock en referencia al trabajo de Memmi sobre la problemática colonial (1990:34-35), "como una falta, un vacío, como algo que carece..."

Tanto el Sujeto como el Otro(a) están marcados por la diferencia, pero dicha diferencia tampoco es equivalente. Mientras que para el Sujeto la diferencia es su afirmación, para el Otro(a) se traduce en desigualdad y marginación, pero no sin tiempos y espacios propios de gratificación y poder. En este sentido -esencialista, dirían las posfeministas- De Beauvoir mostró la relación entre los géneros como un claroscuro entre lo transcendente masculino y lo inmanente femenino. Para el Sujeto, el Otro(a) no tiene individualidad, carga lo que Memmi llama "la marca del plural" (Hartstock:1987:34); como Otro(a) siempre parece la réplica individualizada de su representación colectiva en el imaginario del Sujeto- "todos(as) siempre son iguales"- sin particularidades que logren borrar los grandes brochazos de su identidad de Otro(a). En este sentido, Amorós (Pisano:1995:41) plantea que las mujeres habitan un mundo

de idénticas, mientras que los hombres viven en un mundo de iguales.

Frente a la amorficidad y homogeneidad del Otro(a)-simbolizado de forma específica desde las dimensiones discursivas de producción y reprodución de los ejercicios de poder en cada relación binaria concreta- se contrasta, se distancia y se configura el Sujeto, pero sólo en la medida que el Otro(a) también se siga recreando como único(a) cómplice de esta relación de dominios tácitos y encubiertos, de resistencias francas y sutiles. Dicha relación de Sujeto/Otro(a) se desenvuelve entre ejercicios de auto y otro-percepción, en donde uno percibe a sí mismo desde la mirada metafórica del otro introyectada en su propia subjetividad. De esta manera ambos son actores activos en la dinamización y reproducción del vínculo binario. "(El Otro)", dice Eagalton (Barrera:1994:5), "es siempre anterior a nosotros y siempre se nos escapará aquello que nos trajo a ser sujetos en primer lugar...Deseamos lo que otros...inconcientemente desean de nosotros: y el deseo solamente puede ocurrir porque estamos atrapados...en el campo del Otro que lo genera".

> "Tengo detenido mi tiempo en tus ojitos,
> mirándome en tus muecas y en tus pataleos,
> viéndote descubrir Américas, hormigas, garrobas,
> heliotropos". (Gioconda Belli:1991:37)

Sin embargo, las mujeres como otredad se distinguen de los otros sectores subordinados por el carácter privado e íntimo del vínculo entre Uno y Otra: la convivencia cotidiana y vitalicia compartida; la fusión de espacios físicos, psíquicos y emocionales; la intimidad sexual. Factores que contribuyen a la constitución de una otredad distinta, que no goza de la mediación de fronteras geográficas, espaciales o

culturales, como la relación entre razas, nacionalidades o clases sociales. En este sentido, aun cuando la mujer habita una posición de otredad, esta es de casa, de cama, de coito, de vida compartida, de cotidianeidades profundamente compenetradas. De tal manera, se traduce en una subordinación aparentemente más "natural", pero también más constante y sutilmente intensa que la que se experimenta en las demás relaciones sociales de Sujeto/Otro. Por esto, Pisano recuerda que: "La gran experiencia histórica de lo femenino ha sido fundamentalmente ser un complemento...alguien que completa."(Pisano:1995:42). Y dicha complementariedad se articula -en primera instancia- con base en el socialmente construído destino manifiesto materno como cuerpo-para-otros.

C. Madres y niñas: identificación y reproducción de lo materno

> "la maternidad... supone para la mujer una posibilidad de poner en acto una de sus potencialidades creadoras más importantes, durante un periodo limitado de su vida." *María Jiménez* (1994:67)

En sociedades cuya división sexual de trabajo indica una asociación exclusiva entre mujer/hijos/familia/hogar, las mujeres realizan su identidad de género a través de la práctica cotidiana y vitalicia de un corpus de saberes aprendidos por medio de una pedagogía por etapas, durante un período prolongado de capacitación y agencia. Son sensibilizadas y adiestradas -inicialmente por vía materna- para la ejecución y el perfeccionamiento de las tareas de la reposición diaria y generacional de la familia, con el fin principal de asumir la gerencia hogareña y la organización familiar, antes y además de otros campos de participación y especialización.

Dentro del contexto normativo específicamente dirigido a las mujeres, los saberes son asimilados y ordenados en la dimensión subjetiva, tanto como metodologías de trabajo como símbolos de la identidad genérica misma, constituyendo así lo que en el sentido foucaultiano se llamaría una "experiencia femenina", si por experiencia se entiende "la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad" (Foucault:1986:2:8). De tal manera, -y sin desconocer las diferencias que imprimen sobre género otros ejes de identidad, la experiencia femenina se remite a la síntesis de todos los procesos e instancias de disciplinamiento y especialización que encausan la elaboración social de la identidad materna de cuerpo-para-otros, identidad gestada y afianzada desde una correlación paradigmática entre saberes, normatividad y subjetividad. En este sentido, escribe Rosario Castellanos (1992:289), "...la mujer mexicana no se considera a sí misma -ni es considerada por los demás- como una mujer que haya alcanzado su realización si no ha sido fecundada en hijos, si no la ilumina el halo de la maternidad."

> "La mujer desde que se hace madre, ya no espera nada en el terreno material; busca y encuentra en su propio hijo la finalidad de su vida, su único tesoro y la meta de todos sus sueños" (General A. Pinochet citado en FEMPRES: 1986).

En los intersticios entre dichos campos se articula la producción cultural del personaje materno, cuyo encargo colectivo más relevante se encuentra en la reproducción de las relaciones sociales a través -entre otras vías- del proceso de socialización de sus vástagos machos y hembras, para poderse reconocer y ser reconocidos como niños y niñas, y más adelante, como hombres y mujeres. Complejos pasajes de identificación[48] moldean la crisálida del cuerpo sexuado en el producto

genérico deseado. Por esto, Salles (1992:184) señala que existe "una suerte de separación entre el acto de nacer y el acto de identificarse". Proceso identitario que según Cervantes (1994:17) no se resuelve en una etapa específica, sino que registra modificaciones, reelaboraciones y actualizaciones durante toda la vida.

Por su parte, Serret (1992:153) asegura que el proceso de identificación génerica es un "ordenador fundamental de todo sujeto (que matiza el significado de cualquier otra cualidad)". Empero la identificación , sólo puede realizarse en cuanto exista un ejercicio de diferenciación: las idénticas sólo lo son mientras que se contrastan con otros que dibujan la distinción. De tal forma, los procesos de identificación fundadores de identidades individuales y colectivas cobijan movimientos contradictorios que sólo permiten el propio reconocimiento a través del proceso de diferenciación, caracterizándose así como esencialmente relacionales.

Una de las relaciones más acabadas de la etapa de socialización primaria -en cuanto a la constitución de la identidad individual- es la de los géneros. En este sentido, Salles (1992:181) indica que la socialización primaria es el componente "más crucial y menos cambiable" de la constitución de la identidad genérica. También afirma que nuevos aportes en torno a la formación de dicha identidad le asignan un carácter "fundador de otros atributos y procesos identificadores de las personas" (1992:190),

48. Desde la perspectiva psicoanalítica, a diferencia de la manera en que el concepto de identidad ha sido empleado en el presente texto hasta ahora -como una dimensión de pertenencia preestablecida en base a un conjunto de cualidades singulares compartidas por un grupo o sector social específico- se constituye con base en el proceso de identificación, proceso que implica la acción del sujeto en la apropiación de aspectos o cualidades de un otro percibido como idéntico. De tal manera, la identidad no está dada, sino que está construida inconciente y concientemente mediante el proceso de identificación -de verse en el otro(a) y vivenciarse como idéntico(a)- (Serret: 1992:150).

coincidiendo con Serret en que las pautas genéricas adquiridas en el proceso de la socialización primaria, integran un universo simbólico fundamental, estructurador de la identidad individual.

En su texto clásico, *El Ejercicio de la Maternidad*[49], Chodorow (1979) incursiona al terreno subjetivo de la constitución genérica, mediante el análisis de los procesos de identificación según sexo. La autora señala que aún cuando las identidades masculina o femenina son el producto del cúmulo de influencias y experiencias socialmente definidas y culturalmente moldeadas desde la más temprana infancia, sólo después de los tres años de edad -al inicio de la etapa edípica- los niños y las niñas reconocen su diferencia. Perciben en el pene y la vagina las marcas de una distinción cargada de los espesos significados genéricos socioculturalmente establecidos (Salles:1992:185).

Pero antes de esta etapa de confirmación genérica, que como toda elaboración identaria es fruto de la dialéctica entre identificarse y diferenciarse, ambos sexos de manera relativamente indiscriminada se apropian de los significantes de su mundo inmediato, lo que les permite reconocerse como seres vivos. La presencia todopoderosa de la madre o de una figura sustituta en la vida de ellos(as) -fuente de satisfacción de sus necesidades primordiales de comida, protección y comodidad- es durante esta primera etapa el objeto de necesidad más significativo en el lento proceso del bebé por reconocerse como existente. "Cuando la vida se gesta, el espacio de la madre y el de la hija o el hijo casi coinciden", el "casi" se manifiesta cuando al nacer, la hija o el hijo

49. El título original en inglés es *The Reproducción of Mothering*, University of California Press, 1978, Berkely.

se lleva su espacio consigo y la madre vuelve a su contorno original. Pero la vivencia de unión ha sido demasiado fuerte y continúa después del nacimiento..." (Coll 1992:85). Durante los primeros meses de vida, el universo sensual concretado a través del contacto, los olores, la voz, la cercanía física y la mirada de la madre humaniza al recién nacido, constatando para sí su propia existencia y mitigando la tremenda angustia de vivir afuera del cuerpo materno (Jiménez:1994:72). Sin embargo, curiosamente es con la ausencia (momentánea) de la madre -con la falta- y no con su presencia, que el bebé la transforma en objeto de deseo, "marcando así la pauta para un futuro registro de la diferenciación entre un adentro y un afuera" (Jiménez:1994:70).

> "Verla tan linda, tan chiquita y bien hecha
> saliendo desde la oscuridad de mi cuerpo
> a la luz blanca y artificial de la sala de
> operaciones donde lloraba arrancada de su comodidad,
> introducida al frío, desnuda,
> maravillosamente repetida mi cara, mis manos,
> tu cara, tus manos..." (Gioconda Belli:1991:39)

De tal manera, tanto niñas como niños inician el complejo y paulatino proceso de desarrollo de una identitad propia frente a la corporalidad y su ausencia de las personas -particularmente la madre- quienes habitan su universo real: se reconocen como vivos a partir de la cercanía/separación -en primera instancia- del cuerpo materno que les cuida, les atiende, les da alimento, les cambia, les da calor, les entretiene, les carga, les arrulla, les canta. En este sentido, señala Jiménez (1994:72), "la maternidad representa el soporte afectivo que introduce a otro ser en la comunicación con el mundo, con los otros, en donde se juega la confianza básica para poder existir, ser y relacionarse". Antes de descubrirse el sello de la diferencia ambos sexos indiscriminadamente se identifican con "lo humano" -lo "existente"- de la persona que responde a sus

necesidades. Por esto, Gambaroff (1993:38) hace hincapié en el poder que detenta la mujer a través de la maternidad, independientemente de su posición social subordinada. "Es muy posible", dice esta psicóloga, "que en nuestra primera infancia vivamos un matriarcado, al menos en el ámbito psíquico, que puede ser armónico, vital-sensual o terrible. Tal vez sea este el único matriarcado que ha existido siempre. Pero lo es suficiente para despertar en nosotros los miedos más profundos así como las más grandes fantasías, para mantener viva nuestra creencia en el paraiso y en las fauces del infierno".

No obstante, de manera sutil la construcción genérica empieza con las pautas subliminalmente diferenciales de la primera fase de socialización, durante la etapa preedípica de omnipresencia materna, inmediatamente después del nacimiento: pautas vocales, tactiles y emocionales que de formas discretas pero eficientes empiezan a instruir a este cuerpo presocialmente existente -"pero sólo como un montón de cosas" (Saal en Salles:1992:184)- para poder en un periodo posterior identificarse y ser identificados como hombre o mujer. Sin embargo, la propia consolidación de la identidad genérica toma lugar más tarde, siendo el resultado del intrincado proceso de individuación (separación) o identificación -radicalmente diferenciado según los cuerpos sexuados de macho o hembra- que experimenta el hijo y la hija respectivamente, alrededor de los tres años, frente al objeto de necesidad y gratificación más importante de esta primera etapa de vida -la madre-. Con la consolidación de las identidades genéricas, los varoncitos reconocen al padre o a otra figura masculina como modelo a seguir, como objeto de apropiación y emulación para realizarse como hombre. Pero su proceso de identificación con la figura masculina significa a la vez para los niños una dolorosa separación con lo que anteriormente ellos

habían percibido como una indivisibilidad con la madre, arrancándoles crudamente de la simbiósis que definió la etapa de gestación y la unión profunda del temprano periodo de vida.

"Te abres como un brote,
recién salido de mi vientre
y al irte abriendo te maravillas
y me dejas maravillada,
con ganas de tenerte otra vez dentro de mí
para conocerte
y darte de nuevo al mundo,
reconocida,
para que tú lo conozcas." (Gioconda Belli:1991:37)

Frente a la misma fusión con la madre durante los nueve meses de embarazo y la misma cercanía con ella en la etapa inicial de vida, las niñas experimentan otro proceso de identificación genérica, sin el desgarramiento emocional implícito en la asimilación de la identidad genérica masculina a través de la fractura de la unión materna y su identificación con la figura del padre. Figura relativamente ausente del espacio doméstico en los regímenes androcéntricos, a causa de las labores que realiza en el ámbito público de la geografía social. Al contrario de los varones, las niñas se reconocen en la madre; se identifican con ella, con su gestos, sus anhelos, sus actividades, su forma de mover su cuerpo, su manera de situarse en el espacio, de hablar, sonreír, de expresar sus sentimientos, de adornarse. Las niñas se reconfirman en lo materno. Junto a la madre -y desde la madre- ellas se apropian de las caracerísticas definidas como femeninas. Así, su configuración genérica se elabora a partir de un proceso de identificación que no admite el mismo resquebrajamiento del

vínculo materno experimentado por los niños en su trayecto hacia su consolidación genérica.

Chodorow (1974) no disputa estas premisas de la psicología clásica en cuanto a la precisión de la etapa y los contenidos procesuales de afianzamiento genérico. Pero de manera muy sugerente, ella confronta dichos procesos y los efectos de la constitución de la identidad de género con la histórica división sexual de trabajo, que de forma relativamente universal ha asignado al género femenino las labores de la crianza de los hijos(as). Por esto, según la autora también habría que considerar dicho factor en la exploración de las repercusiones del proceso de individuación/identificación con la madre -que experimentan niños y niñas respectivamente- en la conformación de las características identitarias según género.

Como consecuencia de dicho proceso, se considera que la personalidad femenina se define en relación a los demás. La psicología atribuye esto a que las niñas no padecen la profunda pena del proceso de separación con la madre en su camino hacia la apropiación de su identidad genérica. Por el contrario, su proceso de identificación genérica se produce a partir del reforzamiento de la unión con la madre, negando la posibilidad de reconocerse como un ser separado -individuado- o aplazando dicha posibilidad a otro contexto del desarrollo personal, fuera de los márgenes tradicionales de construcción genérica. "Se feminiza no autonomizándose", afirma la psicoanalista Adriana Chávez (1995:4), en referencia al proceso de constitución tradicional de lo femenino; "en otras palabras mientras más femenina sea, más dependiente será..." Por otra parte, la vivencia del dolor de la separación o individuación con la madre experimentada por el varón, el reconocimiento de la superioridad masculina del padre

y su identificación con dicha supremacía, apuntan a la configuración identitaria masculina de menor interdependencia relacional, pero a la vez, de mayor autovaloración y autonomía. De tal forma, habría que cuestionar el posible vínculo entre la enajenación sentimental asociada con lo masculino y los mecanismos de defensa que -como rasgo genérico masculino- pudieron haberse desarrollado a razón de este primer desgarramiento emocional.

Lo que hace más de veinte años Chodorow se atrevió a cuestionar fue el enlace hasta entonces no enfatizado entre lo psíquico y lo sociocultural, advirtiendo que los procesos psicológicos primarios que consolidan las identidades genéricas y determinan algunas de sus características más definitorias, en realidad están mediados por las influencias socioculturales de la división social del trabajo por sexo. En este sentido, problematizando los planteamientos de Chodorow, habría que imaginar un "mundo al revés", con una división sexual del trabajo en el cual las tareas de la crianza y cuidado de los hijos(as) fueran socialmente asignadas al padre, quien por lo general se mantendría en el hogar dedicado a las tareas de la reproducción. En este caso, serían las niñas quienes tendrían que arrancarse de su simbiósis inicial con el padre, individuándose e identificándose con una madre relativamente ausente. ¿Serían entonces los hombres quienes se constituirían mediante su relación con otros y, las mujeres quienes manifiestestarían un mayor grado de autonomía? Esta es la interrogante que Chodorow arroja a la reflexión.

D. Maternidad y política : la dialéctica del cautiverio

Pero en el mundo "de pie" del capitalismo subalterno, es la madre cuerpo-para-otros quien forma otros cuerpos-para-otros -mediante el ejemplo y/o diversas

metodologías didácticas-, como parte esencial de su misión social de reproductora. Afianzadas en el esfuerzo socializador de la madre -representación de la experiencia femenina misma- las nuevas generaciones constituyen sus identidades, introyectando y asimilando creencias, patrones de comportamiento y lealtades culturales (Spike Peterson:1996:7). Así, la madre resulta una emisaria de extraordinaria significación para el proceso de estructuración subjetiva, pero no únicamente en tanto simple trasmisora de ideologías hegemónicas -como se había pensado-sino mas bien como posible forjadora y mediadora de identidades sociales, con potencialidad para la creación y transformación social (Jelin:1990:8).

Empero, la profundidad y extensión de dicha potencialidad transformadora se interroga -en cuanto a constituirse en sujeto social y ser reconocida como tal- frente a las ataduras que subordinan a las mujeres en la relación genérica, a través del mismo modelo materno cuerpo-para-otros.[50] Debatiendo con las muchas corrientes feministas que rescatan los valores de la maternidad como pautas paradigmáticas para una nueva ética política, -el amor incondicional, la ocupación con y preocupación por los demás, la cualidad de dadora y la creatividad implícita en la producción y reprodución de vida, por ejemplo-, Lamas (1994:43) considera que precisamente son dichos valores los que se sustentan y emanan de la propia identidad materna para-otros y a-partir-de-otros. Identidad construída sobre la "glorificación" de la responsabilidad femenina en el ámbito privado y su consiguiente limitación participativa en el terreno público. "De

50. En este sentido, Ruiz Jerezano (1994:62) escribe: "Lo contradictorio es que mientras que en la realidad social ellas son introyectoras de fuerza vital, en el orden simbólico, o no están representadas, son inexistentes, o son representadas como lo perecedero, como cuerpo, aparentemente sin subjetividad: es decir, como objeto, como cosa".

ahí", dice Lamas (1994:44), "la incongruencia de considerar que en la maternidad podemos encontrar un modelo de una nueva moralidad política."

> ¡Madre! Religión del alma,
> diosa que por culto tiene
> el amor que se mantiene
> en el templo del hogar,
> que sólo tiene flores
> las impresiones sagradas
> que forman con sus oleadas
> el incienso de su altar" (M.J.Othón, en Basurto:1982:138)

Sin embargo, aún cuando dichas características se fusionan con el arquetipo materno cuerpo-para-otros, habría que cuestionar la exclusividad del vínculo -sugerido por Lamas- entre las prácticas de nutrir, cuidar, estar atenta a las necesidades de los demás y tener empatía y solidaridad con ellos y dicho modelo materno articulado a partir de la ausencia del deseo individuado de la madre, deseo que desemboca en la constitución y ejecución de proyectos vitales propios, autónomos de los hijos y la pareja. Estas cualidades dadoras con frecuencia revisten una independencia del prototipo materno cuerpo-para-otros -y aún de la maternidad misma- como hacen patente por ejemplo las enseñanzas del paradigma cristiano. A mi parecer el problema de la extensión de dichos dotes altruistas asociados al cautiverio del cuerpo-para-otros, reside en la carencia del deseo propio, lo que entorpece la sujetivización de la madre como persona integrada. En este sentido, la inexistencia del yo autónomo de este modelo materno está estrechamente vinculado con la incapacidad de la madre de apropiarse de una parte sustanciosa de su propio cuidado amoroso y traducirlo en la liberación del deseo individuado y en la operativización de proyectos de interés autónomos de la familia. De esta manera, la madre cuerpo-para-otros trasgrediría las

propias fronteras de su identidad, para integrar a la maternidad dentro del complejo contexto de su propio desarrollo como individuo.

Vale señalar también que la idea de convertir los cautiverios en "cuartos propios" -como diría Virginia Woolf-, ha nutrido corrientes no sólo del movimiento feminista, sino de movimientos de liberación clasista, étnica y racial. La noción de la ideología proletaria, el énfasis en la generosidad de la pobreza, los talentos musicales, corporales y deportivos de los(as) negros(as), la apropiación, exageracion y resignificación de las pautas genéricas de parte de un sector de la comunidad homosexual y, finalmente, el empleo del término "indio" como propósito liberador de los sectores indígenas más lúcidos, son algunos ejemplos de esto. La intención de traducir las consecuencias de la "otredad"-cautiverio que se perfila conforme a relaciones sociales concretas- en sustentos de los proyectos de deconstrucción de la subordinación misma, ha tentado a los(as) integrantes de más de un movimiento de transformación social a intentar resignificar de forma valorizada aspectos de la propia condición de subalternidad (otredad).

Por lo mismo, el rescate y resignificación pública de la práxis materna integran estrategias feministas de transformación -particularmente en América Latina- que proponen la deconstrucción de la misma relación genérica desigual, a través de la revalorización de actividades y características propias de la identidad femenina subordinada en los regímenes sexo/género tradicionales. En este sentido, Martin (1992:484) señala que mujeres campesinas del estado de Morelos, defienden su creciente participación en las estructuras políticas comunitarias a partir de sus dones maternos de nutrir y cuidar, que según ellas las habilitan políticamente con una sensibilidad desconocida en dicho ámbito y una creatividad propositiva frente a los males de la comunidad local y aún frente a los retos de la política nacional e internacional. Desde esta perspectiva entonces, se perfila una especie de "maternalización" de las dimensiones e instituciones sociales tradicionalmente masculinas, con el propósito de sanear lo que entonces parecería como los efectos del ejercicio del poder patriarcal mismo; en el caso del poblado morelense, se refiere a la corrupción, la impunidad, el autoritarismo

y la falta de interés auténtico de los políticos tradicionales en el bienestar de la comunidad.[51]

Martin (1992:478) considera que la capacidad de gestar y alumbrar vida humana dota a las mujeres de un poder simbólico significativo inaccesible a los hombres, a pesar de la autoridad masculina en la familia y su control tradicional sobre la cosa pública. Según dicha investigadora el poder simbólico de las mujeres (en las comunidades tradicionales mexicanas) deviene de esta extraña relación instrumental entre la mujer y la voluntad divina, que se manifiesta precisamente a partir de la aptitud femenina para la reproducción humana. "Se percibe a los niños como regalos de Dios; el vínculo entre las mujeres y la maternidad biológica entonces brinda a las mujeres la oportunidad de cumplir con la voluntad de Dios"[52], estableciendo así el sustento de una autoridad moral más sagrada que mundana.

Por otro lado, el placer altruista de dar, nutrir y cuidar -asociado con la práctica del arquetipo materno de cuerpo-para-otros, pero no exclusivo de dicha condición de enajenación humana- lo que Freud con tintes idealísticamente misógenos llamó la "ética femenina", parece sugerir una variante potencial del poder social. "La moralidad del cuidado puede transformarse en una contribución de las mujeres en la formulación de los proyectos sociales", piensa Schmukler (1994:57), pero al mismo tiempo advierte que la "responsabilidad por el otro entra a menudo en conflicto con los propios deseos, dificultando a las mujeres la autopercepción de sus propias necesidades...No es la moralidad del cuidado la que queremos desterrar, sino la dificultad que genera en las mujeres el reconocmiento

51. Schmukler (1994:51-51) sintetiza la contienda teórica en torno al vínculo entre la maternidad y el quehacer político, presentando algunos argumentos de ambos polos del debate, definidos por ella como "feministas maternalistas, por un lado, y feministas cívicas", por el otro. Las primeras -las "feministas maternalistas" consideran que los valores asociados al ejercicio materno -como "responsabilidad, protección y cuidado"- podrían ser un aporte a la integración de una nueva cultura ciudadana, que se contrastará con las prácticas políticas androcéntricas basadas en valores como la competitividad y la violencia. Por otra parte, las "feministas cívicas" opinan que este modelo de maternidad surge y se sustenta en las relaciones sociales antidemocráticas de la esfera privada, encerrándose inevitablemente en el cautiverio más significativo de la identidad femenina -como diría Lagarde-. Objetan ellas a la participación política de la mujer a partir de la maternidad por sus implicaciones reduccionistas y esencialistas frente a lo que consideran una identidad femenina de mucha mayor complejidad.

52. Traducción mía.

de sus deseos."

Sin embargo, la duda que expresa Lamas (1994) frente a la posibilidad de liberar del cuativerio algunas de las mismas cualidades que lo sustentan, se vuelve central para la formulación del quehacer político feminista:[53] particularmente en los países capitalistas subalternos, donde las relaciones de género todavía preservan su cariz tradicional y la maternidad resalta como el indiscutible eje articulador de la identidad femenina. ¿Es posible abstraer los valores y prácticas propias de la subordinación y trasladarlos a ámbitos sociales exógenos y relaciones sociales distintas a las que las engendró? ¿Existe una relación determinista entre dichos valores, el propio cautiverio y la misma condición femenina subalterna? -como opina Lamas-. ¿Se pueden preservar valores y prácticas correspondientes a esta forma concreta de otredad y a la vez corregir lo asimétrico de la relación genérica misma de Sujeto/Otra?. Estas son las interrogantes que la preocupación de Lamas exige formular.

"La madre
se ha cambiado de ropa.
La falda se ha convertido en pantalón,
los zapatos en botas,
la cartera en mochila.
No canta ya las canciones de cuna,
canta canciones de protesta.
Va despeinada y llorando
un amor que la envuelve y sobrecoge.
No quiere ya sólo a sus hijos,
ni se da sólo a sus hijos.
Lleva prendidas en sus pechos
miles de bocas hambrientas.
Es madre de niños rotos
de muchachitos que juegan trompo en aceras polvorosas
Se ha parido ella misma
sintiéndose -a ratos-
incapaz de soportar tanto amor sobre los hombros,

53. Por política feminista entiendo todas las estrategias -en el campo de la política formal o desde el teatro cotidiano de las distintas relaciones de poder- cuyo fin sea la deconstrucción de la relación asimética entre los sexos y su reconstrucción en una relación basada en principios y prácticas de equidad humana.

pensando en el fruto de su carne
-lejano y solo-
Llamándola en la noche sin respuesta,
mientras ella responde a otros gritos,
a muchos gritos,
pero siempre pensando en el grito solo de su carne
que es un grito más en ese griterío de pueblo que
la llama
y le arranca hasta sus propios hijos
de los brazos." - Gioconda Belli (1991:93)

Aun sin respuestas, las preguntas en sí no dejan de evocar lo complejo de dicho modelo materno para-otros y a-partir-de-otros: al mismo tiempo motivo de subordinación y de poder; fuente de limitaciones y gratificaciones; constancia de opresión y (para algunas) semilla de liberación. Arquetipo materno que sustenta la designación social de la mujer como Otra a partir de una otredad sui géneris: anclada en la relación íntima con su opresor; vinculada a lo profundo y vulnerable de la afectividad; detentadora de sus propias parcelas de poder, en primer lugar a partir de la misma relación asimétrica entre madre e hijos(as).

Por esto, Dietz (Lamas:1994:45) argumenta que la relación madre/hijo(a) no puede fungir de sustento para una práctica ciudadana democrática -como sugieren las "feministas maternalistas"- porque según dicha autora las cualidades maternas se emanan y enraizan con el ejercicio relacional desigual entre madre e hijo(a), siendo la madre quien durante muchos años de la vida del niño(a) detenta mayores cuotas de poder. "¿Podría esta trama de la maternidad ser el modelo inconsciente en que se gesta la esencia misma de la guerra centrada en la posesión y el dominio?". Así Coll (1992:84) interroga a la práctica materna de excesiva posesión en que con frecuencia se transforma el poder de la madre, sellándose la marca del dominio sobre el cuerpo, la subjetividad y la vida de sus hijos(as).

"¿Pero cómo habría la mujer de resignar este poder sobre sus hijos, tras milenios de creencia en el hecho de que su casi única y gran manifestación de poderío radica en la maternidad?", pregunta Coll (1992:89), advirtiendo así del más significativo amortiguador de resistencia femenina a su falta

de poder social. Amortiguador que se gesta y se reproduce en una doble expresión de desigualdad: la circunscripción del deseo de la madre a los deseos de los hijos(as) y de la pareja, por un lado; y el domino -a veces de tal intensidad que resulta dominación- de la madre sobre el hijo(a), por el otro. En referencia al dilema de la necesidad de la madre de aferrarse a este modelo de poder por ser la única que posee, la autora considiera que "quizás un camino posible para la mujer-madre sea no postergarse eternamente, de modo tal que sus deseos insatisfechos no avancen sobre sus hijos, al pretender que estos completen los huecos de sentido que ella no llenó..." (Coll:1992:89).

"Nací con 5.5 kilos de peso/ estuviste 36 horas en la cama dura del hospital hasta sacarme al mundo/ me tuviste todo el tiempo que tu cuerpo me pudo contener/ ¿estabas bien conmigo adentro?/ ¿no te fuí dando arrebatos, palpiaciones, golpes, miedos, odios, servidumbres?/ ¿estábamos bien, juntos así, yo en vos nadando a ciegas?/ ¿qué entonces me decías con fuerza silenciosa que siempre fue después?/ debo haber sido muy feliz adentro tuyo/ habré querido no salir nunca de vos/ me expulsaste y lo expulsado te expulsó."(Juan Gelman:1989:8)

Y tal vez en este sentido el destino ha formulado una dolorosa invitación a las madres latinoamericanas de desaparecidos(as), induciéndolas -a través de una maternidad violentada por la trama subterránea de brutalidad estatal- a reconocer y realizar los deseos propios, aún cuando estos todavia se hilan a partir de la relación maternal. Encausado su accionar por esta contradicción entre la realización del deseo propio a partir de la maternidad, estas mujeres resignifican el ejercicio materno para también incluir la práctica pública y cívica -valiente y tenaz representación de sus propios deseos-. Mediante dicha práctica ellas encuentran una nueva valoración como sujetos individuales y sociales, lo que de formas diferentes parece traducirse en la reelaboración de la relación misma del poder entre madre e hijos. Por esto, cuando Rosario Ibarra del Comité Eureka de México afirma, "Nosotras parimos a nuestros hijos físicamente, pero políticamente ellos nos parieron a nosotras"[54], evoca una relación entre iguales, donde la noción del doble parto imposibilita la posesión y el dominio del hijo(a) por la madre, porque de alguna manera ambos -hijo(a) y madre- aportan a la realización de la vida.

54. Entrevista directa.

E. Los moldeables contenidos maternos

> "El diez de mayo próximo es Día de las Madres, homenaje a las mujeres que han cumplido su santa misión llenas de sacrificios y dolores, con entereza, abnegación y ternura. Exprese usted toda su gratitud en ese día a quien le dió el ser. Fragrantes flores y castos besos coronarán hoy las cabezas de las madres mexicanas." *Excelsior*, 10 de mayo, 1922, México, D.F., -El primer día de la Madre en México- (Acevedo:1982:34)

¿Cuántos regalos y banquetes desde el 10 de mayo de 1922, han hecho de este gesto político recordatorio del ejecicio materno un acontecimiento aparentemente tan natural como parece ser la maternidad misma? Sin embargo, la formalización moderna del histórico culto mexicano a la madre[55] no sólo tiene su propia fecha de nacimiento, sino que a través de la relación genérica también constata la contienda posrevolucionaria entre los diversos proyectos de nación, enarbolados por corrientes revolucionarias distintas y con frecuencia ideologías antagónicas. En su excelente libro sobre la génesis de la celebración del Día de la Madre en México, Acevedo (1982) evidencia las raíces ideológicas de la creación cultural de este festejo dedicado a la conmemoración materna. Mediante la presentación de documentos históricos de la época, la autora demuestra la relación entre, por un lado, la puesta en marcha en 1922, en Yucatán, de programas de educación sexual y regulación natal -como parte esencial de la plataforma de emancipación femenina del proyecto socialista posrevolucionario de Felipe Carrillo Puerto-[56] y por otro lado, la promoción de parte del periódico

55. El culto a la madre en México suele asociarse con la figura de la Virgen de Guadalupe, en su papel de símbolo del mestizaje cultural, protectora de los desamparados e interlocutora entre un pueblo necesitado y un Padre bondadoso pero amorfo y distante. Sin embargo, el culto a la madre en México tiene raíces más profundas, tomando forma en las culturas precolombinas como Coatlicue, Tlazoteotl, Chicomecóatl, Cihuacóatl y Tonantzin -entre otras Diosas-, como veremos en el siguiente capítulo.

56. Con el Primer Congreso Feminista de Yucatán, realizado en 1916, -con la participación de 617 delegadas que discutieron su condición social como mujeres y diseñaron la estrategia para su emancipación- se inicia una etapa de organización femenina para sí en la Península de Yucatán. Dicho movimiento se articuló al proyecto de transformación de las relaciones sociales de producción en el estado, que a partir de la

capitalino Excelsior del festejo del Día de la Madre; propuesta apoyada entre otros por las Cámaras de Comercio, las Damas de la Cruz Roja y la jerarquía de la Iglesia Católica.

No es difícil advertir que la conmemoración del Día de la Madre procuró enaltecer a una figura materna particular; sin ningún control sobre su cuerpo ni sobre su vida, física y subjetivamente consagrada a la vida de otros, sin voz propia ni referentes simbólicos que permitiesen concebirse y ser concebida como sujeto autónomo. "La abnegación", escribió Rosario Castellanos (1992:290), "es la más celebrada de las virtudes de la mujer mexicana". Esta madre abnegada -la requerida por el proyecto hegemónico posrevolucionario de industrialización capitalista, como agente de estabilidad social y política, transmisora de los valores fundacionales de la sociedad moderna y ejecutora del trabajo reproductivo de familias, generaciones y clases sociales por debajo del valor real- fue durante décadas cuidadosamente edificada en el imaginario cultural del pueblo mexicano. Mediante prácticas discursivas provenientes de instituciones como los medios de comunicación, los agrupamientos de la iniciativa privada, la Iglesia Católica y el régimen de educación pública se recreó un modelo materno acorde a las necesidades de la reconstrucción nacional. En este sentido, cuando Spike Peterson (1986:6) observa que el modo de reproducción generacional es históricamente específico y moldeado por normas culturales, factores estructurales, tecnología y prioridades políticas, reconoce a la vez lo particular de la correspondiente identidad materna

> "El vocablo madre, ahora que este santo ser, año por año se le eleva un albo de nardos y azucenas con la gratitud y el amor de los hijos, al evocarlo se transforma en una fuente inagotable de inspiración, en pebetero que desprende deleitosos perfumes que embalsaman el ambiente, los perfumes de la abnegación, de la más delicada ternura, de mayor sacrificio, que a menudo culmina hasta la suprema herocidad." (Ponce de León, en Basurto:1982:20)

Este vínculo silencioso entre un prototipo materno -con contenidos singulares-

industrialización de la producción henequenera prentendió implementar un régimen salarial en el agro (Acevedo:1982:13).

y un determinado modelo de desarrollo, no es particular de México. Mas bien es una de las características propias -pero poco enfatizadas- de las distintas etapas específicas de desarrollo histórico y de las formas concretas de organización de la producción, matizada por cosmovisiones y visiones de mundo de cada cultura. Thurer recuerda que el maternazgo -es decir, la práctica materna-[57] es un ensayo siempre moldeado por criterios culturales, además del impacto que sobre sus contenidos y formas imprimen condiciones estructurales concretas. "Cada sociedad tiene su propia mitología, repleta de rituales, creencias, expectativas, normas y símbolos...Nuestra noción de lo que constituye la "buena madre" es sólo una idea, no una verdad eterna. La "buena madre" es reinventada por cada época nueva y sociedad, según sus propios términos y de acuerdo con su propia mitología"(1994:XV).[58]

En la sociedad griega, por ejemplo, la buena madre de clase propietaria sabía que sólo conocería y criaría los pocos hijos seleccionados por su marido para sobrevivir. Los demás se asesinaban al nacer. Con el objetivo de no fragmentar demasiado a las grandes extenciones de tierras que cultivaban los patriarcas griegos, todo(a) recién nacido calificaba para este extraño método de control natal. Sin embargo, se estima que el ritmo de infanticidio de niñas oscilaba entre el 10 y 20% del total de nacimientos femeninos. Obviamente, bajo semejantes condiciones reproductivas los sentimientos maternos tendrían que haberse diferenciado de lo que en la modernidad se conoce como el amor materno incondicional. Mas que cuerpo-

57. El "maternazgo" es el término con que Lamas (1987) define al ejercicio femenino de las responsabilidades no biológicas de la crianza y el cuidado de la prole, que a pesar de no descansar en habilidades naturales han sido asociadas al género femenino en la mayoría de los regímenes patriarcales.

58. Traducción mía.

para-otros las madres griegas de "buena familia" fueron incubadoras y administradoras del cuidado de sus hijos(as) por parte de sustitutas -esclavas y empleadas- que asumieron las tareas de la reproducción diaria. Aunado a este aparentemente difícil destino materno, el profundo desprecio por la maternidad misma constataba el fin absoluto de una época histórica en que dicha capacidad biológica fue adorada como fuente de lo divino. "La madre del niño llamado suyo", escribió Aeschylus en su versión del mito de Orestes, "no es en realidad un pariente importante. Ella sólo nutre la semilla sembrada en su interior por su verdadero creador -el padre-..."[59] (Thurer:1994:66).

Durante el temprano medievo, con la consolidación del cristianismo, la perpetuación de las cruzadas y la contínua ausencia de los hombres, las mujeres por primera vez conocieron una alternativa a la maternidad biológica -la maternidad espiritual-. En la vida religiosa muchas mujeres accedieron a la educación y a puestos de responsabilidad a nombre de la maternidad espiritual, la maternidad más valorada de este período. Fuera del convento empero la maternidad empezó su desafortunado y contradictorio camino desde el objeto de satanización de la época antigua, hacia la constitución del personaje social sublimador, nutridor, cuidador y "cuerpo-para-otros", de la época moderna (Thurer:1994:97). Stone (1977:108) considera que el maternazgo europeo del medievo carecía de los componentes asociados mas tarde a la maternidad: generalizándose la práctica de emplear el pecho ajeno para alimentar a los propios hijos; dejando a los niños durante horas sin cambiar; meciéndolos en su cuna durante toda una tarde sin ningún contacto físico. Por esto, Shorter (1977:67) opina que la

59. Traducción mía.

indiferencia de la madre del medievo hacia sus vástagos podría haberse desembocado en el alto ritmo de mortalidad infantil.

El fuego del Renacimiento quemó entre 60 y 200 mil mujeres señaladas como brujas -casi todas madres-, con la esperanza encubierta de ver surgir de las cenizas un nuevo Fénix femenino,[60] la "buena madre" de la modernidad. Casada, fiel, modesta, laboriosa, sin conocimientos especializados que no se aplicaran únicamente a la crianza de sus hijos y a la creación de una domesticidad que reflejara sus virtudes y su dependencia y que proporcionara un remanso de paz para el jefe de la familia, quien después de la Revolución Industrial buscaba cada vez más el pan de cada día fuera de la unidad doméstica. La buena madre de la modernidad industrializada, idolatrada en los países capitalistas avanzados desde el siglo 18 por su esencia altruista de cuerpo/para/otros, su carácter hogareño, -"la mártir maternal", le llama Thurer (1994:194)- enajenada de su propia sexualidad en nombre del instinto maternal, en México fue institucionalizada como la única representación de la maternidad mexicana, desde los primeros años de la consolidación revolucionaria. "La madre mexicana, por sus virtudes, por su bondad ingénita, por su abnegación sin límites, por su amor incomparable al honor y a la familia, donde halla sus mayores goces y sus más altas reflexiones, es acreedora de nuestro respeto y constante veneración" (*Exclesior*, 1922 en Acevedo:1982:40)

Durante la primavera de 1922 la campaña preparatoria al homenaje inaugural a

60. Según Thurer (1994:154) "bruja" era uno de los arquetipos asociados con la identidad del género femenino, durante la época después de la Reforma: maternal/madre, seductora/puta y poderosa/bruja. La Inquisición también eliminó a miles de hombres, pero el 85% de los quemados en la hoguera fueron mujeres.

las madres mexicanas, impregnó las páginas de Excelsior con el aire nostálgico de la ingeniería discursiva que consolidó la nueva identidad materna, identidad funcional al contexto nacional de creciente modernización capitalista. Un repaso del tipo de concursos que Excelsior patrocinó durante los 74 años del Día de la Madre, refleja el tránsito de una cultura rural tradicional a una sociedad urbana industrializada. La madre que durante más de cuatro décadas fuese premiada por la cantidad de hijos que ofreciera a la Patria ("la madre fecunda"), empezó en la década de los cincuenta a mutar su eje valórico a la calidad de hijos que produjiera. Hasta 1952, Excelsior premiaba en cada estado de la República a las madres más prolíficas. A partir de 1953 el concurso descansó en la noción de la calidad del maternazgo, apuntándose en este año, por ejemplo, a las madres viudas que "con más sacrificios educaron a sus hijos". En 1967, el premio para "la madre más ejemplar" se otorgó a la progenitora de un destacado intelectual, artista o estadista" (Acevedo:1982:60).[61]

Pero aún cuando la valorización del ejercicio materno comenzó a girar de cantidad a calidad, manifestando así las tendencias demográficas del proceso de modernización industrial subalterna -y reflejando las políticas poblacionales de los países hegemónicos-, es sugerente observar lo profundamente enraizadas que son, en términos culturales, las características de la abnegación y el sacrificio, que aun hoy en día siguen articulando el ejercicio de la maternidad mexicana. Por esto Lamas (1995): insiste que la construcción materna en México descansa en un relato de la indisolubilidad entre el sufrimiento y el amor materno, "como si los dolores de parto

61. Para los fines de la presente disertación, el concurso materno más inquietante fue en el año 1959, en donde se premió a las madres que sobrevivieron a sus vástagos -sólo dos o tres lustros antes de que en México se ensayara la técnica represiva que dejó a tantas madres huérfanas de sus hijos(as).

marcaran la maternidad para siempre con una vivencia dolorosa". De la misma manera, Silvia Aleramo (Lamas: 1995) se pregunta, "¿Por qué adoramos en la maternidad el sacrificio? ¿De dónde ha llegado hasta nosotros esta inhumana idea de la inmolación materna? De madre a hija, durante siglos, se trasmite la servidumbre." ¿Pero cómo y por qué llegó a ser así?.

La mitología guarda la historia del tránsito de la identidad materna, de su odisea desde su sitio histórico inicial de reverencia, poder y júbilo, hasta el lugar abnegado y sufrido implícito en la incondicionalidad del modelo materno "cuerpo-para-otros". De tal forma, constata las raíces del sacrificio materno y su institucionalización como modelo ejemplar. Buscar en los mitos las respuestas a las interrogantes arriba formuladas abre otro camino de análisis de la maternidad, permitiendo acercar a la noción de modelo materno desde la perspectiva arquetípica, la cual entiende a las distintas formas de ejercicio materno como tendencias amalgamadas del significado profundo de lo materno en el psique individual y colectivo de la especie humana.

CAPÍTULO III

La madre en los mitos

FALTA PAGINA

No. 109

A. ¿Qué es un mito?

El mito, dice Barthes (1976:199), es un mensaje elegido por la historia. Preservado en el lenguaje en cuanto responda a lo real, el mito no es ni idea ni concepto sino un sistema de comunicación; es decir, el mito es una forma comunicativa con funciones específicas en cuanto a su quehacer social. Según nuestro lingüista, la esencia del mito se relaciona con la manera en que se transmite -no tanto con el contenido- y sus límites responden al vínculo entre lo real y el reflejo de este en el habla, siendo el correr de la historia el árbitro del recuerdo u olvido del mito. Los mitos también pueden ser contemporáneos, siempre y cuando correspondan a las características definitorias arriba señaladas. Así, el mito es un mensaje socialmente creado e históricamente delimitado. Tiene fin porque lo real de un momento histórico se transforma en otra realidad con la marcha del tiempo, y es esta nueva realidad la que sustituye en el estado del habla a la anterior.

El mito entendido como un mensaje histórico cuenta con múltiples interpretaciones, algunas complementarias y otras aparentemente encontradas. Para ciertos autores (Campbell:1988; Shinoda Bolen:1984; Eliade:1968) el mensaje trasciende lo cotidiano y, aun, lo social: nutre y es nutrido por la dimensión espiritual de la existencia humana; relaciona a los individuos con lo sagrado, con el entorno cósmico y los misterios del universo. ¿Por qué nacimos? ¿Desde dónde surgimos? ¿Cómo debemos actuar para estar en armonía con los flujos cósmicos? ¿Hacia dónde iremos? ¿Por qué?. Para esta escuela de interpretación, el mito es un mensaje sustentado en la potencialidad de la especie y, por lo tanto, es indicativo, señala un camino a seguir en el "hoy y adelante". Es significativo en el presente pero, a la vez, se proyecta hacia el futuro, proponiendo pautas o modelos ejemplares de ser y estar,

vinculadas siempre a las incógnitas existenciales de cada cultura concreta.

Para otros especialistas en la materia (Malinowski:1968; López Austin:1993; Florescano:1995), el mito es una radiografía social que refleja tanto la organización productiva y los estilos de vida, como el imaginario colectivo, las creencias compartidas y las prácticas culturales de cada sociedad. Para ellos, el mito es un mensaje del pasado, que retrata un momento histórico específico de una cultura dada, proyectándose posiblemente hacia el presente, en cuanto es asimilado por las culturas contemporáneas. El mito cuenta cómo vivieron y en qué creyeron los pueblos antiguos. "El mito mesoamericano es un hecho histórico de enorme complejidad", dice López Austin "... es conveniente abordar el estudio del mito desde una perspectiva global que permita evaluar conjuntamente los procesos de producción mítica, sus usos y funciones sociales, su naturaleza ideológica y sus formas de expresión, no como un hecho aislado sino como un producto social."(1993:21)

Las múltiples participaciones del mito en la cohesión del tejido cultural, hacen que a distancia lo podamos explorar de muchas maneras: como una expresión de la ideología de una sociedad, una muestra de la relación de dicha cultura con los misterios del universo; una expresión de las relaciones sociales de pro-ducción/reproducción o un ejemplo de la universalización de la experiencia humana. El mito es un mensaje codificado en el habla que surge de la praxis histórica de nuestra especie y sirve de memoria y/o de guía. El mito constata la condición humana, tipificando en personajes extrahumanos los nudos problemáticos de dicha condición, los comportamientos requeridos, los valores sustentadores de la sociedad en cuestión y la integración de los individuos y colectividades con las fuerzas del universo.

Eliade (1963:12-14) recuerda que la función del mito es ejemplar, ofreciendo a una sociedad específica modelos para las actividades significativas; el nacimiento, la educación, la sexualidad, el trabajo, el matrimonio, la creación artística, la sabiduría, la curación y la maternidad, son algunos ejemplos. Dichos modelos ejemplares habitan en el tiempo fantástico de los inicios, inmersos en historias sagradas que cuentan el principio de algo, sea esto el comienzo del universo, del ser humano, de una nación, una religión, flora o fauna, o simplemente de un orden social, una tribu, una familia, una institución o un comportamiento. El mito, según Eliade, es "la irrupción de lo sagrado en el mundo", para recordar de manera extraordinaria y ejemplar cómo algo significativo para el ser humano comenzó, cómo se originó.

"Toda mitología se trata de la sabiduría de la vida, dentro de una cultura específica y en un momento histórico concreto", afirma Campbell (1988:55). De tal forma, el mito es un instrumento integrador entre el individuo, la sociedad y lo vasto de la naturaleza no humana; sugiere las pautas que integran al individuo a la sociedad que pertenece y ésta al ámbito de la naturaleza. Uno de los propósitos primordiales de la mitología es el de armonizar el elemento humano con su entorno social y cósmico. Según Campbell (1988:31), existen cuatro planos funcionales a los que responde la mitología, cada uno relacionado con otro interrogante filosófico de la búsqueda existencial de nuestra especie: 1) el plano místico, que sitúa el ser frente a los misterios de la vida y descubre los flujos energéticos que unen a la condición humana con su entorno universal; 2) el plano cosmogónico, también enfocado al cosmos pero con una mira más científica, que revela la magnitud y la forma del universo; 3) el plano pedagógico, que ofrece pautas y enseña caminos a seguir para el desarrollo de la vida en distintos momentos o circunstancias; y, 4) el plano sociológico, en donde se cohesiona, justifica

y revela un orden social dado, haciendo resaltar similitudes entre culturas distantes y desconocidas, a través de las semejanzas de sus mitos.

Aunque el mito no es una explicación científica de la realidad, desde hace casi un siglo, los estudiosos de la problemática cultural han rescatado a la mitología de su acepción decimonónica de "exageración", "mentira" o "fantasía", insertándola en el orbe de la ciencia. Descubrieron -como observa Malinowski (1926:101)- que el mito evoca a una realidad primogenia y, por esto, se articula con la esfera religiosa o moral de la vida humana. Pero además atiende a la pretensión de las sociedades de mantenerse cohesionadas y estables, mediante la estructuración e institucionalización de mensajes míticos coercitivos que indican el comportamiento individual esperado.

Por su parte, Córdova (1995:21) afirma que el mito es un medio que explica la historia, facilitando la homogeneización de su significado y permitiendo la cohesión del sentir popular frente a su legitimidad, "se trata en primer término de una forma de memoria colectiva, un registro del pasado..."(1995:22). Sin embargo, vale recordar que los grupos sociales no son homogéneos y que la historia oficial es siempre la voz privilegiada de los vencedores, nunca refleja la perspectiva de los(as) vencidos(as). De tal forma, dentro del mensaje mítico se apresan los prototipos de la simbolización cultural de las relaciones sociales de poder, encontrándose, conviviendo y "hablando" al colectivo mediante modelos ejemplares representativos de su asimetría relacional.

Por lo mismo, Massolo (1995:73-75) enfatiza que el sistema sexo/género no sólo organiza y regula las relaciones entre los géneros, sino que también edita los recuerdos y olvidos de la colectividad de tal forma que hasta ahora "la exclusividad del recuerdo

le pertenece a los hombres". En el mismo sentido, Castillo (1995:106) considera que la mitología de los regímenes androcéntricos refleja el imaginario colectivo de los varones, evidenciando los intereses y necesidades de la nomenclatura masculina de cada sociedad concreta y descansándose en una intencionalidad que subestima el valor y la fuerza del género femenino, particularmente en relación a su esencia biológica de creadora de vida humana. De tal forma, cuando Florescano (1995:9) propone que el rasgo distintivo del mito es el de "ser un medio de transmisión de memorias grupales o comunitarias", habría que considerar a la vez los sesgos inherentes a la memoria relatora hegemónica, sus silencios, las ausencias, las distorsiones y la subjetividad de la construcción de sus representaciones sociales.

En fin, precisamente porque la memoria colectiva es el dispositivo generador del relato de la vida grupal (Massolo:1995:71), encierra en sí las contradicciones manifiestas de dicha colectividad, los sustentos ideológicos de las relaciones sociales asimétricas y los modelos ejemplares que reproduce el orden social existente. En cuanto al rescate de una historia bisexuada de la especie humana, Castillo (1995:111) propone una búsqueda entre las sombras del silencio del género femenino, opinando que "como mujeres ...tenemos que reconstruir nuestra historia con lo que no se dijo, y no en lo que fue registrado por los que nos han subyugado bajo su autoridad".[62]

Tanto Malinowski (1968) como Eliade (1968) enfatizan que las funciones de los mitos en las sociedades arcaicas se enraizan con la imposición y preservación de los principios morales, con la sistematización de pautas prácticas para la vida del individuo

62. Traducción mía.

y la comunidad y, finalmente, con la expresión, realización y codificación de las creencias de dicha sociedad. De tal manera, el mito juega un papel esencial en la constitución de la identidad de los individuos. Estimula la fabricación de prácticas simbólicas que constituyen y reproducen aspectos identitarios (Valenzuela:1992), homogeneizando pautas de comportamiento que permiten a los individuos identificarse y ser identificados como miembros de una sociedad particular, casta, género sexual, religión o cualquier otro sector específico.

"Los mitos son los sueños del mundo", afirma Campbell (1988:15), enviándonos para su comprensión a las texturas y dimensiones psicológicas. La mitología trata los problemas existenciales más sentidos de una cultura y época dada; problemas que por lo general se anclan en la fragilidad de la condición humana y que recuerdan a las colectividades de lo profundo e incierto de nuestra existencia. La relación vida/muerte, el amor, la defensa de la identidad, la solidaridad, la pérdida, la avaricia, la maldad y el deber social e individual son todos materia de mitificación. Y con ellos se asoma el miedo, la felicidad, la rabia, el rencor, la venganza, el acto heroico y la justicia; manifestaciones de la vivencia humana compartidas por culturas distintas en épocas históricas diversas. Los contenidos de la psique son esencialmente los mismos en todo el mundo, opina Campbell (1988), lleno de los mismos miedos, alegrías, angustias, tristezas, goces, terrores y placeres. Lo que se modifica entre culturas y momentos históricos distintos son los remitentes simbólicos que producen estos contenidos, contenidos que apuntan a la noción de un común denominador subyacente a la condición humana misma.

De este campo común de significados en la constitución histórica de la

civilización humana surgen los planteamientos de la psicología jungiana. A Freud le interesó un inconsciente individual, en donde se almacenan traumas personales, como producto de la historia de cada persona. A diferencia, Jung construyó un marco de referencia psicológica colectiva, lo que él llamó inconsciente colectivo, dimensión que este psicólogo planteó no como personal sino general, con contenidos y formas de comportamientos universales, compartidos por la especie humana como un todo. Según Jung, el inconsciente colectivo es una dimensión que guarda las pautas del comportamiento más instintivo, los modelos de identidad basados en los instintos y las sensaciones del ser y estar histórico de nuestra especie (Neumann:1963:15-17).

Para el actual análisis, la noción del inconsciente colectivo es extremadamente atractiva. Abre una ventana para observar al personaje materno -en sus acepciones positiva y negativa- desde un campo que homogeniza los significados, poderes y debilidades que ella representa en las profundas estructuras simbólicas de todas las culturas. Sin embargo, la dificultad de identificar los mecanismos de transmisión de dicho registro inconsciente de la experiencia del colectivo, vulnera la sustentación del concepto mismo en un trabajo como el presente. Por lo mismo, sugiero a un referente de la psicología clásica, que no deja de situar al evento de gestión y parto y a la actividad materna como acontecimientos y procesos que influyen en el actuar y el pensar de los sujetos individuales, sociales y políticos. Al mismo tiempo, rescato del pensamiento junguiano la categoría "arquetipo", modificándola un poco para referirme a las características típicas relacionadas con modelos psicológicos de actuación social. Desde una definición rigurosamente junguiana, dicha categoría encierra los patrones instintivos y sensoriales del comportamiento humano universalizado, permitiéndoles una identidad específica (Neuman:1955:4-5).

Según Shinoda Bolen (1985:15), psicoanalista junguiana, el arquetipo es un patrón de comportamiento instintivo que integra el inconsciente colectivo. "Ideas elementales", lo llama Campbell (1988:51), sosteniendo que durante el andar de la historia, en todo el mundo, estos arquetipos han cambiado de cara pero no de esencia, son representaciones de las grandes varianzas caracterológicas socialmente asignadas a hombres y mujeres. En este sentido, la "esencia" se traduce en la constatación de comportamientos similares para los roles sociales significativos, que se repiten en distintas culturas y etapas históricas.

Los personajes míticos materializan a los arquetipos, siendo ellos -según los planteamientos de Jung- los espacios externos a la psique en donde las distintas culturas los proyectan. De tal forma, los mitos posibilitan una universalización del actuar humano a causa de los matices repetidos en los arquetipos. Por esto, según eruditos como Campbell (1988:22), las temáticas de los mitos se repiten de cultura a cultura. Varían los nombres, los sitios y los pormenores, pero se asemejan los contenidos, dirigiéndose en términos generales a los grandes asuntos comunes de la condición humana, escenificando así las eternas inquietudes de nuestra especie y reflejando las pautas comunes del desarrollo. En términos metafóricos, los arquetipos concentran rasgos similares del actuar humano, sintetizando las tendencias de comportamiento mediante las cuales el ser humano se enfrenta a su condición existencial.

Mitos y Maternidad

Dentro de la mitología universal y la latinoamericana, la maternidad tiene un sitio privilegiado. Sin embargo, las características del arquetipo materno varían,

transformándose de acuerdo a las circunstancias en "tendencias" distintas y aun contradictorias y demostrando capacidades y poderes diferenciados según la cara del arquetipo mostrado. Aun cuando los matices del ejercicio de la maternidad social corresponden a culturas y momentos históricos concretos, de acuerdo con la interpretación junguiana, el arquetipo materno -con sus variaciones caracterológicas, sus tendencias específicas de manifestarse- subyace a todas estas expresiones culturales de la madre, como una raíz homogenizadora.

Neumann(1955:21) delimita tres formas del arquetipo materno; la Buena Madre, la Madre Terrible y la Buena-Mala Madre o la Gran Madre. El autor asocia con cada forma de arquetipo, rasgos de la experiencia materna que ejemplifican aspectos del poder primodial. Vale subrayar que las vertientes arriba señaladas no deben de entenderse como arquetipos distintos de la maternidad, sino más bien como variaciones de las expresiones del poder del arquetipo materno. Dicho poder no descansa siempre en las características que los regímenes patriarcales occidentales han atribuido a la forma arquetípica de Buena Madre, lo que Neumann llama el carácter elemental de lo femenino[63], siendo estas las de nutrir, proteger, cuidar, dar y aferrarse al hijo; rasgos que finalmente se han traducido en el afianzamiento de una forma arquetípica de "un cuerpo para otros". También el poder profundo del arquetipo materno surge de lo que el autor llama "los misterios de la sangre" que simbolizan las posibilidades de transformación en y desde lo femenino, representados estos por la menstruación, el

63. En su excelente libro, *Of Woman Born*, (1986:95), Adrienne Rich cuestiona el determinismo biológico junguiano, señalando que aun cuando el análisis de Neumann rebasa la interpretación más rígida de Jung en torno a las características que "naturalmente" definen lo masculino y lo femenino, el autor sigue empleando una visión reduccionista de lo femenino como reproductora y nutridora, visión que históricamente ha sido presentada desde lo masculino.

embarazo y la sangre del parto. El carácter transformativo del arquetipo materno concentra su poder en la capacidad de cambiar, don que puede manifestarse constructiva o destructivamente. Esta última posibilidad, según Neumann, embuye a la Madre Terrible con la potencia de aterrar a los demás, recordando su vínculo con la sangre y el de ésta con la muerte. De tal forma, se fusiona en el arquetipo de la madre tanto la fuerza de la vida como la de la muerte. La Gran Madre o la Diosa Madre de las culturas prepatriarcales encarna ambas formas del arquetipo materno, puede despertar la ternura o el terror.

Con el advenimiento del patriarcado el anterior poder de la maternidad fue subvertido y su ejecutora sujetada al orden del padre. Pero antes, en los tiempos paleolíticos y neolíticos, la maternidad fue la esencia y el reflejo del poder del universo, del poder de la vida misma.

B. La Diosa Madre

-Dicen los susurros del vaho frío del comienzo, que en el principio, antes de nada, ni nadie, en medio del vacío, de la ausencia de todo, en el silencio ensordecedor, la Diosa, la Gran Diosa, la Dadora, la Paridora, la Antecesora, la Gran Madre alumbró al universo; engendró las estrellas, el tiempo y el espacio, las plantas, los árboles, la tierra y el cielo; dio a luz a las montañas, a los mares y las aguas primordiales, terrenales y celestiales. La Diosa Madre, la Madre Diosa, la Venerada, la Anciana, la Gran Engendradora, la Fuente, la Esencia Elemental expulsó de su cuerpo universal a todo lo que existe en el mundo, a la flora y la fauna, al hombre y la mujer juntos -al mismo tiempo- al pensamiento, al sentimiento y a la espiritualidad-. Así dijeron en

tiempos lejanos, antes que los hombres hicieran a Dios a su imagen y semejanza.

En los mitos de origen de las antiguas sociedades agrícolas, el nacimiento de la civilización transita de manera alegórica por el vientre divino y cósmico de la Diosa Madre. El misterio de la posibilidad de gestar vida humana es lo que dichas sociedades reconocieron por medio de sus rituales de reverencia. Adoraban al cuerpo de la madre donde se madura la energía vital. La madre es para estas culturas siempre vida, su cuerpo nutre de los senos, del útero y las manos. Ella simboliza la semilla, la posibilidad. En este sentido, el cuerpo femenino es visto por las sociedades prepatriarcales como la metáfora de la vida misma, vida que a su vez no logra nunca eludir el soplo frío de la muerte. La vida y la muerte -unidad inseparable y subyacente a las interrogantes angustiosas de la existencia humana- se materializan en la figura de la Diosa Madre, dadora y quitadora de la vida, encargada de las entradas del Este y Oeste, las puertas de acceso al principio y al fin. Campbell (1988:49) recuerda que en las religiones en donde la creadora es la Madre, su cuerpo abarca todo lo que existe. Su corporalidad y el universo son uno y son todo. Fuera de su cuerpo femenino no queda nada.

Nut, por ejemplo, la Diosa egipcia predinástica, cuyo cuerpo se arquea hasta tocar sus pies, alojando al cosmos en su abdomen y lloviendo las estrellas nocturnas de sus senos, encierra al planeta Tierra en su abrazo fuerte y seguro. Su cuerpo entero es el comienzo y ocaso del cosmos en donde se cobija a toda la vida humana. Ascendió Ella de las aguas primordiales -como Venus, la diosa del amor de la Grecia clásica- para formarse en lo vasto del universo. Sus lágrimas cayeron a la tierra, creando el río Nilo y permitiendo así el inicio de la civilización. Todas las mañanas alumbraba al Sol,

tragándolo de nuevo por las noches. Todo lo vivo salía de su cuerpo pero regresaba otra vez, cuando era tiempo de morir. Ella fue la "dama de las mil almas", la que hace que "las estrellas muestren su alma", y, a la vez, fue el cerdo que devoró su propia cría (Neumann:1955:222). "Soy todo lo que hay y todo lo que habrá, pero los ojos mortales nunca me han percibido como soy" (Stone: 1976:76).

Durante los miles de años antes de la consolidación de las culturas patriarcales, en lo que Eliade llamaría el tiempo sagrado cuando el Ser Supremo era Mujer, los individuos se maravillaban frente a la incógnita de la creación humana y adoraban a los símbolos vivientes que significaron su posibilidad, la mujer y los órganos sexuales femeninos. El femenino como fuente primordial de la civilización humana y como única figura deificada, es parte de la historia olvidada de nuestra especie, destruida, enterrada, ignorada o mal comprendida hasta las últimas décadas, pero registrada y preservada por los artefactos e imaginería de las excavaciones de sitios como Catal Huyuk del antiguo Anatolia (Turquía), Thessaly (Grecia), Vinca (ex-Yugoslavia), Leskovica (Rumania), Passo di Corvo (Italia), además de muchos otros sitios en estos mismos países y en Austria, Hungría, Eslovaquia, Bulgaria y Ucrania de la Vieja Europa (Gimbutas:1982:19-36), en el Oriente Medio y Teotihuacan -la ciudad mayor de Mesoamérica- (Florescano:1994), entre otras.[64]

64. Según Florescano (1994:26), a pesar de que no existen en el área mesoamericana pruebas o estudios semejantes a los de Europa en relación a las culturas uterocéntricas del Paleolítico y el Neolítico, sí se cuenta con restos suficientes para indicar la existencia de un culto a la Diosa Madre en Zoahpilco, Tlatilco, Tlapacoya, Chupícuaro y otros sitios, entre los años 2200 y 1200 A.C.. Pero aún de mayor interés resultan las interpretaciones actuales de la cultura teotihuacana de Berlo y Traube, quienes afirman que la deidad principal de Teotihuacan, desde sus inicios hasta su destrucción en el siglo VIII, fue la Diosa de la Cueva o la Gran Diosa, deidad más representada en Teotihuacan.(Florescano:1994:30:27)

Todavía no se saben las fechas exactas de los inicios de las culturas matrísticas de la Gran Diosa, están fechadas según la interpretación entre los veinte mil y los ocho mil quinientos años antes de la era cristiana.[65] Sin embargo, sí se conoce que estas sociedades fueron conquistadas, destruidas o transformadas paulatinamente durante un período de dos mil quinientos años, entre 3100-600 años antes de la era cristiana, en flexible correspondencia con las épocas de bronce y hierro (Thurer:1994:25). Walker (1983:683-62) afirma que la Diosa Madre como deidad originaria y como símbolo de una expresión civilizatoria distinta a la patriarcal, cohesionó a culturas tan diversas y lejanas como la indoeuropea, la semita, la vieja europea y la mesoamericana durante por lo menos cuatro mil años; más extendido en el tiempo que la historia patriarcal.

Los descubrimientos arqueológicos de la Vieja Europa,[66] junto a las pruebas de otras civilizaciones basadas en la domesticación de plantas y animales al sureste de Europa, y aunados a los hallazgos de las sociedades agrícolas de Anatolia, Mesopotamia, Syro-Palestina y Egipto, atestiguan que uno de los cambios más profundos y significativos en la organización socioeconómica de la especie humana, la Revolución Agraria, se remonta a épocas mucho más antiguas a lo que se había calculado, situándola ahora entre 9000-8000 años A.C..

La posibilidad de determinar con mayor exactitud la antigüedad de los hallazgos arqueológicos, facultada por el descubrimiento de la nueva técnica de radiocarbono en

65. Thurer (1994:1) señala que los últimos templos de la Diosa fueron cerrados aproximadamente en 500 A.C..

66. Gimbutas (1982) identifica a la vieja Europa como el territorio desde los mares Egeo y Adriático, que incluye a las islas y llega al norte de lo que fue Checoslovaquia, al sur a Polonia y al oeste a la región Ucraniana.

1952, rectificó la anterior conceptualización cronológica de la civilización neolítica en el suroeste de Europa. Basado en dicha técnica, se llegó a la conclusión de que el período neolítico matricéntrico de Europa no fue de un poco más de mil años, como se había pensado antes, sino que floreció durante un período mínimo de entre siete y medio a cuatro y medio milenios (Gimbutas:1982:14), sin contar los miles de años de la época paleolítica, cuando las Diosas protegían a la cueva, y la cueva y la Diosa se unían para simbolizar los espacios profundos y húmedos del origen de la vida individual y comunitaria. (Neuman:1955:99)

Con base en la nueva medición de la era neolítica, se transformó radicalmente la apreciación de dicha etapa y de sus contribuciones al desarrollo humano. Dentro de este nuevo y más largo período neolítico, encontramos lo que se podría llamar la "época cláica de las culturas uterocéntricas". Dichas sociedades se nutrieron de una cosmovisión poblada por deidades femeninas omnipotentes, protectoras de la existencia sedentaria y artífices singulares del principio vital (Gimbutas:1982:17). Los ciclos agrarios parecieron hermanarse con los ciclos reproductivos femeninos, vinculando la magia bondadosa de la tierra fecunda con la del gran vientre de la Diosa Madre. Al desarrollo de la tecnología de las semillas -sembrando en ciertas estaciones del año para luego brotar en otras- se asociaron los ciclos femeninos de la menstruación, gestación y lactancia. Ciclos de vida vistos junto al parto como eventos milagrosos; eventos autores de la fe infinita en el principio femenino, objeto esto de celebraciones espirituales y adoraciones cotidianas.

Neumann escribe (1955:225), "la dependencia en la Gran Madre de todos los cuerpos numinosos, poderes celestiales y dioses, su ascenso y descenso, su nacimiento

y su muerte, su transformación y renovación, son algunas de las experiencias más profundas de la especie humana. No sólo la alteración de día y noche, pero también los cambios de los meses, estaciones y años son subordinados a la todopoderosa Diosa Madre."

Su relación con el crecimiento de todo lo vivo la vincula con el tiempo mismo. Ella es la Diosa del Tiempo y el propio tiempo es Ella; es la Diosa de la Luna, de la noche y lo oscuro; la legítima marcadora del paso de la luz del día. La luna, según Neumann (1955:226), es el verdadero reloj de la era primordial. Pero la luna no sólo determina el tiempo de los orígenes, sino que comparte el mismo período temporal en que ambas, luna y mujer, realizan sus ciclos relacionados con la fertilidad. El ir y venir temporal de la sangre menstrual se asocia al crecer y menguar de la luna. Mientras que el varón y las sociedades del Padre anhelaron conquistar al tiempo, deteniéndolo, sujetándolo para poder trascender la condición humana tan efímera, la mujer convive con el tiempo, es producto de él, se relaciona cotidianamente con él para sus procesos corporales mensuales, se fusiona con el tiempo mediante los ciclos de su fertilidad (De Beauvoir: 1981: Vol. 1:24-25). Por esto, las antiguas sociedades matrísticas casaban la luna con la Diosa en su intento por descifrar el misterio de la vida.

Los recientes descubrimientos arqueológicos rescataron del anonimato de la llamada prehistoria, testimonios de formaciones sociales dedicadas al cultivo de la tierra, gestadoras de los primeros conglomerados urbanos, productoras de alfarería, cestería, tallado en madera, tejidos y joyería, creadoras de artes como la pintura y la escultura, inventoras de los antecedentes simbólicos de la escritura, conocedoras de los fundamentos matemáticos y promotoras de un comercio incipiente (el excedente era

repartido de manera colectiva). De acuerdo a Eisler (1990:11-12) fueron sociedades pacíficas, religiosas e igualitarias, sin la fragmentación de las clases sociales ni la marginación racial y tampoco la discriminación sexual.

C. ¿Matriarcado o sólo mamitis?

Engels (1884/1976:Vol.3) en su clásico análisis de la familia, se refirió a dichas sociedades preclasistas, como culturas matriarcales del comunismo primitivo[67]: culturas que por ignorar la relación entre la sexualidad y la gestación humana, desconocieron la participación masculina en el proceso de reproducción, y fijaron la noción de la génesis civilizatoria y de la unidad del grupo familiar en el vínculo de la sangre materna.[68] Walker (1983:688) recuerda que en muchas sociedades antiguas, llamadas por ella matriarcados, se abrazaba la creencia de que los seres emparentados a través de la sangre de la madre se nutrieron de un alma común y, por lo tanto, no podrían hacerse daño entre sí sin causarse daño a sí mismos.

La noción de un matriarcado,[69] como forma de gobernar de las tempranas

67. Para no confundir las observaciones de Engles sobre las sociedades prepatriarcales con la carga ideológica actual del término comunismo, prefiero referirme a las relaciones sociales de aquellas sociedades como comunitarias, sustituyendo el concepto de comunismo primitivo por el de comunitarismo matricéntrico.

68. Eisler (1990:30) piensa que existe en la imaginería de Catal Huyuk cierta evidencia que sugiere el reconocimiento neolítico del vínculo entre el acontecimiento sexual entre hombres y mujeres y la procreación. Sin embargo, la mayoría de los especialistas en la materia, (Bachofen, Engles, Walker, Campbell, Neumann), parecen refutar dicha aseveración, resaltando la falta de relación en la mente neolítica entre lo sexual y lo reproductivo.

69. Entiendo un matriarcado como una sociedad que gira en torno al derecho materno, jerarquizada por sexo, en donde el poder político, social y económico es ejercido por las mujeres-madres en prejuicio de los hombres, descansando dicha sociedad en una división básica de labores por sexo y siendo las tareas masculinas menos valorizadas.

culturas humanas, ha sido fuente de debate entre estudiosos. Algunos sugieren que la omnipresencia del principio materno deificado y el desarrollo de sociedades religiosas matricéntricas tendría que haberse traducido en una supremacía femenina que excluyó a los varones de los espacios de poder social (Engles:1884, Briffault:1969, Walker:1883). Por otro lado, Thurer(1994:17) recuerda que no se conocen sociedades en donde las mujeres ejercieran el poder sin la participación igualitaria o aun determinante de un varón, como el tío o el hermano, por ejemplo. Otras analistas (Rich: 1986, Eisler:1990) consideran que este período de la historia no fue una etapa de dominación femenina, sino, una forma distinta de organizar a la sociedad, sin la práctica misma de la estratificación y dominación social, ni el ejercicio de la violencia que la garantice. Rich (1986:93) nombra a estas culturas "ginocéntricas", señalando que existe evidencia arqueológica virtualmente en todo el mundo, de una época cuando florecieron sociedades cuyas relaciones sociales y creencias fueron "femino-centradas".

Eisler (1990: 27-32) formula una hipótesis seductivamente sugerente cuando propone que la noción de un orden patriarcal invertido, en donde las mujeres dominaron -oprimiendo, humillando y excluyendo a los hombres de una participación social e igualitaria, reconocida y respetada- es una visión de la historia atrapada en la lógica de la dominación, propia de los regímenes patriarcales. Tendemos a pensar que si la premisa sustentadora de la organización social no fue patriarcal, la única otra fórmula posible es la matriarcal. La autora indica -de forma un tanto esencialista- que la manera patriarcal de entender a las relaciones sociales y a la sociedad en su conjunto, pasa por la asimilación de todas las jerarquías y del modelo autoritario de ejercer el poder como el único patrón de comportamiento humano verdadero, esencial y eterno.

Hasta ahora, enfatiza Eisler (1987:28), no existen evidencias arqueológicas de civilizaciones subyugadas bajo un autoritarismo femenino. Aunque las culturas matricéntricas probablemente fueron matrilineales y matrilocales, con un marcado protagonismo femenino en las prácticas religiosas y en el funcionamiento del clan, de acuerdo con la imaginería rescatada de sitios neolíticos como Catal Huyuk en la vieja Anatolia, no existen evidencias que sugieran que los hombres experimentaban una condición genérica similar a la de las mujeres en las sociedades androcéntricas.

Lo que sí resalta de la más reciente exploración de la arqueología paleolítica y neolítica, es la certeza de la existencia de una etapa histórica larga en la cual la mujer, sus órganos reproductivos y la maternidad fueron los ejes fundamentales de la vida comunal y del desarrollo humano. Entonces, surge la interrogante, ¿Es posible que la fuerza de lo materno, adorada durante tantos miles de años, fuese arrancada de nuestra historia y memoria en los aproximadamente tres mil años de androcentrismo? En este sentido, mientras que Neumann (1955:91) enfatiza que "el desarrollo psicológico humano empieza con una etapa 'matriarcal', en la cual el arquetipo de la Gran Madre domina y el inconsciente dirige el proceso psíquico del individuo y del grupo", Walker(1983:691) afirma que "la Gran Madre -derrotada por sus hijos- es un arquetipo que vive en la psique de todo ser humano nacido de mujer... Lo más enfáticamente que Ella es negada, lo más amenazante son sus imágenes."

No existe constancia que compruebe dicha afirmación en los términos que nuestra cultura comprenda como científicos. Sin embargo, desde el siglo pasado, la psicología freudiana ha descubierto y destacado a la figura de la madre como una influencia primordial y determinante, negativa y/o positiva, en la vida de todo ser

humano. El inconsciente guarda estos sellos maternos que tiñen el accionar y reaccionar de los individuos en sus relaciones personales, y también en su interacción con los acontecimientos sociales y con los actores que los protagonizan. La buena y mala madre inscripta en el registro psíquico de los individuos es un fenómeno universal que corresponde a los significantes maternos de vida y muerte.[70]

En este sentido, la maternidad como fuente de poder tiene implicaciones aún más insinuantes frente a la forma negativa del arquetipo materno. La Madre Terrible que destruye la vida, sofoca la energía vital, marchita las cosechas y las plantas silvestres y seca los úteros de bestias y mujeres, sobre todo cuando siente su maternidad amenazada o cubierta por el manto del dolor de la pérdida del hijo.

D. La madre terrible o la quitadora de la vida

Kali, la Diosa de la India -como Coatlicue en el México antiguo- se viste de cráneos. Es una figura oscura, necrofílica, con dedos largos y esqueléticos. Cuida la entrada del Oeste a la muerte, devora a los seres humanos y se nutre de la sangre, como muchas de las otras diosas de la naturaleza, renovando su fuerza y fertilidad con el caliente líquido rojo, símbolo y fin de la vida .

La Madre Terrible, dice Neumann (1955:149), "es como la tierra hambrienta. Se alimenta de la vida en descomposición, se engorda de los cadáveres, vive en la sombra de la oscuridad. Ella es el buitre que come la carne viva, abierta y desgarrada; lame la semilla de la sangre de seres y animales y, otra vez, fecundada y saciada, pare de

70. Mucho agradezco a la psicoanalista Adriana Chávez por sus aportes en torno a este tema.

nuevo, sólo para encauzar todo en su camino hacia la muerte."

Ella es la amante de la noche, rodeada como Artemisa de demonios femeninos, solitaria cuidadora de la encrucijada de los destinos. Dueña de utensilios y símbolos que la ayudan a construir y preservar su dimensión destructiva, la Madre Terrible no muestra piedad, no conoce la ternura, es dura, vengativa, rabiosa y cruel. En la mitología del México precolombino, por ejemplo, la vasija en que se depositaron los corazones arrancados de los sacrificios para ofrecerles al Dios del Sol, se asocia con las regiones de la Madre Terrible.

La relación dual entre la vida y la muerte hace de la figura de la madre un vínculo con ambos puntos de la existencia. Ella encarna el principio y el fin, es la Dadora y la Quitadora de la Vida. Tiene el poder de silenciar todo. Su furia advierte suprimir las raíces mismas de la potencialidad vital. Ella es aterradora porque es dueña de la posibilidad de devolver a la especie al silencio de la Nada. El poder de la Madre Terrible es la amenaza infinita de anular la vida, de cegar para siempre la luz de los ojos.

Coatlicue, la Diosa de la Falda de Serpientes, adorna su corona con cráneos. El rostro de muerte incrustado en su corazón, apenas distrae la atención de las dos enormes serpientes enroscadas como cabeza en medio de sus hombros. Además de las palmas abiertas que enmarcan su ombligo-calavera -y sobre las cuales se encuentran los corazones humanos, que según las creencias mexicas ella pedía como ofrenda por la devolución continua de la humanidad a las regiones del Este- se observan en la parte superior de su figura las garras felinas que también simbolizan su potencial de

destrucción.

Sin duda, Coatlicue es la Madre Terrible de la mitología mexicana. Personaje enigmático y nudoso que se confunde con frecuencia en el panteón precolombino con otras manifestaciones más benéficas del arquetipo materno, esta deidad parece contrastarse y, a la vez, enraizarse con Chicomecoatl y Tlazolteotl, -la Madre del Maíz o la Madre de los Dioses y la Diosa lunar de los Placeres o la Diosa del Parto, respectivamente- en la constitución del arquetipo materno integrado; integración propia de las sociedades prepatriarcales y posteriormente dividida en *femenitipos* separados y antagónicos por las culturas falocéntricas.[71] De tal forma, es imprescindible recordar que el mito de Coatlicue refleja la reformulación patriarcal de las antiguas y poderosas Diosas de la Tierra de las culturas anteriores, aparentemente transformadas en monstruos temibles por la cultura mexica conquistadora de estirpe androcéntico. Mientras que Castillo (1995:106) opina que "con el ascenso del régimen patriarcal mexica, la descripción de Coatlicue descansa cada vez más en la dimensión terrorífica de la muerte", Neumann (1955:181) señala que en México -a diferencia de Perú, por ejemplo- la mitología lunar y los vestigios de las civilizaciones matricéntricas fueron casi totalmente opacados por la cosmovisión solar de las sociedades de los Dioses masculinos. Sin embargo, existen referencias dentro de la misma mitología patriarcal

71. Uso el término *femenitipo* para referirme a los dos grandes prototipos de la feminidad en las culturas androcéntricas -la madre y la hembra-, de valorización social diferencial, que descansan en la premisa de la alienación entre la sexualidad femenina y su capacidad reproductiva. Dichos modelos de ser mujer son propuestos como excluyentes en las sociedades patriarcales. Sin embargo, la realidad siempre parece desbordar los patrones aceptados, mezclando y matizando rasgos de ambas vertientes de ser mujer y formando aun otras, en la constitución de las mujeres de carne y hueso. No obstante, y a pesar de los cambios que en la construcción de las identidades sexuales han significado las transformaciones estructurales de nuestra nueva era económica y tecnológica y las luchas feministas nacionales e internacionales, en América Latina los procesos de socialización de niños y niñas todavía se afianza en la fractura de la totalidad femenina ejemplificada por el arquetipo de la Gran Diosa.

precolombina que recuerdan las deidades femeninas lunares anteriores, como Coyolxauqui, Tlazoleotl o Chicomecoatl, junto a las expresiones del poder materno transformadas ahora en la Madre Terrible, como Coatlicue.

No debe de extrañar el énfasis en la forma destructiva del arquetipo materno, aspecto que, a diferencia de las culturas matricéntricas, en los sistemas sexo/género patriarcales no constituye un lado natural de lo femenino, un complemento integrador del aspecto nutridor que juntos conforman la persona mujer. Más bien, en las culturas androcéntricas, se fragmenta el ser femenino en dos posibilidades distintas y contradictorias. Por un lado, la mujer temida, dueña de su sexualidad y su fertilidad, autónoma, independiente, creadora y no sujeta a la dominación. "Madres lunares" les llama Harding (Rich:1986:107), referiéndose a las mujeres que no son adueñadas por otros; vírgenes en la acepción más esencial -a decir, mujeres que se pertenecen a sí mismas-. Mujeres asociadas por el orden social masculino a la muerte, la brujería o la locura.

En contraste, la segunda posibilidad de ser mujer en la cosmovisión patriarcal es esencialmente reproductora y sustentadora de los demás. Subsumida al principio masculino, este femenitipo es valorado por su docilidad, suavidad e invisibilidad, sujetado en última instancia en cuerpo y alma a la voluntad, las decisiones y los intereses de otros. Ella es un cuerpo-para-otros.

El tránsito de diosa madre a la madre de Dios

Las cruzadas ideológicas del orden paterno en contra de las antiguas culturas matrísticas, desatadas después de la victoria militar de la organización masculina y su cosmovisión religiosa sobre las culturas uterocéntricas, resultaron en la reelaboración

de las deidades femeninas primarias a través de dos vías que les permitieron incorporarlas a sus propias expresiones religiosas. La mayoría de las veces, como en la antigua Grecia o Egipcia, después de la conquista bélica de las culturas agrarias anteriores, los conquistadores crearon nuevos mitos de origen en los que el principio masculino sustituye al femenino como el Creador del Universo. La Diosa es subyugada por el Dios Todopoderoso, dominada por sus facultades sobrenaturales más amplias, por el ejercicio de la violencia y el uso de armas potentes.[72] Así, ella se transforma en acompañante, esposa, hija, hermana y amante o, desde una nueva lectura de la maternidad en donde ésta ya no es una condición reverenciada y omnipotente, ella se trasmuta en la representación de la Madre de Dios. Una madre distinta a la Gran Madre, generalmente opacada por el Hijo en su nuevo papel de Creador del Universo, inventor de la especie humana y de las culturas.

Así, lo ejemplifica la figura de la diosa Gea, la madre y compañera de Uranus, el primer patriarca del panteón griego. Según la genealogía de los dioses griegos, Gea sufrió en carne propia los trastornos competitivos de su hijo-pareja, cuando en un gesto de resentimiento, Uranus decide enterrar a sus hijos recién nacidos en lo hondo del cuerpo de ella. Gea, sin los poderes de la Diosa Madre de antaño, recurre a sus hijos para defenderla y aliviarla del terrible dolor que le causaba Uranus. El menor de ellos, Cronos, trama el vengativo camino para salvar a su madre, castrando a su padre y volviéndose el Dios Supremo de la dinastía de los Titanos (Shinoda Bolen:1985:18-19).

72. Un dato que atestigua los cambios en las relaciones de poder entre los sexos durante las transformaciones de la experiencia metafórica y civilizatoria de nuestra especie, se refiere a la sexualidad violentada. No es sino hasta el arribo de la etapa de las conquistas patriarcales sobre las sociedades uterocéntricas que se registra la existencia de la violación sexual -práctica conquistadora de desarticulación de la cosmovisión matrística, de destrucción cultural, de subyugación y humillación social e individual y del pago del tributo de las vencidas (os)-.

Así, se observa cómo la Diosa pierde su poder absoluto e incuestionable frente a la representación masculina, amparada únicamente en cuanto a la omnipotencia del Dios Padre por la voluntad del hijo de defenderla, en una manifestación nítida del drama edípico.

También encontramos en la mitología patriarcal, espacios temporales -los cuales me parece se deben de comprender como los resabios todavía manifiestos de la época de la veneración materna- que dibujan situaciones en donde la necesidad de poder de la deidad femenina enfrenta y reta a la omnipotencia del dios paterno. Así, el mito griego de la diosa Demeter y la abducción de su hija Persefonia por el dios Hades (Plutón), indica que las diosas del patriarcado aún encuentran dominio absoluto en cuanto la experiencia de la maternidad está amenazada o lesionada, cuando los hijos son expuestos al daño físico o psíquico o muertos por terceros. Es entonces cuando surge la Madre Terrible, la madre cuyo rasgo de Quitadora de Vida le permite igualar y aun superar el poder del Dios Padre para poder lograr la recuperación del hijo.

De tal manera, en las tempranas culturas androcéntricas, el nicho indiscutible del poder femenino se encontraba fusionado con la forma destructiva del arquetipo materno, con la vertiente maternal que, como el patriarcado mismo, interpela a la violencia como fuente de su dominio. Sin embargo, en el mito de Demeter, la violencia de la Madre Terrible no es bélica, ni de agresividad verbal o física. Más bien, nace de su capacidad de obstruir las venas de la vida, de detener la fecundación de las semillas, marchitando las flores y el verdor de los campos y disecando los vientres para siempre; secuestrando a la esencia misma de la naturaleza. Vemos así, el poder que aún en el imaginario colectivo del orden paterno la mujer detenta por su alianza más palpable con

el pulso de la naturaleza. Esta relación entre mujer y naturaleza fue tan temida por las culturas masculinas, que durante la conquista militar e ideológica de las sociedades matricéntricas se convirtió en el ancla de la opresión del sexo femenino.

El mito de Demeter empieza un día en que la bella Persefonia -Kore de la mitología romana- recolectaba flores en un campo verde y hermoso. Atraída por el olor de una flor exquisita, no logra afianzarse en las dimensiones terrestres cuando Hades, el Dios del Inframundo, hace partir la tierra, apareciendo como relámpago con su carroza dorada y sus caballos negros, para secuestrala y llevarla para siempre a su dominio en los bajos fondos del mundo. Persefonia forcejea con él, gritando desesperadamente para que Zeus la salve. Pero el Dios Supremo ignora sus gritos, dejándola a la merced de los deseos de Hades. Secuestrada, violada y esposada por el Dios del Inframundo, Persefonia se deja envolver por los aires de la tristeza y el abandono. Su madre, Demeter, la Diosa de los Granos y de la Abundancia, escucha el eco de sus gritos y corre a auxiliarla. Durante nueve días y nueve noches Demeter se dedica a la búsqueda de su hija desaparecida, sin comer ni dormir ni bañarse. Peinando todos los rincones, le busca por mar y tierra, sin lograr encontrar a la hija. El décimo día se supo por boca del Dios del Sol que su hija fue robada por Hades, con la anuencia de Zeus. Sintiéndose traicionada por el Dios Padre, Demeter (meter quiere decir madre en griego) se va del Monte Olimpo. Abandona así la dimensión de los dioses, para vivir en la dimensión mundana. La tristeza se apropia de su vida, impidiendo su funcionamiento como Diosa de la Siembra, como faciliadora de la vida. Y entonces, todo lo vivo se niega a florecer. No acontecen los nacimientos ni brotan los alimentos, el futuro mismo de la sociedad y de los dioses está entredicho. Zeus se preocupa y ruega a Demeter regresar al Monte Olimpo, pero ella ignora sus súplicas. No puede

regresar ni permitir que nada crezca hasta que no le devuelvan a su hija. Finalmente, intimidado por su propia extinción, Zeus manda un mensajero al Inframundo para rescatar a la atormentada Persefonia. Unidas otra vez madre e hija, Demeter vuelve la fertilidad a la tierra, al reino animal y a las mujeres. Restituida su maternidad desgarrada y, por lo tanto, saldada la ofensa a la vida que significó la desaparición de Persefonia, Demeter se entrega otra vez al principio vital, reconquistando enseguida su forma anterior de la Madre Buena.

Como personaje femenino deificado, Demeter reconquista el poder original de la Diosa Madre porque en su tristeza materna recobra su esencia de dadora/quitadora de la vida, significado simbólico íntimamente fusionado con el imaginario ginecocéntrico de la maternidad. Dicho mito abre el pozo a las emociones primitivas, los sentimientos no mediados por las convenciones sociales. El mito de Demeter constata los parámetros del sufrimiento de la madre e indica uno de los rumbos posibles de su actuar; señala una dirección temida, por anclarse su actuar en la fuerza de la pasión y en el profundo vínculo entre la madre y su cría, con sus imprevisibles implicaciones en cuanto al obrar materno.

Chicomecoatl, "Siete Serpiente", "la Madre de Maíz", se perfila como la versión mexicana precolombina de las diosas de los granos de Grecia y Roma, Demeter y Ceres, respectivamente. Spence opina que Chicomecoatl y Tlazolteotl -la Diosa de Maíz- representan la misma relación que Demeter y Persefonia (Neumann:197). Y aun cuando la mitología mexicana precolombina no registra un ejemplo similar al mito griego del poder de vida y muerte de Demeter, la presencia de dicha amenaza parece explicar los sacrificios que a la diosa de los mantenimientos le ofrecía durante su fiesta

anual. "Los sacerdotes encargados de realizar el ritual de la diosa Chicomecoatl se vestían con las pieles de los cautivos sacrificados el día anterior y se subían sobre un templete desde donde arrojaban a la gente ahí reunida semillas de maíz y calabaza de diversos colores" (González:1991:62-63). En el mismo sentido, Neumann (1955:186) afirma que las guerras imperialistas de los mexicas tuvieron como objetivo principal la toma de prisioneros(as) para los sacrificios a la Mujer Serpiente, que sólo brindaba al mundo su fertilidad cuando se hartaba de la sangre humana.

La madre de Dios alumbrada por el hijo

Habría que recordar que la vía de integración de la Diosa en los mitos patriarcales de origen, por medio de la subordinación matrimonial, no fue la única manera de trastocar el poder originario de la maternidad. El otro camino que replantea a la Diosa como un personaje de menor importancia y reverencia -la vía más violenta y absoluta- cuenta con pocos ejemplos. Sobresalen los mitos de la Diosa Tiamat de la antigua Sumeria/Babilonia y de la Diosa de la Luna, Coyolxauqui, del México precolombino. En ambos mitos, la Diosa muere asesinada -degollada y despedazada- por el nuevo Dios Padre, Marduk en Babilonia y Huitzilopochtli en la cultura mesoamericana. Muerta la Diosa !Que viva el Dios y la madre que le alumbró! !Que viva la Madre de Dios!

El tránsito de la deidad mexicana de Diosa Madre a Madre de Dios manifiesta lagunas y nudos. En cuanto a su existencia como la Diosa Madre se registran notorios vacíos de conocimiento. No existe todavía una reconstrucción arqueológica que permita constatar una etapa ginecocéntrica en la historia precolombina, aunque actualmente se fortalecen las hipótesis en este sentido en relación a la sociedad teotihuacana, como

antes se mencionó. Por el otro lado, resulta difícil distinguir con precisión entre las muchas deidades femeninas que, según las fuentes arqueológicas e históricas, tienden a confundirse entre sí en el panteón patriarcal de la sociedad mexica. Sin embargo, y aun cuando se trate de la versión andocéntrica de los eventos, a grandes rasgos se puede imaginar su metamorfosis desde Tonacacihuatl, la expresión femenina de la pareja divina de los orígenes -la Señora de Nuestra Carne, "de cuyos inicios nadie puede saber nada"- a la Diosa Madre o "el Corazón de la Tierra", como nombraron a Chicomecoatl, la Diosa Madre del Maíz de la sociedad tolteca, pasando por Tlazolteotl -la joven Diosa del Maíz, la paridora erótica- para tomar forma como Coyolxauqui, la agresiva y militante Diosa de la Luna -el principio femenino de los tiempos y poderes selénicos- hasta finalmente transformarse de manera radical e irreversible, como en el mito de Coatlicue, en la madre de la deidad patriarcal, Huitzilopochtli, el Dios del Sol de la cultura guerrera mexica.

Antes de abordar las figuras de las Madres de Dios mexicanas, vale detenernos un momento en un personaje femenino que por la fusión de su capacidad reproductiva con el placer sensual, parece ser la Diosa del panteón mexica con más puras y fuertes ligas al pasado ginecocéntrico. Tlazolteotl, -"Nuestra Antepasada", la del vientre dorado y la vegetación renovada, pero a la vez, la Diosa de la Voluptuosidad y del Pecado, la alumbradora gozosa- ejemplifica un femenitipo integrado, no propio del patriarcado. Quizás por esto, su reformulación en la cultura de los conquistadores españoles descansaba en su persistente asociación con acontecimientos y personajes diabólicos, manera frecuente del cristianismo de deformar y descalificar a las antiguas deidades femeninas (Rich:135).

Dicen los misioneros que Tlazolteotl, la diosa lunar, se hacía acompañar por las Cihuateteo o madres honorables y las Ciuapipiltin o princesas, mujeres sagradas que de acuerdo con Sahagún -versión que habría que entender como la reformulación cristiana de la cosmovisión mexica politeísta- eran las almas de las mujeres muertas en parto, ánimas dedicadas a espantar a los hombres en los caminos nocturnos, empeñadas ellas en disfrutar de lo maléfico (Walker:1983:1001). Es sumamente sugerente observar que en la cosmovisión de la bélica sociedad mexica, la mortandad materna por parto fue igualada a la muerte del guerrero en combate. Convivieron eternamente en un cielo exclusivo tanto la madre como el guerrero muertos, una en parto y el otro en batalla, reflejando de esta manera el valor heroico con que en la sociedad precolombina recibió la alumbradora de la vida (Campbell:1988:125). En este sentido, Neumann (1955:200-201) plantea una interrogante sugerente. El autor reconoce que para el guerrero de la sociedad mexica el honor más grande fue el de tomar un prisionero para su sacrificio. Asimismo, merecía el mismo honor el guerrero apresado y sacrificado. Aun más, se usaba un solo glifo (símbolo escrito) para expresar "tomar un prisionero", "ser sacrificado como prisionero" y "dar a luz ". Todos estos acontecimientos gozaban de distinciones honoríficas. Por esto, Neumann pregunta si "esta manera extraña de expresar lo femenino se basaba en el ritual masculino de sacrificio o si el ritual masculino de sacrificio imita la situación fundamental de la vida femenina". Es decir ¿la muerte por parto fue comprendida también como un sacrificio o el sacrificio es una teatralización simbólica de la esencia de la vida de las mujeres?. La leyenda de Coatlicue, como el mito de Orestes de la Grecia antigua, atestigua el tránsito de las sociedades uterocéntricas, matrilineales y matrifocales, a las sociedades androcéntricas y patriarcales, reflejando la cosmovisión, los valores, las prioridades y la ética de estas últimas. Odysea en donde la metáfora para la energía primordial de la vida se

transforma de haber sido la Diosa Madre al Dios Padre, y la Diosa Madre se transmuta para siempre en la Madre de Dios.

El trayecto histórico de la Diosa Madre a la Madre de Dios, a su vez, retrata la primera gran conquista universal, olvidada por la historia masculina, siendo probablemente tan desgarradora o quizás más que las conquistas de las culturas no europeas por el imperialismo europeo, en el siglo XVI. La destrucción de las sociedades de la Gran Diosa, de sus símbolos, prácticas religiosas y sus deidades, y la subyugación de las mujeres y la maternidad a los intereses y necesidades de la organización social paterna, significó como señala Eisler (1990:102-109) la fractura y desmoronamiento de cosmovisiones y organizaciones sociales consolidadas durante miles y miles de años en torno al poder de la madre.

Narrado desde la mira del nuevo orden androcéntrico, el mito de Coatlicue no registra la profundidad del trauma existencial que semejante acontecimiento tendría que haber significado para las culturas antiguas. No obstante, la figura misma de Coatlicue encierra contradicciones llamativas que a la vez parecen constatar la complejidad de la lucha histórica entre el poder materno y el paterno; lucha cargada con significados ideológicos y simbólicos, que tardó en definirse a favor masculino durante aproximadamente dos mil años (Eisler:1964).

Cuenta este mito de origen mexica que después de haber alumbrado al Universo y todas las estrellas -sin que ninguna de ellas, sus hijos e hijas, le regañara por su prolífica fecundidad- un día Coatlicue, la "Falda de Serpientes", se encontraba barriendo penitencialmente en el cerro de Coatepec. Sorpresivamente se le cayó una

pluma celestial en su pecho, acariciándola como el viento y dejándola preñada del espíritu masculino de la energía del Sol, Huitzilopochtli, el Dios azteca del Sol y la Guerra. En cuanto supieron sus otros hijos e hijas que ella estaba embarazada, le reclamaron su aventura sexual, desaprobándola y amenazándola a su madre con castigarla. De pronto, se apoderó de ella un miedo intenso, no hallaba cómo responder, ni con qué defenderse. Nunca le habían cuestionado antes. Desde lo profundo de sus entrañas, se escuchó la voz del bebé creciendo. Huitzilopochtli le habló con decisión, diciéndole: "Madre, no tengas miedo, yo te defenderé de todo daño. Confía en mi, soy tu hijo Huitzilopochtli, tu protector." Cuando nació el nuevo hijo, los y las demás se acercaron para matarlo y castigar a la madre. Huitzilopochtli mostró tanta fuerza y astucia que luchó contra todos. Encauzados por Coyolxauqui -la Diosa de la Luna, "la de cascabeles en la cara"(Castillo:1991:43), el principio femenino de antaño- uno por uno las y los hermanos fueron asesinados. Después de una terrible y sangrienta batalla, Huitzilopochtli destroza a Coyolxauqui, decapitándola, desmembrándola y lanzando a los vientos los pedazos de su mutilado cuerpo. Así Coatlicue se salva de la agresión de sus otros hijos, reconoce en Huitzilopochtli al hijo verdadero y el Todopoderoso Dios del Sol y la Guerra de la cultura patriarcal azteca (Museo del Templo Mayor, México, D.F.).

Mientras que la imagen aterradora de Coatlicue, la Madre Terrible, nos remite al poder absoluto de la Venerada -el poder de sofocar a la vida-, la mitología nos presenta una madre carente de poder, con la sexualidad opacada por el retorno "mítico" de una virginidad implícita en el embarazo mágico del espíritu masculino, ejecutando las tareas asociadas al género femenino en la división sexual de trabajo de las sociedades patriarcales y dependiente del hijo para su sobrevivencia física. De esta

manera, Coatlicue -la Madre Terrible mexicana del poder de la muerte y la sangre, la de los cráneos y serpientes o la cara esquelética- resalta a su vez por ser una figura materna sin el dominio sobre su sexualidad y, por lo tanto, sin el control sobre su capacidad reproductiva. En este sentido, ella se distingue radicalmente de la voluptuosa y gozosa Gran Diosa Madre, quien era dueña absoluta de su ejercicio sexual, nunca cuestionada por sus hijos, ni tampoco necesitada de la protección de ellos. La Gran Madre es un personaje todopoderoso, autónomo y soberano. Coatlicue, por el contrario, se deja interrogar por los hijos, se le exigen cuentas en cuanto al embarazo y sus sospechosos antecedentes, es rechazada por lo mismo, físicamente amenazada a raíz de la furia incontrolable de los vástagos originales y, finalmente, amparada por el nuevo hijo, la encarnación del orden del Padre.

Aquí se observa cómo el mito de Coatlicue da fe de la institucionalización del derecho paterno y su imposición sobre las culturas matricéntricas, culturas hondamente enterradas en un pasado todavía enigmático del México precolombino. Con el reconocimiento social de la participación masculina en el proceso de reproducción humana y el surgimiento de las sociedades de clases, como señala Engels (1976:Vol3), surgieron las alternativas religiosas y civilizatorias basadas en el derecho del padre. La maternidad perdió paulatinamente su poder de evocación universal, para cobijarse en la lógica económica del orden androcéntrico. Sin embargo, con sus características de Madre Terrible vinculada a la muerte, Coatlicue todavía preserva los rasgos más temidos de la Gran Diosa, manifestados simbólicamente en la sociedad mexica mediante su exigencia del sacrificio de los corazones humanos, como garantía del fortalecimiento y de la reproducción de la cultura existente.

No obstante, vale enfatizar que en su nuevo papel de la Madre de Dios, esta diosa aparece en la mitología precolombina mexicana como la primera forma arquetípica a constituirse como madre con base en la identidad materna de cuerpo-para-otros. Resultado de la aparición histórica de la noción del padre, su deificación y la creciente y extendida hegemonización de las culturas del padre sobre las sociedades matricéntricas, además de la institucionalización de modelos clasistas de organización social, esta mutación materna refleja el cambio en la correlación de fuerzas entre la madre y el padre y, por lo tanto, entre la madre y las hijas e hijos, ejemplificado asimismo en el mito del nacimiento de Huitzilopochtli. A diferencia de las culturas uterocéntricas -en donde la identidad de los hijos se determinara exclusivamente por línea materna y las hijas (Coyolxauqui) heredaran los poderes espirituales y cósmicos de la madre-, desde los tempranos regímenes patriarcales la figura de la madre es despojada de su soberanía y omnipotencia. Así se constituye desde entonces la identidad materna en base a las necesidades y la realización de los demás, particularmente de los vástagos, con preferencia siempre hacia los varones (Huitzilopochtli).

Como símbolo de la pérdida del poder materno -pero en lo que parece una manifestación sincrética del arquetipo materno de ambas órdenes sociales- el personaje de Coatlicue pareciera encerrar en sí atributos maternos de las dos modalidades de organización social, la matricéntrica y la patriarcal; la primera reflejada por su terrible imagen necrofílica y la segunda por el contenido mítico. Por esto, la figura de Coatlicue es una pieza clave para entender la constitución identitaria de la madre mexicana, ejemplo de la escisión de la unidad arquetípica de la Gran Madre de las culturas ginecocéntricas en la Madre Buena o la Madre Terrible de los regímenes patriarcales,

que desde la colonización católica de México son representadas por las dos Marías; por un lado, la María Malintzin -la Puta, la Traidora, la Abandonada, la Chingada- y por el otro, la María Guadalupe -la Madre Virgen de Dios y de la Patria-.

El mito de Coatlicue remite a una figura materna despojada de su sexualidad -"revirginizada" mediante el recurso del embarazo mágico-, intervenida su capacidad reproductora por el poder masculino, subsumida su realización individual a la de sus hijos, particularmente dependiente del hijo varón, sin autonomía personal y circunscrita esencialmente al hogar y la familia. En este sentido, la Madre del Dios del Sol del mito de origen mexica, representa la forma arquetípica de la Madre Buena, más no la Diosa Madre, por su enajenación de la otra forma arquetípica de la Madre Terrible (la de la cabeza de víboras y el corazón de calavera de su imagen), que pareciera pertenecer a un personaje totalmente distinto.

Sin embargo, debido a la doble constatación materna -la del contenido mítico y la de la imagen- y su manifestación simbólica como la Madre Terrible, no se puede afirmar que el arquetipo de la madre mexicana en la figura de Coatlicue es un personaje carente de poder propio. Cuenta con el recurso de recurrir a la fuerza profunda y destructiva de esta forma arquetípica. En este sentido, Coatlicue sí aparece como la variante patriarcal de la forma arquetípica de la Gran Madre, con su poder de antaño condicionado por su subordinación a la voluntad de su hijo. De tal forma, se sugiere que la fuente de dicho poder yace en su potencial destructivo. Se viste de muerte y pide sangre, permitiendo según la creencias mexicas la regeneración de la humanidad (Neumann:191). Contradictoriamente, exige sacrificios humanos para asegurar continuación de la vida. En términos metafóricos se puede preguntar si su sacrificio

de haber sido transformada de la Diosa Madre en la Madre de Dios, no está reproducido aún inconscientemente, en la cosmovisión patriarcal, a través de los sacrificios de sangre que ella pide para seguir manteniendo el poder del Dios del Sol, Huitzilopochtli y su sociedad de guerreros.

La lección primordial que se permite extraer de las manifestaciones de esta forma del arquetipo materno, reside precisamente en la advertencia de la fuerza de la maternidad. Fuerza intervenida, moldeada, domada y mediatizada por la ideología del régimen patriarcal mexica y sus instituciones, pero aparentemente siempre latente frente a las posibilidades de actuar de la madre. Resguardada en los recovecos de un pasado borroso y tenue, pero auténtico y constituyente de la experiencia humana, la fuerza vinculada con el comienzo de la aventura existencial humana une al origen mismo de la vida con su tajante terminación en la muerte. En este sentido, los mitos de la Madre Terrible recuerdan que aun cuando subyugada y domesticada, la madre retiene la potencia de invocar a la fuerza temida, a la forma del arquetipo capaz de cegar todo lo vital en cuanto su relación con el hijo peligra.

La Llorona: las lágrimas de la pérdida

El mito mexicano de la Llorona atestigua el potencial de destrucción de la Madre Terrible[73], quien con tal de no tener que sufrir una vida separada de sus hijos, los

73. El mito de la Llorona tiene varias versiones, pero todas señalan a este personaje mítico como la asesina de sus propios hijos. Algunas versiones dibujan a la Llorona como profundamente arrepentida, pero otras la personifican como la castigadora y atormentadora de los hombres -particularmente en los caminos solitarios,en lo oscuro de la noche. Castillo (1991:109) sugiere que la Llorona es la variación mexicana del mito de Lilith, la primera esposa de Adan, cuyo apetito sexual la llevó a entregarse a los demonios del Mar Rojo. Según la mitología hebrea, este espíritu erótico nocturno, arrebata a los bebés recién nacidos -particularmente los varones- y se posesiona de los cuerpos de los hombres que duermen solos.

asesina para inmediatamente morir de la tristeza agobiante. Según Pinkola Estés (1994:302-304), la bella pero pobre amante de un noble español, se niega a entregarle sus hijos para que él les pueda llevar a España; país en donde se casará con otra mujer, noble, rica y escogida por la familia de él. Enloquecida por la amenaza de perder todo lo que amaba, sollozando descontroladamente, la desafortunada mujer, sin riqueza ni categoría social, se vio a la merced de todas las instancias de imposición autoritaria, la patriarcal, la clasista y la colonial. Posesionada, levantó a sus dos hijos en brazos y corrió hacia la ribera del río, tirándoles al agua para que murieran ahogados. Del dolor tan profundo que le causó la muerte de sus hijos, la mujer cae al suelo y se muere de la tristeza y la desesperanza. Su alma asciende al cielo, pero el cuidador de la Entrada le dice que no puede pasar hasta no encontrar los almas de sus hijos muertos. Desde entonces, dice el mito, la Llorona recorre los senderos nocturnos, espantando los hombres, sollozando entre los pliegues del manto silencioso de la noche, en busca del alma de su prole.

Una vez más, estamos frente a una contradicción curiosa; contradicción que deja entrever los valores relacionados con la maternidad de la época colonial. La Llorona sacrifica a su propia sangre y se sacrifica a ella misma como respuesta a la posibilidad de perder los niños de otra manera; ciega la vida de sus hijos para no tener que perderles a ellos en la espesa neblina de la distancia geográfica. Amenazada con el desprendimiento de los frutos de su maternidad, ella parece preferir detener en el tiempo y el espacio la relación materna misma. De esta manera, se observa que a diferencia del sentido de autosacrificio de Quetzacóatl o de Cristo -donadores del alma propia a la colectividad para la renovación de aquella- el sacrificio de la Llorona no encierra gestos de reelaboración colectiva sino, más bien, simboliza el despojo que ha

resentido históricamente al género femenino en las sociedades del Padre. Despojada del amor del amante, sin riqueza ni estatus social, lo único con que se preserva son sus hijos y su identidad de madre. Cuando el padre poderoso quiere arrebatar a los niños, ella prefiere llenar el vacío de tanta pérdida con lo absoluto de la muerte. La madre herida en las dimensiones más profundas de su maternidad se vuelve la madre terrible, mostrando su infinita capacidad de destrucción.

Sin embargo, en este caso el poder de la destrucción pareciera traducirse también en un acto de resistencia. Resistencia femenina hasta la muerte frente al hecho autoritario nulificante y humillante del poder patriarcal-colonial. Resistencia que ejemplifica las fronteras del reaccionar de las "sin poder" cuando la identidad misma se peligra. "Mejor morir todos que ser una madre carente de hijos, una madre sin maternidad", podría haber pensado la Llorona en su intento de amparar para siempre el vínculo entre madre y cría, con un gesto de autonomía y afirmación a partir de la negación suprema.

Dado que asociamos a la figura de la Llorona con la colonización española, sorprende descubir que el llanto -reflejo simbólico del dolor y el sufrimiento- sea un componente del personaje materno mítico mexicano aún antes de la Conquista, destacándose claramente en la literatura histórica religiosa de la época del dominio mexica. En el Códice Florentino (Baudot/Todorov:1990:61) se hace referencia a los presagios que para la sociedad mexica advertían de la Conquista española venidera. El sexto presagio de desgracia decía lo siguiente:

> "A menudo se oía una mujer que venía a llorar, que venía a gemir, durante la noche gemía mucho, pasaba exclamando: 'Mis muy

queridos hijos, ya llega nuestra partida.' De cuando en cuando decía: 'Mis muy queridos hijos, ¿a dónde les llevaré?'"

Tampoco queda claro si la mujer del presagio es a la vez la diosa Cihuacoatl-Tonanzin[74] a quien, de acuerdo con las descripciones de dicha diosa hechas por Sahagún (Bartra:1987:208), también hacía de los senderos nocturnos el ambiente idóneo para el desahogo de sus penas. Sahagún escribe:

"Decían que de noche voceaba y bramaba en el aire: esta diosa se llama Cihuacoatl, que quiere decir mujer de la culebra; también la llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre."

La mujer de la culebra -es decir, nuestra madre- vocea y brama en la noche, como la Llorona, quien buscando las almas de su hijos espantaba a los hombres en su tránsito por los caminos oscuros. De tal manera, el sollozo nocturno de la madre -constatación de aflicción- parece ser un rasgo significativo de la maternidad mexicana, aún en las sociedades androcéntricas anteriores a la Conquista española. Sin embargo, de ser así, el por qué del sufrimiento de la madre mexicana todavía no queda esclarecido. Si la causa no se relaciona con la Conquista y con la conversión colonial de las viejas culturas autóctonas ¿Cuál es el origen del dolor que se amalgama con la identidad materna? ¿Se vincularía con la pérdida del poder propio del género femenino implicado en la primera gran conquista humana de las sociedades de orientación masculina sobre las culturas uterocéntricas? ¿Tendría algo que ver con la condición de despojo que revistió la mujer en los regímenes patriarcales precolombinos?

74. Por su parte, Castillo (1995:109) asegura que la mujer que predice la caída de Tenochtitlan en el sexto presagio es la misma Cihuacoatl, la Diosa Culebra. Sin embargo, la referencia en el Códice Florentino sólo remite a una madre que se angustia por la necesidad de irse de allí con sus hijos.

E. El símbolo de la serpiente

Aunque todavía no se cuenta en México con los datos históricos ni arqueológicos para responder a estas interrogantes con sustento científico, llama la atención la aparición del símbolo de la culebra asociada con las distintas figuras femeninas mexicanas deificadas; figuras como Coatlicue, con su falda de serpientes o Cihuacóatl, la mujer de la culebra. A la vez, el vínculo entre "la culebra", Cihuacóatl, y "nuestra madre", Tonantzin, sugiere significados simbólicos remitentes a una etapa matricéntrica precolombina. Porque en las culturas europeas y del medio oriente, dicha asociación entre la serpiente y la deificación femenina está enraizada con la época anterior a la organización patriarcal, cuando la serpiente era el símbolo más constante e importante de la Diosa Madre, la Alumbradora Primordial. En dichos sitios, toda la imaginería religiosa perteneciente a las culturas de la Diosa, refleja la destacada presencia de la culebra. En la egipcia predinástica, por ejemplo, la Diosa-cobra, Ua Zit, es reconocida como la creadora inicial del universo. Su jeroglífico, en la forma de una víbora, simboliza la sabiduría y la clarividencia (Eisler:1990:98). Entre los sikh, la serpiente representa Kundalini, la energía femenina en el alma profunda del ser humano que, de acuerdo con la creencia, se enrosca en el inicio de la columna dorsal y, mediante la práctica apropiada de yoga, pasa hacia la cabeza por las chakras (puntos energéticos claves) de la espina dorsal, trayendo con ella la sabiduría infinita (Walker:1983:903). También Astarté de Cananea fue vinculada con la serpiente, símbolo de vida, de perpetua transformación y de curación. Walker afirma que en el mundo antiguo existía una creencia generalizada de que las víboras no mueren de vejez como los demás animales, sino que con periodicidad dejan su piel y resucitan como una criatura nueva. En resumen, la serpiente significó resurrección, descubrimiento, transformación, fuerza, conocimiento, visión, acceso a la verdad y a la vida perpetua. La serpiente siempre

acompañó a la figura de la Gran Madre, se enredó en su pelo, le fajó su falda, adornó su brazo o únicamente la cuidó en su camino.

La culebra simboliza el poder de la Diosa de generar vida. Por esto, cuando las sociedades femenicéntricas fueron subyugadas y su religión deconstruida, desarticulada y reelaborada por los conquistadores androcéntricos, no sólo se le arrebató su valorización social anterior a la mujer, sino también sus símbolos experimentaron un proceso de desvalorización, proceso que en muchas instancias aproximaba a la satanización. Por el significado supremo que tuvo, la serpiente parece ser el símbolo de las religiones uterocéntricas cuyos contenidos experimentaron la mayor intervención quirúgica, para finalmente ejemplificar en la cultura judeocristiana el motivo del destierro humano del paraíso, de la pérdida de la inocencia original y del descubrimiento de la naturaleza pecaminosa del ser humano. Pecado, por cierto, adjudicado al sexo femenino por su ejercicio sexual, su sesgo de placer y su falta de carácter, de voluntad y de obediencia. De tal manera, la serpiente se transformó en un símbolo de maldad y vergüenza humana, después de haber sido el referente más importante del poder de la potencialidad vital de la especie.

Dentro de la cosmovisión mexica, la persistente asociación de la serpiente con los personajes femeninos religiosos más relevantes, sugiere la existencia de resabios precisos de la época de la Diosa Madre, remitentes aparentemente no tan enterrados, como afirman autores como Neumann (1955:185), personificados tanto en la figura de Coatlicue como en la de Chihuacóatl, entre otras. El nombre mismo de esta última diosa -la Culebra- que, todavía sin remitente negativo, sugiere un sincretismo probable entre la cosmovisión matricéntrica y la organización patriarcal de los tiempos

precolombinos. Además, vale recordar que en la geneología de las diosas del panteón mexica, Chihuacóatl es reconocida como la hermana de Huitzilopochtle (Lafaye: 1977:305) y, por lo mismo, también tendría ella que ser la hija de Coatlicue, la diosa de la falda de serpientes.

Las referencias al llanto y a la presencia de un niño abandonado o asesinado que se repiten y se entremezclan con la personalidad de las distintas deidades femeninas, hacen pensar que la noción de la pérdida o del sacrificio del hijo es también un tema ensanchado en la memoria histórica del pueblo mexicano. Según Sahagún, Cihuacoatl-Tonantzin que desaparecía entre las mujeres, habia abandonado la cuna de su hijo y "dejado un pedernal como hierro de lanzón, con el que ellos mataban a los que sacrificaban". Tal observación coincide con lo que Durán relata cuando afirma que al niño sacrificado en las ceremonias religiosas le llamaban "el hijo de Chihuacoatl" (Lafaye:1977:304). Sin embargo, la asociación entre el sacrificio del hijo y la diosa llamada "la madre de los mexicanos", como fue conocida Chihuacóatl-Tonantzin, tendría que percibirse a través de los mismos valores de la sociedad mexica que enaltecerían la muerte por sacrificio, de la misma forma que valoraban la muerte en batalla o en parto. En este sentido, vale preguntar si la madre de un niño sacrificado también recibió el reconocimiento de esta sociedad guerrera por su participación en la gestación, cuidado y educación del hijo sacrificado.

En relación a la forma arquetípica de la madre adolorida, vale subrayar que la madre que llora, o la madre tan profundamente apenada por un dolor vinculado con su maternidad que brama y gime entre las líneas de la mitología mexicana, no tiene como referente a un personaje mítico único, sino que se evidencia a lo largo de la geneología

de las deidades femeninas del tardío período clásico de la cultura mexica y la temprana etapa colonial. De tal forma, en México, dicha característica parece resaltar como uno de los aspectos constitutivos de la maternidad, registrado en la figura de Cihuacoatl-Tonantzin, en los presagios de la destrucción del mundo indígena precolombino, manifestándose además en los relatos de María Malintzin y María Guadalupe y finalmente integrándose al propio mito de la Llorona.

Al miso tiempo, llama la atención en la mitología mexicana, las referencias contradictorias con que se mencionan a Tonantzin, la madre de los mexicanos. De acuerdo con Lafaye(1977:303-305), Sahagún y Torquemada describen a esta diosa de la fertilidad como un personaje que traía una "cuna a cuestas, como quien trae su hijo en ella". Sin embargo, "nuestra madre", de acuerdo con Sahagún, no siempre era una figura materna toda bondadosa. Ella también reflejaba características de la Madre Terrible, teniendo la capacidad de infligir cosas adversas, como "pobreza, abatimientos y trabajos". Probablemente en un esfuerzo por mediatizar su capacidad destructiva, los antiguos mexicanos le hacían "muy solemnes sacrificios" a esta diosa, en tres o cuatro lugares distintos. El santuario más conocido estaba situado a una legua de la actual ciudad de México, cerca de un montecillo llamado Tepeyac. A su vez, según Lafaye (1974:303), el jesuita Clavijero del siglo XVIII, opinó que "Tonantzin, nuestra madre, era, según creo, la misma diosa Cinteotl[75]...Su templo estaba en un monte, a tres millas

75. De acuerdo con González (1991:39), Cinteotl -el Dios del Maíz Tierno- es una deidad que puede asumir ambos sexos, aunque le ubican en los códices como el hijo de Toci -"nuestra abuela" o "Teteoinnan, "la Madre de los Dioses"- y el esposo de Xochiquetzal, la Diosa del Amor. Se le festejan en el mismo mes que Chicomcoatl -la Diosa del Maíz-, con quien está estrechamente vinculado. De tal manera, se sugiere otra trasmutación identitaria de las representaciones numinosas femeninas precolombinas, que parecieron aferrarse a los resabios de su primitiva naturaleza arquetípica, a pesar de su manifiesta subordinación a la deidad masculina en la sociedad mexica.

de México, hacia el Norte, y acudían en tropel los pueblos a venerarla con un número extraordinario de sacrificios."

Hasta aquí, en este breve repaso de algunos de los personajes míticos femeninos del panteón patriarcal de las culturas precolombinas, resalta la integración de las siguientes características en la constitución del personaje materno mítico: la potencial destructora, que tenga la capacidad de sofocar a la vida; la subordinación de la madre al hijo; la maternidad alienada de la sexualidad, en el caso de Coatlicue; la maternidad vinculada con la sensualidad, en el caso de Tlazoteotl, pero una sensualidad que a la vez se asocia con la suciedad; la madre sacrificada que también exige sacrificios; el dolor y el sufrimiento vinculado a la maternidad; la resistencia frente al autoritarismo, al rechazo y la discriminación (en el caso de la Llorona colonial); y, finalmente, el miedo de la posible pérdida de los hijos. Dichos rasgos penetran los relatos míticos precolombinos y androcéntricos, subvirtiendo así al poder inicial de la maternidad que probablemente precedió a las sociedades patriarcales del antiguo México, proceso histórico descubierto por la arqueología en el desarrollo de la civilización en Europa, la India y el Medio Oriente.

F. La madre conquistada de los conquistadores del pueblo

El retorno al gran vientre autóctono

La Conquista europea del antiguo mundo precolombino significó modificaciones pero, a la vez, continuidades en la noción de la maternidad. Frente a la derrota de Huizilopochtli y Quetzacóatl -los dos principales Padres de la cosmovisión autóctona-, en aquella población huérfana de milagros verdaderos, al final inesperado del ciclo

cósmico que según Paz (1950:26) denotó la conquista española, se atizó la añoranza de la fuerza del amor maternal. La incertidumbre plena y la angustia agobiante, productos del colapso de su organización social y su orden religioso, empujaron los corazones de la población original de este mundo -nuevo, únicamente para los usurpadores extranjeros-, a abrigarse otra vez bajo el consuelo y la protección de las antiguas deidades femeninas. La figura de Cihuacoatl-Tonantzin, personificación simbólica de la esencia materna de los antiguos mexicanos, relució como la fuente del amparo de estas culturas, ahora dominadas por hombres armados de balas y creencias desconocidas en su mundo anterior. Tonantzin, la madre de los dioses, la de los santuarios y los sacrificios, se volvió la madre de los huérfanos de Huiztilopochtli. La madre de las deidades masculinas, la que advierte, la que brama, la que carga a su hijo, la que abandona y sacrifica, la del poder de causar situaciones adversas, ahora recoge los pedazos de la identidad cultural aún no fragmentados por el encontronazo con el conquistador y cobija bajo sus brazos maternales a los desamparados autóctonos.

Los Padres Cósmicos de la sociedad mexica fueron desterrados por otros hombres de hablar, actuar, pensar y creer desconocidos, de manera que Pisano (1995:33) caracteriza a la Conquista de Latinoamérica como un acontecimiento histórico hecho por hombres sin familia, en nombre de un Padre extraño, invasor y ausente y del orden religioso que le legitima. Y como si fuese otra vez el tiempo de la Gran Madre, el retorno a la metáfora del vientre materno planteó la posibilidad del pasaje de un mundo a otro, de una cultura a otra, sin tener que renunciar por completo a la esperanza de alguna continuidad. La deidad materna resguarda en su memoria corporal el secreto de la identidad, a la vez que es símbolo y testigo del tránsito de un ambiente a otro, tránsito implícito en el nacimiento mismo. Por esto, Ella representó

para los pueblos subyugados de América la ilusión de aferrarse a su propia noción de ser frente al "pachacutli" o catástrofe cósmica que -junto a la desintegración acelerada de los colectivos autóctonos- significó la Conquista (Montecino:1991:73).

De entre los múltiples avisos de aniquilamiento cultural que indicó la invasión europea, Tonantzin -la Madre de Dioses y Huérfanos- por su naturaleza creadora de vida individual y grupal como diosa mexica de la fertilidad, ofreció a los naturales de estas tierras la constatación simbólica de su propia identidad colectiva precolombina. Tonantzin, la Gran Madre mexica, simbolizó para los huérfanos conquistados la memoria colectiva de su raíz. Pero como bien señala Paz (1950:27), precisamente fue la voluntad huérfana de apropiarse de nuevo del seno materno, la que facilitó la implantación de la Virgen católica en el alma religiosa y en la vida cotidiana de los pueblos conquistados, abriendo a su vez la posibilidad de cohesionar a una sociedad profundamente heterogénea bajo el amparo de una sola fuente de referencia.

No es de sorprenderse entonces que el problema de origen y de identidad, producido por la Conquista y la colonización, se tradujera también en un problema de identidad materna. Con la institucionalización del proceso de apropiación cultural y religiosa por parte de los españoles, fundamentalmente a través de la evangelización católica de la población nativa, aparece una nueva figura materna -la Virgen de Guadalupe- que vincula a los huérfanos desamparados con una nueva raíz, la del mestizaje. Y si el nuevo origen es la madre que representa el mestizaje, la historia también se tendría que modificar, adalantando su inicio en el tiempo hasta el punto de partida que permitió la noción del proceso mismo de mestizaje, la Conquista. Así que desde la perspectiva europea, la figura de la Virgen de Guadalupe simbolizó el

alumbramiento de la historia legítima del mundo nuevo, la historia en donde la Virgen Madre de Dios, María de Guadalupe, encarna la raíz auténtica de los nuevos mexicanos. Ella purifica a todas las almas perdidas de esta "tierra de pecados", como si fuese el agua cristalina de un bautismo colectivo de aquellos pueblos originales (Lafaye:1977:327).

De acuerdo con estudiosos como Lafaye (1977:22-23), el culto a la Virgen de Guadalupe representa la fusión de la creatividad de autóctonos y extraños. Ambas culturas con distintos objetivos y necesidades, finalmente unidas por el proceso de creación de una deidad femenina que permite el rescate y la reelaboración de las manifestaciones religiosas politeístas precolombinas y las cristianas. "Fue una verdadera aparición, en el sentido numinoso de la palabra", dice Lafaye (1974:22), "una constelación de signos venidos de todos los cielos y todas las mitologías, del Apocalipsis a los códices precolombinos y del catolicismo mediterráneo al mundo ibérico precristiano".

Junto con la Virgen de Copacabana -la Pachamama de Perú-, la Virgen de Guadalupe constituye una de las piedras angulares de las leyendas "aparicionistas", tan propias de los territorios americanos colonizados. Tal es así que la aparición milagrosa de la Virgen Madre de Dios en diversas culturas latinoamericanas conquistadas por los europeos, parece ofrecer la llave para la consiguiente elaboración del sincretismo religioso entre la cosmovisión espiritual precolombina y las prácticas devotas de los conquistadores. Se constata en la historia de Perú y México un proceso curioso de reelaboración de la identidad resquebrajada por la violencia, mediante la constitución de un nuevo mito materno único que integra rasgos de las figuras maternas deificadas

de las culturas dominada y dominante enfrentadas. Una sola madre que viste los símbolos cristianos y precolombinos en su forma de la Virgen Madre del Hijo de Dios, pero también pareciera encerrar en sí el poder y la fuerza de interlocución cósmica de la antigua Diosa Madre de la época ginecocéntrica. En este sentido, la Virgen de Guadalupe no es sólo un medio para la realización de la deidad masculina -en su forma de la Madre de Dios- sino que también es la Madre de Todos, el medio de realización de los que ya no tienen nada propio; ni cosmovisión, ni organización socioeconómica, ni las figuras míticas que antes se interpusieron ante las fuerzas del universo para robustecer la fragilidad de la existencia humana. Pero la Virgen de Guadalupe es, a la vez, la Madre de todos los Huérfanos, de los que perdieron sus dioses en el combate conquistador y de los que perdieron su identidad y sus familias en la distancia de sus orígenes lejanos. Ella -y no la deidad masculina- consuela la pérdida, ampara la falta, nutre la soledad e intercede entre lo humano y las incógnitas existenciales de la especie. Una vez más, los corazones angustiados buscaron la fuente, recreando la identidad materna y juntos, conquistados y conquistadores, construyeron una nueva raíz que une al pasado con el presente y a esto, con la eternidad del futuro.

Según la creencia popular, en 1531, la Virgen de Guadalupe se apareció al humilde pastor indígena, Juan Diego, en el cerro de Tepeyac, donde hasta entonces se entonaban adoraciones a Cihuacóatl-Tonantzin, la progenitora mexica. La Virgen de piel morena, milagrosamente se hizo presente mientras el recién evangelizado Juan Diego andaba por los campos cercanos al santuario de la Diosa de la fertilidad de antaño. La conversión de Juan Diego a las creencias religiosas de los vencedores españoles, simbólicamente ejemplifica la resignación autóctona en aceptar y asimilar el nuevo orden colonial impuesto por los conquistadores y sus ideólogos, los hombres

de la Iglesia. La aparición de la morena Virgen de Guadalupe -que según Lafaye (1977:11-20) recibió el nombre de "Santa María de Guadalupe" en honor al pueblo de Guadalupe, en las montañas de Extremadura, España, donde por primera vez apareció como la Virgen María, probablemente en la segunda mitad del siglo catorce- fortaleció el proceso de conversión, no sólo de Juan Diego sino de los miles de pobladores nativos que también querían amamantar las bondades de la nueva madre. En su presentación milagrosa en aquellas tierras hasta entonces desconocidas por el cristianismo, la Virgen de Guadalupe toma la forma física de una mujer oriunda de este territorio agredido por hombres extraños y barbudos. Ella es la santificación cristiana de la Madre India, la Madre Morena de los hijos abandonados por Huitzilopochtli y Quetzalcoatl. Es Guadalupe-Tonantzin, las dos madres fusionadas en una, en la Madre de los nuevos mexicanos, la raíz de dos semillas distintas. Y por esto, el milagro verdadero parece emanarse de la conjugación de estas dos madres (o en el caso de Tonantzin, con el linaje de diosas que se confunden con ella); la autóctona madre fértil de los Dioses solares y la importada Madre Virgen del Hijo del Dios cristiano.

La virgen madre como toda madre

El proceso de integración religiosa interesa al presente análisis por su revelación en cuanto a la personalidad materna que dicha fusión representó para la nueva colectividad mexicana, personalidad que a la vez anuncia los contenidos identitarios genéricos y surca las fronteras de la relación entre los sexos. El sincretismo significó entonces un referente materno contradictorio por las dos raíces de su hechura: la Madre Terrible que demandaba sacrificios, alumbrando el elenco politeísta de la cosmovisión de los patriarcas precolombinos; y la Madre Buena, la sumisa, abnegada y sufrida acompañante del sacrificio del propio hijo. Como indica Bartra (1987:214), subyacente

a la reconstrucción religiosa del mundo conquistado, la figura de Cihuacoatl-Tonantzin no se desprendía de la Virgen Madre de Guadalupe, representación de la necesidad europea de desarticular la cosmovisión precolombina y de transformar la maternidad en un vehículo de dominio colonial. Dominio que, como en la época de la primera gran conquista de las sociedades uterocéntricas por las falocéntricas, se edificaba sobre la desnaturalización de la sexualidad de las mujeres, extirpándola por un lado y mercantilizándola como un bien de cambio por el otro. Con la ayuda ideológica de los representantes de la Iglesia Católica, aun cuando preocupados por el rescate popular de la figura materna interlocutora entre el individuo y el Gran Padre cósmico, paulatinamente fue definiéndose y perfilándose la nueva figura materna -la Madre de todos los Huérfanos- nutrida de los dos matices femeninos: por un lado, la tormentosa heredera de la sexualidad de la Diosa de la fertilidad de los pecadores precristianos y, por el otro, la Madre Virgen, la madre sin sexualidad y sin conyuge, la madre sin otras exigencias que las de ser "toda madre".

Desde la consolidación de las primeras sociedades patriarcales y clasistas, la virginidad femenina ha sido valorada como una metáfora en carne de mujer para la posibilidad de apropiación privada de bienes (Engels:1971:Vol.3). En este contexto, la virginidad femenina significa lo nuevo, lo carente de dueño, lo no usado, lo no echado a perder. El diccionario Larrouse define la palabra virgen de la siguiente manera: "Dícese de la persona que no ha tenido contacto sexual: una mujer virgen." Por su parte, el Diccionario Porrúa de Sinónimos aporta los siguiente sinónimos con la sintaxis señalada: "casta, santa, intacta, inmaculada, doncella, muchachita, pura, vestal, niña." Más llamativo aún son los antónimos que ofrece el mismo diccionario: "prostituta, esposa, concubina, ramera, amante, erótica, impura, lujuriosa, esposada, manchada, usada."

Pero la noción de la Madre Virgen no sólo se relaciona con la estructura biológica de la mujer, ni tampoco con su pureza en cuanto libre del pecado de la carne, sino además, insinúa su disposición de absoluta dedicación y entrega a los hijos. La Madre Virgen es la que no perturba el vínculo entre ella y sus vástagos con la interferencia de otra relación amorosa, particularmente aquella cargada con lo eléctrico de la sexualidad. Simbólicamente es toda madre, se consagra a los hijos en cuerpo, vida y alma. Como forma arquetípica, la Madre Virgen se realiza a través de sus hijos: se transforma en cuanto ellos se transforman; su dolor es el dolor de ellos; sus logros son los mismos que los suyos. Ella le da vida al hijo y así, como si fluyese por las venas del vástago, también ella puede vivir, cobrando la identidad simbiótica de esta madre que se desarrolla en función del producto de sus entrañas. De esta manera, la Madre Virgen significa una especie de doble parto, sólo que en este caso uno de los nacidos tiene la posibilidad de volverse "persona autónoma", mientras que el otro -la Madre Virgen- se constituye únicamente en relación al hijo. Ella alumbra al hijo y se autoalumbra, transitando desde "la que no ha tenido contacto sexual" hasta llegar a ser la madre inmaculada, la madre santa, la santa madre, la madre pura; y finalmente, se metamorfosea hasta moldearse en la madre "pura madre".

De Beauvoir (1981:Vol.1:215) también enfatiza que la ausencia del carácter de esposa en María es lo que permite su veneración como la Madre de Dios, recordando de alguna manera la adoración ginecocéntrica de la capacidad autónoma de la Diosa Madre de crear vida. Sin embargo, en su expresión patriarcal cristiana de redentora del pecado femenino original, María recobra su lugar en el paraíso eterno sólo como "la esclava del Señor", dependiente del espíritu amorfo del Padre, arrodillada ante el Hijo, carente de poder propio, enajenada de su sexualidad, sin control sobre su fertilidad y

condenada a la inferioridad y sumisión frente al hombre (Vuola:1993:12). Con la ausencia de un Padre corporalizado en la simbología cristiana, pero la omnipresencia y omnipotencia de la ley del Padre y la penetración social del dominio masculino, las exclusivas representaciones genéricas de Madre e Hijo seguramente vinieron a poblar el nuevo imaginario colectivo de América Latina como espejismos de las relaciones sociales de reproducción impuestas a las sociedades conquistadas: varones autóctonos simbólicamente castrados y físicamente subyugados o aniquilados; mujeres a la merced del deseo invasor; y un nuevo modelo de familia que se articuló en torno a la figura de una madre abnegada y subordinada a lo que Montecino (1994:32) llama el "imperio fantasmático" de una figura masculina poderosa y violenta, representación del padre conquistador ausente.

Bartra (1987:205) no se equivoca cuando indica que "México es un paraíso para las expediciones psicoanalíticas que buscan las fuentes del complejo de Edipo." Y se pregunta, "¿Acaso hay algo más fascinante que esa peculiar combinación de machismo exacerbado y de fanático amor a la madre en la figura de la Virgen de Guadalupe?" La Madre Virgen y el Hijo -los dos actores genéricos del teatro marianista- renacieron en el suelo Americano como los contenidos de los modelos identitarios de lo femenino y lo masculino, dentro del marco mayor de la resignificación cultural del mestizaje. Amparados por un Padre omnipotente pero efímero y ausente del referente genérico, las representaciones simbólicas de la Madre Virgen y el Hijo se apropian de las formas de ser y actuar de mujeres y hombres como reflejos de la interiorización de dicho modelo en la psique de las y los individuos (Montecino:1994:31).

Si, como propone Montecino (1994:32), el machismo es el recurso para "poblar

el hueco simbolico del Pater en el imaginario mestizo de América Latina", quizás habría que entenderlo como una especie de conspiración inconsciente, compartida por ambos sexos -de formas distintas y beneficios desiguales- para distanciarse de la proximidad del incesto simbólico implícito en la intensa relación representacional entre madre e hijo. Dicha compenetración, junta a la ausencia sexuada de la figura del Padre en el imaginario religioso y la marca fugaz, utilitaria y violenta del engendrador extranjero en la memoria colectiva, confluyen también en la sublimación del único modelo materno culturalmente aceptable: la sufrida, silenciosa y abnegada Madre Virgen, la madre "toda madre".

En el habla popular mexicana las referencias a la madre -como calificativo lingüístico- son variadas y contradictorias. Por ejemplo, mientras que la expresión "a toda madre" indica una exclamación positiva de elevado valor, la frase "valió madre" señala todo lo contrario, indicando la frustración de alguna expectativa y la pérdida plena de su valor. A su vez, al mismo tiempo que la expresión "de poca madre" señala una alta valoración, "qué poca madre" designa una desaprobación tajante. Esta doble percepción valórica de la madre en el léxico mexicano, pareciera evocar de nuevo los dos remitentes maternos implícitos en el alumbramiento milagroso de la Madre de la Nación mexicana. Por un lado, la Malinche, la degeneración colonialista de la forma arquetípica de la Madre Terrible, ahora en su versión simbólica de alumbradora del mestizaje biológico, que como Eva del mito de origen judeocristiano representa la traición y la incómoda cercanía con una vergonzosa carnalidad; y la Virgen de Guadalupe, la Virgen inmigrante que alumbró el mestizaje cultural, representación de la esencia nacional, la pureza espiritual y modelo genérico ejemplar de lo femenino.

Paz (1950:77) en su clásico ensayo sobre el carácter mexicano, enfatiza la

contraposición entre la Madre Virgen de Guadalupe y la Malinche -la madre violada, la Chingada-, opina a la vez que ninguna de estas dos formas arquetípicas -aparentemente antagónicas- es heredera del poder de la Gran Madre, el principio femenino de los tiempos sagrados originales. "Se trata", dice el poeta "...de figuras pasivas. Guadalupe es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, inquieta, enjuga las lágrimas, calma las pasiones. La Chingada es aún más pasiva. Su pasividad es abyecta: no ofrece resistencia a la violencia, es un montón inerte de sangre, huesos y polvo. Su mancha es constitucional y reside ...en su sexo. Esta pasividad abierta al exterior la lleva su identidad: es la Chingada. Pierde su nombre, no es nadie ya, se confunde con la nada, es la Nada. Y sin embargo, es la atroz encarnación de condición femenina".

Ella es recordada en la memoria colectiva como el cuerpo hembra violentamente enajenado y usufructado, una vagina y senos que como botines de guerra sellan la victoria invasora, constancia a la vez de la traición siempre latente en el imaginario androcéntrico de la mujer conquistada y símbolo -como señala Bartra (1987:219)- de la perpetua sospecha que acompaña a las mujeres mexicanas de haber gozado y aún deseado la violación. Contradictoriamente, empero, Doña Marina es representada por los cronistas españoles como la "lengua", como la emisora sin cuerpo del mensaje del Otro, como la voz sin palabra propia de los verdaderos interlocultores (Glanz:1995:). Malintzin es "un habla que no sabe lo que dice" (Certeau, en Glanz:1995:), porque la palabra no es suya, es de los Otros, no le pertenece . Así que es "lengua" sin palabra y cuerpo sin soberanía, ni la voz ni la corporalidad es suya sino que son usados por el Otro a cambio de la sobrevivencia.

Malinalli, Malintzin, doña Marina y Malinche son las distintas acepciones de la

significación histórica y mítica del símbolo femenino autóctono; vendida, conquistada, regalada, violada, preñada y abandonada. Independientemente de la participación verdadera de este personaje en la historia de México,[76] su cuerpo sexuado y la simbolización androcéntrica de él quedó grabado en la memoria histórica patriarcal de la Nación -en prejuicio de su dignidad señorial, su capacidad políglota, sus habilidades de intérprete y su carácter desenvuelto y emprendedor (Glanz:121-128)- como una angustiosa advertencia de lo más temido por el imaginario masculino: el ejercicio de la sexualidad femenina, visto siempre como la potencialidad de la traición.

Desde otra óptica, Martin (1987:472) sugiere que la pasividad anunciada por Paz como la característica vital de la femineidad en México, podría sólo ser una expresión moderna del imaginario androcéntrico, de sus miedos y deseos profundos y su afán por mitigar la fuerza de las mujeres. No obstante, dichos mitos fundacionales de la femineidad en México, marcan la constitución génerica tradicional desde dos angostos senderos de ser mujer: como la Nada, la madre humillada, desconfiada, usada y desechada; o como la madre sublimada, la madre "toda madre", el casto y abnegado cuerpo-para-otros[77].

En una variación sobre el tema, Bartra argumenta que estas dos formas de

76. En un excelente artículo (1995) sobre la vida de Malinalli, Margo Glanz analiza la importancia de su papel como puente de comunicación para la empresa conquistadora, enfatizando la manera positiva en que ella fura representada por los cronistas españoles y autóctonos.

77. Es interesante observar que la simbolización binaria entre la Malinche y la Virgen de Guadalupe fue producto de una elaboración cultural muy posterior a la época colonial. De acuerdo con Martin (1992:473), no fue sino hasta 1886 cuando Ignacio Ramirez comparó por primera vez a Doña Marina con la figura bíblica de Eva, que la Malinche empezó a perfilarse como la Otra en el espejismo de la configuración cultural de la identidad genérica femenina en México.

femeniedad mexicana no corresponden a paradigmas distintos, sino que yergan en el inconciente cultural como formas arquetípicas de una sola figura femenina; "..como dos encarnaciones de un mismo mito original (1987:218)". Por lo mismo, no es de extrañarse que la Madre Virgen pasa toda una vida entera -con los deslices implícitos de su preñez- siempre vigilante de mantener a su Malinche enterrada en los profundos sótanos silenciosos y olvidados de los registros del inconsciente, afianzando así la premisa fundacional de la maternidad mexicana: mientras más Madre Virgen sea menos Madre Humillada será.

La constitución identitaria y las pautas de comportamiento emanadas del arquetipo de la Virgen Madre, dibujan en el imaginario colectivo lo que en términos tradicionales es el deber ser genérico de las mujeres mexicanas: la maternidad como la principal expresión identitaria; abnegada, pasiva, altruista, enclaustrada en los espacios del ámbito privado -fundamentalmente-, sin deseos propios ni actividades o proyectos autónomos, sin más pasión que la vida de sus hijos. Con esta construcción materna como telón de fondo, se manifiestan las diferencias y similitudes de las madres de los comités de desaparecidos.

"LAS DOÑAS" : Datos Generales

NOMBRE	EDAD Y	INMIGRADA A:	#HNOS.	EDUCACION	OCUP. DE PADRES	EDAD DE MATR	# DE HIJOS	# DE EMB.	AÑO EN C
	FECHA N.	ORIGINARIA DE:				EDO. CIVIL	REL MUJ/HOM	EDAD 1ER P.	AL CO
						AÑOS CASADA	EDADES	#REC. EMB.	
Esperanza G	67 actual / 1930	D F. / 15 años	Nacieron 17	Sin estudios	Madre: Ama de casa	15 años	6 hijos		19
		Tlacotalpan, Ver.	Viven 10		Padre: Campesino	Casada en 1945	3 m / 3 h	16 años	
			5 my 15 h			52 años de casada		cada 2 años	
Reyna S.	67 actual 1930	D F. / 30 años	Nacieron 7	5to. de primaria	Madre: Ama de casa	17 años	10 hijos		19
		San Francisco Oaxaca	Quedan 3m		Padre: Campesino	Casada en 1947	7 m / 2 h		
						50 años de casada		Aprox. c / 2.5	
Alicia V.	71 actual 1926	D F. / 22 años	4 m y 4 h	Sin estudios	Madre: Ama de casa	26 años	7 hijos		19
		Sachila, Oaxaca			Padre: Campesino	Viuda en 1985	4 m / 3 h		
						33 años casada		Cada año	
Elisa G	69 actual 1928	Veracruz	4 m y 3 h	Secundaria	Madre: Ama de casa	17 años	13 hijos	13 embarazos	19
		Monterrey, Nvo León	ella es la 4ta		Padre: Ferrocarrilero	Divorciada en 1980	3 m / 10 h		
						35 años casada		c / año, c / 2 años	
Ruth M.	59 actual 1938	Guanajuato / D F. 6 año	2 m y 2 h	Secundaria	Madre: Ama de casa	21 años	1 hijo	1 embarazo	1
		Chihuahua, Ch		Secretaria Bil	Padre: Ferrocarrilero	Casada en 1959		21 años	
						38 años de casada			
Rosario L	70 actual 1927	Chihuahua/Monterrey	1 m y 1 h	Preparatoria	Madre: Ama de casa	23 años	4 hijos	4 embarazos	Creadora del
		Saltillo Coahuila			Padre: Ingeniero Agro	Viuda desde 1995	2 m / 2 h	24 años	
						45 años casada			
Laura	73 falleció 1920	Ocampo, Chihuahua		Secundaria	Proviene de una fam	16 años	6 hijos	6 embarazos	
					con buena posición	Falleció en 1993			
					económica.	57 años casada			

"LAS DOÑAS" : Datos Generales

NOMBRE	EDAD Y	INMIGRADA A:	#HNOS.	EDUCACION	OCUP. DE PADRES	EDAD DE MATR	# DE HIJOS	# DE EMB.	AÑO EN QUE ING.	DESAPARICION DEL
	FECHA N.	ORIGINARIA DE:				EDO. CIVIL	REL MUJ/HOM	EDAD 1ER P.	AL COMITE	HIJO
						AÑOS CASADA	EDADES	FREC. EMB.		
Esperanza G	67 actual / 1930	D.F. / 15 años	Nacieron 17	Sin estudios	Madre: Ama de casa	15 años	6 hijos		1982	1 hijo desaparecido en 1981. Fué aprendido cuando
		Tlacotalpan, Ver.	Viven 10		Padre: Campesino	Casada en 1945	3 m / 3 h	16 años		se registró una balacera donde resultaron heridos su
			5 my 15 h			52 años de casada		cada 2 años		hijo y su amigo, después los trasladaron a un hospital
										fuzar donde Juan Carlos desapareció
Reyna S.	67 actual 1930	D.F. / 30 años	Nacieron 7	5to. de primaria	Madre: Ama de casa	17 años	10 hijos		1984	1 hija desaparecida en 1977. Primero secuestraron a
		San Francisco Oaxaca	Quedan 3m		Padre: Campesino	Casada en 1947	7 m / 2 h			una hermana para que confesara donde estaba su
						50 años de casada		Aprox. c / 2 5		hermana Yolanda y su cuñado, despues de estos
										hechos desapareció Yolanda y su esposo
Alicia V.	71 actual 1926	D.F. / 22 años	4 m y 4 h	Sin estudios	Madre: Ama de casa	26 años	7 hijos		1978	1 hijo desaparecido en 1978. Fué visto en en campo
		Sachila, Oaxaca			Padre: Campesino	Viuda en 1985	4 m / 3 h			militar en 1979. Su hija Rosalinda fue asesinada en
						33 años casada		Cada año		1980
Elisa G	69 actual 1928	Veracruz	4 m y 3 h	Secundaria	Madre: Ama de casa	17 años	13 hijos	13 embarazos	1977	1 hijo desaparecido desde 1980. Sus hermanos Arturo,
		Monterrey, Nvo León	ella es la 4ta		Padre: Ferrocarrilero	Divorciada en 1980	3 m / 10 h			José Luis y Felipe fueron asesinados. Pedro estaba
						35 años casada		c / año, c / 2 años		con ellos y ya no se supo más de él, no supieron si lo
										mataron. Ellos eran estudiantes y participaban en el
										movimiento de Oaxaca.
Ruth M.	59 actual 1938	Guanajuato / D.F. 6 año	2 m y 2 h	Secundaria	Madre: Ama de casa	21 años	1 hijo	1 embarazo	1983	1 hijo secuestrado en 1983 y liberado el mismo año,
		Chihuahua, Ch.		Secretaria Bil.	Padre: Ferrocarrilero	Casada en 1959		21 años		se cree fué por la estancia de Juan Islas en su casa.
						38 años de casada				Islas había sido guerrillero y tenía antecedentes
Rosario L	70 actual 1927	Chihuahua/Monterrey	1 m y 1 h	Preparatoria	Madre: Ama de casa	23 años	4 hijos	4 embarazos	Crendora del Com. '77	1 hijo desaparecido en 1975. El esposo de Rosario
		Saltillo Coahuila			Padre: Ingeniero Agro.	Viuda desde 1995	2 m / 2 h	24 años		también fue secuestrado en 1974. Su hijo estaba en
						45 años casada				la escuela de medicina. Rosario comenta que quizá
										era la única madre que compartía las manifestaciones
										y los mitines de los jóvenes.
Laura	73 falleció 1920	Ocampo, Chihuahua.		Secundaria	Proviene de una fam.	16 años	6 hijos	6 embarazos	1978	1 hijo desaparecido en 1977. Lo detuvieron en el D.F.
					con buena posición	Falleció en 1993				Su esposa y sus tres hijos se quedaron en Chihuahua.
					económica.	57 años casada				El esposo la acompañó a buscar al hijo desaparecido

"LAS DOÑAS" : Datos Generales

#HNOS.	EDUCACION	OCUP. DE PADRES	EDAD DE MATR	# DE HIJOS	# DE EMB.	AÑO EN QUE ING.	DESAPARICION DEL
			EDO. CIVIL	REL. MUJ/HOM	EDAD 1ER P.	AL COMITE	HIJO
			AÑOS CASADA	EDADES	FREC. EMB.		
Nacieron 17	Sin estudios	Madre: Ama de casa	15 años	6 hijos		1982	1 hijo desaparecido en 1981. Fué aprendido cuando
Viven 10		Padre: Campesino	Casada en 1945	3 m / 3 h	16 años		se registró una balacera donde resultaron heridos su
5 my 15 h			52 años de casada		cada 2 años		hijo y su amigo, después los trasladaron a un hospital
							lugar donde Juan Carlos desapareció
Nacieron 7	5to. de primaria	Madre: Ama de casa	17 años	10 hijos		1984	1 hija desaparecida en 1977. Primero secuestraron a
Quedan 3m		Padre: Campesino	Casada en 1947	7 m / 2 h			una hermana para que confesara donde estaba su
			50 años de casada		Aprox. c / 2.5		hermana Yolanda y su cuñado, despues de estos
							hechos desapareció Yolanda y su esposo
4 m y 4 h	Sin estudios	Madre: Ama de casa	26 años	7 hijos		1978	1 hijo desaparecido en 1978. Fué visto en en cuartel
		Padre: Campesino	Viuda en 1985	4 m / 3 h			militar en 1979. Su hija Rosalinda fue asesinada en
			33 años casada		Cada año		1980
4 m y 3 h	Secundaria	Madre: Ama de casa	17 años	13 hijos	13 embarazos	1977	1 hijo desaparecido desde 1980. Sus hermanos Arturo,
ella es la 4ta		Padre: Ferrocarrilero	Divorciada en 1980	3 m / 10 h			José Luis y Felipe fueron asesinados. Pedro estaba
			35 años casada		c / año, c / 2 años		con ellos y ya no se supo más de él, no supieron si lo
							mataron. "Ellos eran estudiantes y participaban en el
							movimiento de Oaxaca.
2 m y 2 h	Secundaria	Madre: Ama de casa	21 años	1 hijo	1 embarazo	1983	1 hijo secuestrado en 1983 y liberado el mismo año,
	Secretaria Bil.	Padre: Ferrocarrilero	Casada en 1959		21 años		se cree fué por la estancia de Juan Islas en su casa,
			38 años de casada				Islas había sido "guerrillero y tenía antecedentes
1 m y 1 h	Preparatoria	Madre: Ama de casa	23 años	4 hijos	4 embarazos	Creadora del Com '77	1 hijo desaparecido en 1975. El esposo de Rosario
		Padre: Ingeniero Agro	Viuda desde 1995	2 m / 2 h	24 años		también fue secuestrado en 1974. Su hijo estaba en
			45 años casada				la escuela de medicina. Rosario comenta que quizá
							era la única madre que compartía las manifestaciones
							y los mitines de los jóvenes
	Secundaria	Proviene de una fam	16 años	6 hijos	6 embarazos	1978	1 hijo desaparecido en 1977. Lo detuvieron en el D.F.
		con buena posición	Falleció en 1993				Su esposa y sus tres hijos se quedaron en Chihuahua
		económica.	57 años casada				El esposo la acompañó a buscar al hijo desaparecido

CAPÍTULO IV

"Las Doñas"

Las madres de desaparecidos del Comité Eureka de México

El Propósito

En el presente capítulo analizaré los procesos de participación y metamorfosis de las madres de desaparecidos del Comité Eureka de México. La metodología de exposición se desprende del interés principal de la disertación por examinar los contenidos y márgenes de resignificación identitaria que resultan de su actividad sociopolítica en nombre de la maternidad; sin olvidar, más no analizar, el contexto de violenta represión política, ni el entorno de seguridad nacional que sirvió de telón de fondo en la aplicación de las estrategias represivas. No obstante, la inquietud principal que orienta la exposición actual responde a la búsqueda de los contenidos y formas de transformación genérica experimentada por las madres a causa de su participación pública. En este sentido, distinguiré entre los aspectos de la identidad materna modificados en todos los casos y los que entre las madres entrevistadas registran grados diferenciales de transformación, señalando a la vez algunos condicionantes de dichas diferencias. De tal manera, sin dejar de reconocer su singular contribución a la causa de los derechos humanos en América Latina, el objetivo del presente ejercicio es el de analizar las posibilidades y direcciones de la resignificación genérica emanada de prácticas femeninas sociopolíticas basadas en roles tradicionales, como en este caso representan las madres mexicanas del Comité Eureka de desaparecidos, presos y perseguidos políticos.

LAS SANADORAS DEL ALMA NACIONAL

A. ¿Quiénes fueron las madres antes de la desaparición?

El primer comité de familiares contra la represión política en México se fundó en Monterrey en abril de 1977, en respuesta a la creciente aplicación oficial de

estrategias de represión política selectiva pero brutal, encaminadas a aniquilar los focos armados que habían surgido en distintas regiones del país, después de la desarticulación violenta del movimiento estudiantil de 1968. Para agosto de 1977, el Comité se había constituido en un agrupamiento nacional de madres de desaparecidos, exiliados, presos y perseguidos políticos, quienes en las áreas geográficas de mayor represión política se organizaron para defender la vida y exigir la libertad de sus hijos e hijas.

"Mi hijo Jesús fue desaparecido el 18 de abril de 1975. A finales de 1976, me llegó una hoja con un mensaje hecho en mimeógrafo por los presos políticos en la cárcel de Topo Chico de Monterrey -compañeros de lucha de mi hijo Jesús- invitando a conformar un grupo que luchara por la amnistía para todos los presos políticos en el país. Sacamos un periodiquito llamado "Amnistía" y a los cuantos días nos reunimos mi familia y los familiares de los 27 presos políticos en Monterrey, para organizar el primer Comité que nació el 16 de abril de 1977. El Comité tendría por objeto la defensa y la lucha por la libertad de los presos, perseguidos, desaparecidos y exiliados políticos."

"El 18 de abril en la mañana se hizo un acto frente al palacio de Gobierno de Monterrey, a las puertas del Congreso de Nuevo León. Fue la primera vez que tomé la palabra en la calle. Dijieron, "¿quién va a hablar por los familiares?", todo el mundo se quedó viendo uno al otro y yo dije "yo hablo". Me paré y sin haber hablado jamás en público ; bueno, yo estaba acostumbrada al público, había estudiado declamación y había declamado en público, pero no es lo mismo decir versos de un poeta que improvisar lo que una está diciendo. No me costó trabajo porque sólo decía las verdades que tanto quería decirle al Gobierno en su cara. Preguntaron qué queríamos y les dijimos que queríamos pasar al Congreso para informarles que hay un desaparecido y tantos presos políticos y que nosotros estábamos luchando por su libertad."

"Entonces,como mi esposo era una persona muy respetada en Monterrey, ellos dijieron "pase doctor" y le dan el pase a mi marido, siendo yo la que estaba hablando en el mitin. Pero en esta sociedad machista totalmente,

como mi marido era el hombre, el médico, nosotras las mujeres contábamos poco y hacían pasar a los hombres. Solamente que mi marido me dijo pásate tú y habla tú y así fue."

"Nosotros no quedamos contentos con el Comité a nivel local, queríamos algo más grande de carácter nacional. Nos dimos a la tarea de buscar todos los grupos que había en la República Mexicana que tuvieron algo que ver con la defensa de los presos políticos. Las cárceles mexicanas estaban saturadas de presos políticos. Estaban 27 en Monterrey, 30 en Guadalajara, más de 100 en Guerrero, muchísimos más en el Distrito Federal, en Puebla, Oaxaca, en todos los lugares del país habían presos políticos y sabíamos que los desaparecidos estaban en el Campo Militar #1 y en otras cárceles clandestinas del país. Entonces me dí a la tarea de buscar a las esposas y madres de los desaparecidos, llamamos a todas las que pudimos encontrar, como Elodia García de Gámez -la mamá de los Gaméz que murieron en Chihuahua- que tenía un hijo desaparecido, o Cecilia Piedra de Nájera -la esposa del maestro Jacobo Nájera- y una mujer muy respetada en Guerrero. Invitamos gente de todos lados y el 6 de agosto de 1977, en Monterrey, hicimos un acto enorme, gigantesco: la constitución nacional del Comité Pro Defensa de Presos, Perseguidos, Desparecidos y Exiliados Políticos de México." (Doña Rosario, 70 años, viuda desde 1995, 4 hijos, un hijo desaparecido en 1975, ama de casa, presidenta del Comité Eureka, diputada federal, primera candidata a la presidencia de la República, candidata al Premio Nobel de la Paz; entrevista directa)

Veinte años después, las madres del Comité Eureka[78] -mujeres de entre 60 y 70 años-[79] contaban con dos décadas de actividad orgánica que les llevó desde la denuncia y documentación de la represión y la búsqueda inacabable de sus vástagos,

78. Para el décimo aniversario del Comité, las madres determinaron cambiar su nombre, llamándolo ahora el Comité Eureka. La razón por lo mismo y su significado se tratará posteriormente en el presente capítulo.

79. También en un apartado posterior del presente capítulo se analizará el impacto en la participación de las madres de la edad, las enfermedades, el tiempo transcurrido y el silencio gubernamental en torno a la problemática de las y los desaparecidos durante los veinte años desde la formación del Comité.

hasta la promoción activa de los derechos humanos en su sentido más llano, que para ellas se ha traducido en posicionamientos públicos -por ejemplo- en contra del pago de la deuda externa y del proyecto económico neoliberal, a favor de la lucha zapatista y el derecho de los pueblos indígenas a gobernarse con sus propios valores y reglas dentro del esquema federalista y en apoyo a los distintos sectores sociales necesitados y marginados, como los trabajadores(as), las mujeres, los campesinos(as) y los homosexuales y lesbianas, entre otros. En su forma muy particular las madres[80] asumieron el quehacer político que sus hijos(as) no pudieron seguir; y en este ir y venir entre la casa y el Comité emprendieron un camino de transformación individual y social a partir de un hecho aparentemente privado de inmenso sufrimiento y angustia. Salieron de sus hogares en búsqueda de sus retoños y se encontraron inmersas en una nueva cotidianeidad anteriormente inimaginable, que junto al dolor imborrable de la pérdida se llenó de reuniones, marchas, eventos, saludos, congresos, huelgas de hambre, solidaridad y negociaciones habituales -con funcionarios, maridos y otros miembros de la familia-. Una nueva cotidianeidad arquitecta de las condiciones en que se deconstruyeron y reorganizaron muchas pautas de su anterior forma de ser y percibir, facultándolas a reconstruirse a sí mismas en mujeres distintas a las que fueron antes del drama represivo.

> "Yo he aprendido muchas cosas. Sobre todo, del valor de la vida y la libertad que todo ser humano debe tener. Antes no sabía que existía esto. Sólo sabía que existía uno, pero no sabía qué valor tenía la vida. Ahora me doy cuenta que todo ser humano tiene valor y necesita libertad. Francamente, yo estaba ciega, pero como anduve buscando a mi hijo fuí aprendiendo, primero a salir a la calle, después a defenderme, a sentir que toda persona tiene derecho. Yo iba aprendiendo sola, porque yo no sabía

80. En el presente capítulo, cuando hablo de "las madres", me refiero específicamente a las integrantes del Comité Eureka cuyas vidas fueron la materia prima de esta tesis de doctorado.

nada, ni siquiera cómo llegar al Zócalo. Entonces fui despertando, tratando de entender todo lo que no podía creer...¿Por qué mis hijos?...Si hay tanta gente mala, tanto ratero y asesino, por qué llevan a mis hijos. Yo aquí no tengo un centavo -pensaba yo- porque ellos no son rateros."

"No había con quién hablar, pues mis hijos estaban chicos y con mi esposo jamás pudimos platicar. Entonces yo me preguntaba y yo misma me contestaba. Creo que no hay otra cosa más fuerte que el amor por los hijos, este amor que nos abre el camino, ya sea para una felicidad, para una lucha, para saber lo que es la represión del Gobierno y hasta para enfrentar la represión del marido. Cómo he cambiado, antes no sabía nada, era tanta mi ignorancia." (Doña Licha, 71 años, viuda desde 1985, 7 hijos, un hijo desaparecido en 1978, una hija asesinada en 1980, ama de casa/costurera, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Socialización

¿Quiénes eran estas madres mexicanas antes de la detención/desaparición de sus vástagos? ¿Cómo ha cambiado su cotidianeidad, su visión de mundo y su sentido de sí mismas como mujeres?. ¿Cuáles son las contradicciones que encauzan y delimitan su proceso de modificación genérica? ¿Qué factores influyeron en su metamorfosis? Para responder a estas interrogantes se abre ahora el telón a sus vidas para poder ingresar a los tiempos y espacios de su constitución femenina; su niñez, su socialización genérica, su juventud, el noviazgo, sus expectativas y anhelos como mujer, el matrimonio, la intensidad y extensión de la maternidad, la vida en familia, sus aspiraciones para sus hijos e hijas y su comprensión del entorno socioeconómico y político.

La característica más homogénea de las madres de desaparecidos en México es su diversidad. Oriundas de las áreas rurales y de las ciudades, inmigrantes a las urbes o habitantes de lejanos -y en ciertos casos, relativamente incomunicados- pueblos de

las Sierras de Guerrero y Chihuahua. Mujeres indígenas y mestizas de familias campesinas, proletarias, comerciantes y profesionistas, pobres, acomodadas y de los sectores medios, cuyas madres -todas- se dedicaron a los oficios de la casa y a la crianza de los niños exclusivamente. Sin ningún nivel de estudios formales, con algunos años de la primaria cursados, con estudios completos de la secundaria o la preparatoria terminada, todas las madres entrevistadas saben leer y escribir, aun cuando dicho aprendizaje fuese un esfuerzo autodidacta. Casadas, separadas y viudas, las madres entrevistadas registran un rango de fecundidad entre trece y un hijo por mujer, habiéndose embarazado algunas por primera vez a los quince años y otras a los veintitrés. Sin embargo, a pesar de las diferencias que manifiestan en distintos aspectos de sus vidas, todas -con la excepción de Doña Rosario- compartían una socialización genérica que en grados diferenciales irremediablemente confinaba a las mujeres al casamiento y la maternidad como la única posibilidad de realización femenina.

Formadas casi todas en la década de los años treintas -la época del reparto masivo de tierras por la Reforma Agraria, del preámbulo estructural para el desarrollo industrial por vía de la sustitución de importaciones y del vigor nacionalista de la ideología revolucionaria- las similitudes de su socialización genérica resaltan junto a las sutiles diferencias en la fabricación del personaje femenino de dicha era, a razón principalmente de la ubicación geográfica, la clase social y las creencias y prácticas culturales de la familia paterna/materna. En este sentido, ninguna de las mujeres del agro mexicano de los estados del sur de la República terminaron la primaria, ni tampoco recibieron otra capacitación que no fuera la histórica especialización en los menesteres y actitudes genéricos tradicionales del cuerpo-para-otros.

"Yo soy del estado de Oaxaca, de un pueblo que se llama San Francisco. Mi papá fue campesino, mi mamá, pues, se dedicaba al hogar. Fue una familia humilde, estuvimos pues muy atrasados. Andábamos como era el tiempo de antes, en el campo, cuidando el ganado, ayudando a mi papá. Nada más fuimos siete, seis mujeres y un hermano más chiquito. Pero tocó la fatalidad de que él se murió y entonces quedamos seis hermanas, pero de ellas tres también se murieron y entonces quedamos nada más tres. Una murió de parto, otra de la garganta y otra como a los dos años y medio."

"Cuando no había mucho que hacer en la casa, yo me dedicaba con mi papá al campo, ayudándole a sembrar, cosechar, todo lo que era el trabajo del campo. También aprendí a moler, poner el nixtamal para las tortillas, echar tortillas. Pues, era una tarea muy grande y no nos tenía consideración, porque desde temprano nos enseñaban todo eso. Después fui creciendo, fui a la escuela donde estudié hasta quinto año. No había sexto. Me pusieron muy tarde en la escuela, a los once años, porque andaba en el campo ayudando mi papá. Me gustó mucho estudiar, asistí mucho a la escuela. Pues, yo quería estudiar para maestra, pero mis padres no me dejaron ir lejos para estudiar. Decían que no interesaba que las mujeres estudiaran, que lo importante era saber hacer tortillas, lavar, coser, planchar. Porque uno se iba a casar y eso era lo que había, tener marido. La lectura no era importante para una mujer. A mí me pegaba mi mamá en las manos con unas varas para que yo aprendiera hacer las tortillas, las puntadas -toda clase de puntadas que ella me ponía-, tenía que hacer parches pero bien hechos, si no, nos pegaban. Esa era la costumbre." (Doña Reyna, 67 años, 10 hijos, una hija desaparecida en 1977, ama de casa, integrante al Comité Eureka; entrevista directa)

Todas las madres que por las costumbres genéricas consuetudinarias les fueron negados los accesos al nivel de educación a que aspiraban, manifestaron resentimientos profundos por las limitaciones que moldearon las vidas de las mujeres de su época. En este sentido, las restricciones educativas -junto a la circunscripción de movimientos

exigida al género femenino- parecieran simbolizar para ellas la esencia misma de la desigualdad genérica. Por lo mismo, el sitio en la elaboración de la historia personal de su profunda molestia en torno a la discriminación educativa resentida por las mujeres de su generación, refleja a su vez inquietudes compartidas por ellas -mas no necesariamente por todas las mujeres de su edad- en torno al placer del aprendizaje, la valorización del conocimiento, el anhelo de una movilidad social ascendente y la tendencia a superar su condición genérica aislada en lo privado y limitada a las labores de reproducción familiar.

> "Soy de Oaxaca, de Sachila. Nací en 1926. En aquella época en Oaxaca había poca gente, había muchas cosas que ahora no vemos. El agua no más escarbaba uno en la calle y brotaba. Llovía mucho, los árboles eran hermosos, los mangos daban, se enrojecían, se maduraban y hasta se marchitaban en el árbol. No se podrían como ahora que los cortan y ya tienen gusanos -casi igual que el gobierno o, pues, casi por el estilo -."
>
> "Mis padres eran muy buenas personas con nosotros, los ocho hermanos que fuimos. Eramos muy pobres, ellos tenían que trabajar muy duro para sostenernos y sostener a mis hermanos que iban a la escuela. Mi padre ganaba 25 centavos trabajando todo el santo día; 25 centavos tenía que alcanzarle a mi madre para darnos de comer, vestirnos y todo. Yo veía que ella trabajaba muchísimo. Cuando ya podía trabajar, pues, iba a hacer el trabajo de mujeres; moler en los metates, molemos frijol, chocolate, garbanzo. Esto es muy durísimo."
>
> "En esa época, la mujer no tenía que ir a la escuela, tenía que trabajar en la casa, aprender a lavar, a moler, a cocinar, a coser, ser una mujer del hogar. Yo no fui a la escuela. Lo poco que sé lo aprendí yo sola, porque yo quería saber lo que decían los libros. Los únicos que fueron a la escuela en mi familia fueron mis hermanos hombres. Yo me sentía, pues, que no valía nada. Una mujer no importaba, no importaba que supiera leer -que era para mí lo más que se podía hacer-. Una mujer valía muy poco y eso a mí me dolía mucho. Por esto, yo me vine sin consentimiento de

mis padres pa'acá (el D.F.). Sola me vine. Tenía como 22 años, pero yo era una ciega, no sabía nada. La verdad, no conocía ni mi tierra. Porque allá las muchachas no tenían que andar en la calle. Tenía uno que estar adentro. Por esto, yo quería venír a la ciudad, porque una pariente me platicaba que aquí, pues, uno podría trabajar y quizás aprender a leer." (Doña Licha, 71 años, viuda desde 1985, 7 hijos, un hijo desaparecido en 1978, una hija asesinada en 1980, ama de casa/costurera, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Noviazgo y matrimonio

No sólo las madres de las áreas rurales encontraron en su condición genérica un obstáculo para sus deseos por una educación formal, también la mayoría de ellas provenientes de las urbes resentían las restringidas opciones existenciales propias del género femenino. Empero, la ausencia de alternativas viables en cuanto a estrategias de sobrevivencia para mujeres transgresoras de la estricta normatividad femenina, se traducía para ellas en una práctica insistente de no atrevimiento, que inevitablemente desembocaba en la paulatina pero innegable aceptación del cautiverio más definitorio de su condición de género, la de madresposa/cuerpo-para-otros (Lagarde:1990)

"Mi padre era ferrocarrilero, mi madre del hogar. Por cuestiones de trabajo teníamos que andar de lugar en lugar, crecí en todas partes. Inicialmente, yo me crié con mi abuela hasta los siete años. Mi padre quería mucho a mi abuela y como ella estaba sola, yo me quedé con ella desde que tuve un año. La quise muchísimo. Cuando ella murió me fueron a traer, pero yo desconocía a mis padres y mis hermanos. Aunque eran mis padres, yo nunca había tenido trato con ellos, pues, no los conocía. Era muy duro para mí arrancarme de mi lugar. Nos fuimos a Durango. En el mapa ví que estaba cerca Durango de Torreón -donde había vivido con mi abuela- y yo quería irme. Pero no me atreví. Allí me quedé."

"En esta época no había muchos derechos para las mujeres. Yo estudiando saqué una beca, pero no quiso mi papá por ser mujer. Tuve

que quedarme en casa. El me dijo que si yo hubiera sido hombre, entonces sí me hubiera dejado estudiar, porque como nos mandaban a una ciudad lejana me hubiera tenido que ir sola. Yo sentí una desilusión muy grande, un frustramiento. Yo no veía correcto este punto de vista. Pero tuve que quedarme así. Entonces mi hermana -la mayor- tenía una academia para secretarias y yo decidí estar con ella, a ayudarle en su academia. Y aunque nunca me dio un certificado -un diploma- yo sí terminé." (Doña Elisa, 69 años, separada desde 1980, 13 hijos, tres hijos y una nuera asesinados en 1980, un hijo desaparecido desde 1980, ama de casa/artesana y pequeña comerciante, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Sin embargo, los contendios diferenciales de los distintos ejes de identidad que se articularon en la constitución individual de cada una de estas mujeres, no sólo definieron la relación entre ellas y la educación formal, sino que además determinaron la varianza de los generalmente estrechos márgenes de libertad y autonomía en los cuales las madres se socializaron como género femenino. Particularmente significativos en cercar dichas fronteras y especificar los contenidos genéricos en cada caso, fueron las características económicas y culturales de la familia de origen. Mientras que la situación económica de la familia determinó la urgencia de la participación de las hijas en la empresa de la sobrevivencia familiar -coartando así otras opciones de desarrollo personal-, las pautas culturales de la familia paterna/materna influyeron en concreción de sus expectativas, anhelos y autopercepción, el desarrollo de áreas de competencia no género-específicas y aún en la exactitud de los contenidos mismos de la construcción identitaria femenina. A su vez, estas diferencias entre mujeres concretas -en este caso, entre las madres de desaparecidos del Comité Eureka- en parte sirven de explicación para el otorgamiento y consolidación de liderazgos en las organizaciones sociales y políticas femeninas.

"Mi padre era ingeniero agrónomo, muy hermoso, muy bueno, lleno de cultura, muy avanzado para su época. Mi madre era una mujer muy bella, con una cultura propia de las mujeres de aquel tiempo, "un estuche de monerías", como decían antes. Ella cursó la primaria, después estudió violín, guitarra, mandolina y piano. Sabía hacer una repostería exquisita. Sabía hacer unos dulces que te chupabas los dedos. Era una magnífica cocinera, bordaba primores a mano y a máquina. Era una mujer de hogar -como las llamaban entonces-. Mi padre estaba profundamente enamorado de ella. Se conocieron en los fabulosos veintes, ella era una mujer regordeta, muy bonita y mi padre era un caballero, totalmente calvo, vestido muy pulcro, muy atildado. Usaba bastón, no porque lo necesitara sino como una muestra de su señorío."

"El era un hombre que pensaba que las mujeres podían hacer todas las cosas que hacían los varones y además parir. El pensaba que las mujeres estábamos por encima de los hombres, que éramos muy inteligentes, intuitivas, que teníamos una cierta sensibilidad que a veces a los hombres les faltaba. Siempre que en mi familia alguien decía que "esto no lo puede hacer porque es mujercita", el decía, "sí lo puede hacer y lo puede hacer quizás mejor. Yo crecí con la confianza de que valía por mí misma."

"Yo crecí en un hogar feliz. En las noches, para dormirme mi padre me leía el libro que yo quería. En la antigua vitrola de RCA Víctor -con el perrito oyendo la voz de su amo- me ponía los discos que yo quería. Así me aficioné a la música clásica de Mozart, Beetoven, Bach, Wagner, Brahms; me acostumbré a escuchar ópera de Caruso. Y también a oir la palabra docta de mi padre que me leía versos de Rubén Darío, de López Velarde, de Guillermo Valencia. Yo de bien chiquita ya había leído a Anatole France, a Víctor Hugo, Cervantes, no se diga de Shakespeare. Desde la más tierna edad, los clásicos de la literatura universal no me fueron ajenos. En fin, mi padre me inculcó un gusto por la cultura."

"Muy niña en los primeros años de mi vida, quise ser torera porque mi padre me llevaba a las corridas de toros y yo me sabía todas las suertes del arte de cúchares todo, todo, todo me lo sabía y quería ser torera, después quise ser bailarina de ballet y me pusieron a estudiar balet, me

pusieron a estudiar piano, canto y declamación. Me enseñaron mucha poesía, estudié la primaria, la secundaria y la preparatoria y después de haber querido ser torera quise ser un émulo de Marie Curie, quise ser química, después leí un libro que me marcó un poco y quise ser abogada para defender un poco a la gente ávida de justicia"

"También tuve la suerte de tener una abuela materna -viuda a los 34 años, con ocho hijos- que en aquellos años pidió al Congreso del Estado de Nuevo León el voto para la mujer. Le contestaron que la mujer no estaba preparada para ello, que su petición era improcedente. Lo mismo que me contestaron a mí muchisimos años después, en la Cámara de Diputados, cuando me decían:" (frente a la propuesta de tipificar en la legislación mexicana a la desaparición forzada como crimen de Lesa Humanidad) "Se archiva su petición por improcedente".[81] (Doña Rosario, 70 años, viuda desde 1995, 4 hijos, un hijo desaparecido desde 1975, ama de casa, primera candidata a la presidencia de la República dos veces, candidata dos veces al Premio Nobel de la Paz, actualmente diputada por segunda vez, presidenta del Comité Eureka; entrevista directa)

No obstante, a pesar de las diferencias económicas, sociales y culturales, el curso de las vidas de estas muchachas jóvenes -que años después conformarían el Comité Eureka- sigilosa pero inevitablemente les condujo a todas hacia el único destino genérico de pleno reconocimiento social, el matrimonio y la maternidad. El temprano, constante y privilegiado adiestramiento de las hembras en los oficios de la reproducción diaria y generacional de la familia, la disciplinada y tenaz fabricación del cuerpo femenino servicial -cuerpo habitado por deseos ajenos, sin realización propia que no sea también ajena- y la desigualdad frente a las oportunidades educativas y de capacitación laboral, hacían del matrimonio para las mujeres de esta época su principal estrategia de sobrevivencia.

---

81. La diputada Rosario Ibarra propuso dicha modificación de la legislación mexicana el 10 de diciembre de 1985.

Sin embargo, la sobrevivencia frente al mundo externo a la unidad familiar -que supuestamente significaba el matrimonio para el género femenino-, para algunas de las madres se tradujo en riesgos significativos a su integridad física, psíquica y sexual, a causa de la violencia doméstica habitual que ellas padecían. Por lo mismo, una de las Doñas que sufría frecuentes y pronunciados maltratos a manos de su pareja, considera a su marido "un torturador", no tan distinto a los que atormentan a los detenidos/desaparecidos. En este sentido, no es de extrañarse entonces que un estudio comparativo entre víctimas de violencia doméstica y exprisioneros de guerra, demostró que los efectos psicológicos del maltrato doméstico -en las sobrevivientes- asemejan a los síntomas de los estados traumáticos experimentados por soldados capturados durante el conflicto bélico por el enemigo. (Chesler:1992).[82]

> "Anteriormente se acostumbraba pedir a la novia y nuestros padres eran los que arreglaban. No solamente a mí me tocó eso sino a todas las mujeres de mi pueblo. Si, nos lo comentaban, decían "¿qué te parece fulano?, pues, este muchacho te vino a pedir. ¿Tu cómo ves?" Y pues, uno lo pensaba. Se acostumbraban animarnos. Los padres decían "te conviene, tiene sus facilidades, su casa". Eso para ellos ya era bastante. Y queriendo o no queriendo yo, me casé con él. No había caminos, pues...salida...otras posibilidades. Era pesada la vida."
>
> "Veía en mi casa que no era fácil. Mi papá y mi mamá tenían problemas, había disgusto. Yo no entendía por qué se peleaban, me decepcionaba, quería salir pero no me facilitaban el dinero, no me decían nada y pues, allí me quedé hasta casarme."

---

82. En reconocimiento de la violencia genérica hacia las mujeres en todas las culturas del mundo, en 1995 la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos aprobó "La Convención Interamericana para Sancionar, Prevenir y Erradicar la Violencia Contra la Mujer"(OEA:1995), tipificando así a una de las más cotidianas y universales violaciones de los derechos humanos y advirtiendo a la vez el derecho femenino a una vida libre de violencia a razón de su sexo.

"Fue difícil, casi por lo regular él tomaba alcohol, aguardiente. Se iba a jugar pelota, bajaba al pueblo y ya cuando llegaba estaba tomado, me quería golpear. Nunca tuvo comprensión y allí pues, empezó esta vida difícil para mí. Teníamos que obedecer. El decía "te vas al campo", o "quiero que estés aquí a tal hora". Me ponía hora, pues, condiciones. Si no llegaba había pleito. Si no hacía las cosas, pues, también. No ayudaba él, pues, nada más uno tenía que obedecer porque eres mujer." (Doña Reyna, 67 años, casada 50 años, 10 hijos, una hija desaparecida en 1977, ama de casa, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Al habitar la condición de madresposa, se legitimaba para las mujeres de esta generación su salida del seno de la familia paterna/materna, transfiriendo el ejercicio de autoridad del padre al marido y convalidando a su vez la identidad femenina, misma que según la construcción genérica tradicional, sólo se realiza plenamente desde la condición de madresposa. Sin embargo, aún cuando el matrimonio era el único futuro femenino para la gran mayoría de las mujeres de esta época, el rango de autonomía en la selección de la pareja variaba de acuerdo con factores económicos, culturales e individuales.

Las madres de extracción campesina generalmente asumían la selección matrimonial como un ejercicio más de obediencia -práctica iniciada en la familia paterna y heredada al marido-. Empero, llama la atención que muchas de las activistas maternas originalmente del agro mexicano,[83] mostraron una tendencia a transgredir la normatividad patriarcal de abdicación femenina al poder de decisión y de restricción a su libertad de movimiento, ausentándose sin permiso de la casa paterna/materna con el novio de su elección -o en búsqueda de empleo en las ciudades lejanas-, en uno de

83. Me refiero únicamente a las madres de desaparecidos(as) del Comité Eureka que participaron en el proceso de entrevista/historia de vida para la presente disertación.

sus pocos gestos de formular y materializar deseos propios, antes de la detención y desaparición de sus hijos (as). No obstante, dichas expresiones iniciales de autonomía -propias de sujetos individuales- con frecuencia respondieron más al deseo del otro que al propio, opacándose rápidamente en medio de las condiciones objetivas de vida, lo generalizado y resistente de los valores androcéntricos y los pormenores del ejercicio de dominio masculino en la relación matrimonial. De tal manera se atestiguó lo difícil que fue para las mujeres mexicanas de esta generación el liberarse de la lógica genérica de cuerpo-para-otros, "vocación" identitaria construida a partir de la satisfacción de las necesidades y deseos de los demás, particularmente del marido y los hijos(as).

> "Como mujer siempre anduve trabajando en las casas de mis parientes con el trabajo de la casa. Pues, matar animalitos, pollos, puercos, cocinar, moler en el metate; y también como ayudante en las milpas. Jamás fuimos a la escuela, nadie en la familia. Ninguno casi supimos leer ni escribir, todo el mundo, pues, muy pegado al trabajo. Mi papá era campesino, cañero. Mi mamá, de la casa, del hogar y a cuidar muchachitos."
>
> "Me enamoré a los quince años. El era trabajador en el ingenio, pero mayor que yo veinte años. Yo me imaginaba el casamiento como un juego, pues no lo tomaba muy en serio. Me escapé de la casa de mi abuelita con él, me sacó de allí. Me robó -como dicen-. Entonces nos venimos hasta la ciudad de México y aquí mi suegra me separó de él y nos casó. Me compraron mi ropita y nos casamos. Me casé de blanco por la iglesia. Luego vino el embarazo de la gorda, bien chiquita yo, pues, de 16 años. Y de allí, me solté cada dos años teniendo hijos." (Doña Esperanza, 67 años, casada 52 años, 6 hijos, un hijo desaparecido en 1981, ama de casa/costurera, integrante al Comité Eureka; entrevista directa)

A su vez, la única madre entrevistada que gozaba de una restringida autonomía económica antes de casarse -detentando por esto ventajas obvias en la inevitable

negociación de parcelas de independencia y dignidad al interior de la pareja-, también pareció concebirse -en primer lugar- como la facilitadora de la realización del marido. Corporalizada en respuesta existencial a los deseos y necesidades de un sujeto verdadero, aun cuando beneficiaria de una relación matrimonial de consideración y valorización, no deja de impresionar la enorme importancia del deseo del otro en la articulación y justificación de la vida propia de las mujeres.

> "Había una amiga que tenía un amigo pintor, y el amigo pintor también tenía un amigo escritor. El pintor hacía sus pinturas en el mismo departamento del escritor. Entonces ahí nos conocimos. Para mí, era muy interesante conocer un escritor, platicamos de cosas que yo desconocía totalmente. Era una línea que jamás había manejado, vamos, aun mis lecturas eran mínimas. Pero me gustó. El era una persona muy tranquila y sentimos afinidad. El decía que no quería casarse con una intelectual, jamás. Entonces, me consideró no intelectual, cosa que estuvo muy bien porque hubo una complementación. El intelectual no es fácil de llevar, no es accesible.Yo me dedico también a las cosas propias de la mujer, al hogar, al manejo del dinero, a una serie de cosas que a él le resultan muy complicadas, pues, procura olvidarse de este tipo de pequeñas sutilezas de la vida. El decía que se necesitaba una persona que le complementara, que le ayudara bien a salir adelante, porque es bastante complicado ser intelectual en este país. Entonces nos tratamos y nos casamos."
>
> "Incluso, muy enojada mi mamá, porque Carlos no es una persona tradicional. No fue con el papá a pedir la mano de la hijita. No nos casamos por la iglesia. Fue un caos. Y aunque mi mamá no es católica, es tradicionalista. ¿Qué iba a decir a mi tía? ¿Qué iban a decir a mis tíos? Pero en fin, mi familia aguantó el asunto, aunque era yo siempre la oveja negra de la familia, la que hacía las cosas que no se debían hacer." (Doña Ruth, 59 años, casada 38 años, un hijo, el mismo hijo desaparecido y liberado en 1983, secretaria bilingüe, integrante del Comité Eureka, representante de Eureka en el Frente Contra la Represión (FENCER); entrevista directa)

Otra de las expresiones de una normatividad genérica tradicional se encuentra en la diferencia de edad entre la pareja en casi todos los matrimonios de las madres entrevistadas, siendo los varones entre 10 y 20 años mayores que las mujeres. La generalizada aceptación social de esta brecha entre las edades de la pareja -con la mayoría de edad siempre a favor masculino- remite a su vez a una clara tendencia en las culturas andocéntricas de conferir mayor autoridad al varón por distintas vías. La androcéntrica diferencia de edad, particularmente en el principio del matrimonio cuando su trascendencia es más notoria, por lo general ubica a cada quien en terrenos distintos y desiguales en cuanto, por ejemplo, al cúmulo de experiencia para la toma de decisiones y el ejercicio mismo de autoridad, la solvencia económica y el sitio personal de importancia como deseante. Sin embargo, en ciertos casos -excepciones todavía a la norma social- la propia dinámica de la relación amorosa, junto con las creencias y valores de la pareja, crean las condiciones para el desarrollo de un mutuo reconocimiento como sujetos individuales y sociales. Dichas parejas demuestran grados diferenciales de resignificación genérica, según factores como la división sexual del trabajo, la consolidación de los sujetos deseantes y el consiguiente ejercicio cotidiano de poder dentro del mismo matrimonio.

> "A mi padre no le gustaban las escuelas exclusivas de mujeres u hombres. El solía decir que el mundo estaba formado por hombres y mujeres y, por lo tanto, habría que aprender a convivir los unos con las otras y no estar encerradas en una torre de marfil, asediadas por los hombres, cuando no debía de haber asedios sino comprensión recíproca. Así que entré a la preparatoria para leyes. Era la única mujer en un grupo de cuarenta hombres, pero me sentía bien porque yo estaba acostumbrada a participar en escuelas mixtas."

> "Ahí conocí al que fue mi esposo. Yo tenía 16 años cuando lo conocí, fue

mi maestro en biología y me reprobó. Esa es la única clase en la que me han reprobado en toda mi vida. Salí de la preparatoria y nos hicimos novios, fuimos novios cinco años. El me llevaba catorce años. Decía que él estaba seguro de lo que quería, pero que yo también necesitaba estar segura de lo que yo quería. Por eso se tardó cinco años en casarse conmigo. Teníamos 45 años de casados, cuatro hijos y una relación muy buena, que ha podido sobrellevarse a estos embates tan terribles que nos ha deparado el destino. Si no hubiera sido por esa comprensión y ese cariño ascendrado, esa reciprocidad de comprensiones, pues, quizás esto no hubiera podido ser."

"Mi marido decía que fui una mujer precoz, que tuve novios y pretendientes antes. La verdad de las cosas es que yo fui muy alegre. Me iba mucho a los bailes. Mi padre no oponía ninguna objeción a que yo bailara sin cumplir los quince años, sino que yo podía bailar desde la edad en que a mí me dio la gana. Claro que tenía pretendientes, pero la primera relación seria, afectiva amorosa fue con mi esposo. Antes quizás hubo algunos que me simpatizaron, pero no llegaron a compenetrarse conmigo de la forma de mi marido. Esa es la historia de una relación firme, con raíces profundas de cariño, con mucha comprensión, cuatro hijos y 45 años de convivencia." (Doña Rosario, 70 años, viuda desde 1995, 4 hijos, un hijo desaparecido en 1975, presidenta del Comité Eureka, primera candidata a la presidencia de la República, dos veces candidata al Premio Nobel, actualmente diputada federal; entrevista directa)

Maternidad

Para la mayoría de las madres entrevistadas, la maternidad se adueñó de sus vidas y cuerpos a una edad joven (15-21 años), como una tautológica reconfirmación del mandato distintivo de su identidad y existencia. Culturalmente moldeado, el mandato materno se constituye en el imaginario colectivo a partir de lo instintivo de su simbolización, representándose socialmente como la principal misión femenina, su vocación, su destino, la esencia misma de su acreditación existencial. Con variaciones en el número de hijos según condiciones estructurales y pautas culturales, la maternidad

fue el eje de la vida de casi todas las madres del Comité. La mayoría de las entrevistadas tuvieron sus hijos cada año o dos años. Elisa tuvo trece, Laura seis, Reyna diez, Licha siete y Esperanza seis. Las únicas que planificaron su fecundidad fueron Rosario con cuatro hijos y Ruth con uno. Las demás Doñas representan una cultura reproductiva esencialmente rural, católica y propia de generaciones pasadas, sustentada por la simbolización cultural del cuerpo femenino como un cuerpo materno instintivo. Entre todas se promedian 6.7 hijos por mujer, rebasando por más de tres hijos por mujer el promedio nacional actual de 2.5.[84]

> "Yo me embarazaba más o menos cada dos años, pues, no con tanta frecuencia como cada año, pero pues sí, venían los hijos. Era por ley que uno iba a tener los hijos que vinieron, porque si no, pues, pensaban que uno andaba haciendo algo prohibido. No estaba permitido usar nada, ni quien nos orientara. Preguntaba uno, pero siempre le respondían lo mismo: "tienes que tener los hijos que vengan. Cuando ya no vas a tener, pues, ya no vas a tener. Pero no hay ninguna manera de que ya no." (Doña Reyna, 67 años, casada 50 años, 10 hijos, una hija desaparecida desde 1977, ama de casa, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Sugerentemente, la única de las madres que limitó su mandato materno a un solo hijo, también es la que -con la excepción de los primeros años de vida del hijo- siempre trabajó fuera de la casa, desempeñando su oficio de secretaria ejecutiva. De tal forma, su elección en cuanto a lo limitado de su ejercicio reproductivo, refleja lo que con posterioridad se hizo evidente para estudiosas(os) de la demografía: la participación económica de las mujeres en los renglones de la PEA, reduce sensiblemente el número

84. *La Mujer En México*, INEGI, 1993, D.F.. (Basado en información estadística del Censo Nacional de 1990)

de hijos por mujer, contribuyendo así a la disminución del ritmo de fecundidad a nivel global.[85] A su vez, otros factores se entrelazaron con el dato laboral para traducirse en el caso de la mencionada Doña en una opción materna sui generis para el México de finales de la década de los cincuenta. Hija de un padre masón y una madre no practicante de culto, socializada durante los años cuarenta dentro del contexto urbano de los estratos medios de una sociedad en plena transición industrial, casada con un hombre no tradicional en cuanto a las formalidades sociales y -para su época- en torno a ciertos aspectos de la pareja misma y de la familia, esta Doña se apropió de su cuerpo -en cuanto a la fecundidad- definiendo su ejercicio reproductivo según sus propios criterios.

Sin embargo, vale enfatizar lo difícil que es para muchas mujeres mexicanas asumir la restricción del mandato materno a razón del deseo propio. Todavía aun -mucho menos en décadas anteriores- no parece existir una simbolización de lo femenino en el imaginario colectivo que permita la constitución del sujeto deseante mujer. Por esto, las mujeres tienden a explicar las decisiones que resultan en mayor tiempo libre de sus quehaceres hogareños y familiares -como es la regulación de la fecundidad, por ejemplo- a razón de factores estructurales o de una mayor responsabilidad en cuanto a los demás. De tal manera, los deseos femeninos -cuando existen- tienden a ocultarse a manera de justificación en las necesidades de otros o en las prioridades de la difusa colectividad familiar.

"Me casé después de exactamente cuatro meses de noviazgo. Rápido. Era

85. Según el INEGI, en 1990, las mujeres económicamente activas en México registraron 1.6 hijos por mujer, mientras que las inactivas registraron 2.8. *La Mujer*, p.16, INEGI, 1993, D.F..

otro de los escándalos en mi familia... En aquella época ser virgen era la tradición, no se usaba no serlo. A mí me cuidaban en las fiestas, siempre me acompañaba alguien, mi hermano o mi hermana. No era factible...era inconcebible para las muchachas de esta época...había que guardar...pues, tenían que comportarse bien y ni modo. Uno lo hacía porque así la habían educado."

"Tuve mi hijo un año despúes. Fue un parto por hipnosis. Había un doctor que estaba haciendo ese experimento -de que nacieron hipnotizando a las madres- es como natural, estás consciente, pero no te duele nada. A mí me preguntó el doctor, -"¿quiere usted hacerlo?"- y yo le dije que sí, porque no sabía ni de qué se trataba, pero lo hice. Así nació Carlos."

"Yo soy muy realista. Yo veía que teníamos tanto dinero en el banco y cuánto costaba mantener un hijo. Ahora, si yo hubiera tenido más hijos, no hubiera podido trabajar. No considero conveniente que los niños vivan permanentemente en una guardería. Me salí tres años para que creciera tantito y ya entró a maternal. Entonces yo pensé, ¿ahora, uno más?, será otra vez lo mismo. Y sí, realmente era económico el asunto. Muy consciente, muy pensado." (Doña Ruth, 59 años, casada 38 años, un hijo, el mismo hijo desaparecido y liberado en 1983, secretaria bilingüe, integrante del Comité Eureka, representante del Comité en el Frente Contra la Represión (FENCER); entrevista directa)

El parto, como evento determinante de la salud reproductiva de las mujeres -y como símbolo mismo de la maternidad-, fue percibido de distintas maneras según las condiciones en que las madres alumbraron a sus hijos. Mientras que una de ellas se maravillaba del parto sin dolor producto de la hipnosis, otras rememoraron el parteaguas entre la vida y la muerte que el parto denotó para las mujeres de los pueblos remotos del agro mexicano. En los poblados sin atención médica, de alguna manera cada embarazo se envuelve en la sombra de la muerte, amenaza real tanto para la madre como para el hijo(a) o para ambos. Insinuante recordatorio para un hecho vital

privilegiado de un destino huérfano de las garantías de la seguridad social e individual para las mujeres.

> "Cuando uno va empezando a saber que va a tener un niño o niña -lo que venga- se emociona, se emociona bastante porque dice "voy a tener un hijo, voy a ser más feliz. En esa juventud -cuando una todavía es adolescente- se piensa muchas cosas: lo voy a traer así; lo voy a vestir así; ¿cómo lo voy a tratar? Todo eso pues está en nuestras imaginaciones. ¡Voy a ser madre! ¿Cómo será eso? Pues, una piensa muchas cosas. Hay veces que se pone uno alegre y otras veces, se pone un poco triste. ¿Qué me va a pasar? ¿Qué puede salir de esto? En fin, también esas preocupaciones. Como en mi tierra, en Oaxaca, pues no había médicos, sólo parteras. Entonces pues, uno se pone a pensar ¿qué pasará? Porque hay muchos casos donde las personas mueren en el parto; se mueren de parto o nace muerto el niño o muchas cosas. Y entonces pues esa es la preocupación." (Doña Reyna, 67 años, casada 50 años, 10 hijos, una hija desaparecida desde 1977 , ama de casa, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Tanto el parto como el maternazgo mismo varían según las condiciones en que se desarrollen la vida de las mujeres concretas. La situación en que la madre vive el parto, el cuidado y la formación de sus hijos(as), influye a su vez en sus expectativas, los anhelos, preocupaciones, las carencias, la extensión de su jornada de trabajo, la intensidad misma del trabajo maternal y en las formas de apoyo con que ella cuente para el propio ejercicio materno. En este sentido, los contrastes sociales hacen de dicho mandato una experiencia también diferenciada por clase, sin menospreciar la influencia que sobre la práctica materna ejercen los modelos maternos a que tuvo acceso la mujer, el estado de la relación entre la pareja y la propia vocación. De tal forma, el ejercicio relacional entre madre e hijo o hija se hace único por la influencia de factores psicológicos, culturales, económicos y sociales, haciendo de dicha relación un

complejo y variable ensayo de intensa intersubjetividad.

> "Me casé en '50 y hasta '73 empezaron mis preocupaciones por esta lucha, en '75 ya fue la ruptura con ese estilo de vida, a los veintecinco años de casada, donde no me había separado de mi hogar para nada, ni siquiera para tener los hijos porque mi esposo me atendía los partos. El era médico y mis hijos nacieron en casa. Tuve una vida hasta cierto punto privilegiada, para como es la vida del resto de las mujeres. Fui una mujer que tenía una casa amplia, no con la opulencia de la riqueza, pero una casa muy buena, muy bella, llena de plantas, de animales y con la alegría de mis hijos. Yo tenía un carro último modelo para mi sola, mi marido tenía el suyo. Tenía caballos para que yo montara a la hora que me diera la gana y tenía gente que me hacía la comida, que me hacía el aseo de la casa. Lo único que no permití nunca fue que alguien se hiciera cargo de mis hijos. De mis hijos me hacía cargo yo. Eso era la único que tenía que hacer y lo único por lo que tenía que preocuparme."
>
> "Viví como ama de casa, pero dentro de un hogar con una comprensión maravillosa de parte del esposo. Y hablo de comprensión, porque eso ya es ganancia dentro de los hogares, que el marido comprenda que la mujer no es "la señora de...". Yo siempre fui Rosario Ibarra, no la señora de Piedra. Siempre le decían a mi marido, "su esposa"; "ella es Rosario Ibarra", decía él. Nunca decía "la señora de Piedra". Y tuve suerte de que mi padre fuera así, mi hermano fuera así, mi esposo, mis hijos y mi hijo -el que me arrebataron- era exactamente igual. El hablaba de su madre como una mujer libre, como debe de ser una mujer. (Doña Rosario, 70 años, viuda desde 1995, cuatro hijos, un hijo desaparecido en 1975, ama de casa, presidenta del Comité Eureka, dos veces candidata a la presidencia de la República, dos veces candidata al Premio Nobel, actualmente diputada federal por segunda vez; entrevista directa)

En los intersticios entre la articulación de la práctica materna y las ingratas presiones de la vivencia de pobreza, surgen sentimientos contradictorios frente a las interminables demandas del mandato materno mismo. La tierna alegría de la relación entre madre e hijo(a) se interroga frente al trabajo interminable de la mujer

-recurrentemente madre- de menores ingresos, las imposiciones autoritarias del varón, la escasez de recursos y la falta de sustitutos para apoyar los quehaceres genéricos. La vida propia se consagra plenamente a la sobrevivencia de la familia. Para las mujeres pobres con hijos pequeños, no existen los espacios, el tiempo, los medios, ni la propia energía para atrever a concebirse y actuar -aun por breves períodos- como una persona separada de sus funciones familiares. El deseo propio se circunscribe al anhelo materno más constante, que los hijos e hijas no tengan que experimentar las carencias y dificultades de su propia vida.

"Con todos mis embarazos yo tenía deseos de ver a ese ser que traía dentro, a saber a quién se iba a parecer. No me importaba si fuera niño o niña, pero eso sí, que pareciera a su papá. Él era un poco desconfiado y para que estuviera más tranquilo, quería que todos sus hijos se parecieran a él. Entonces eso también era una tranquilidad para mí."

"Desde el embarazo yo deseaba tener al niño en mis brazos. Los movimientos que uno siente adentro es algo increíble. Con el parto sentí muchísima alegría por tener a mi hijo y luego por verlo crecer. Yo sólo deseaba que no se enfermara, que tuviera que comer, deseaba trabajar mucho para darle un hogar. Esa fue mi ambición más grande, que ellos pues tuvieran un hogar donde llegar, donde descansar tranquilamente, que no llegara nadie a tocarles, ni a cobrarles renta nunca."

" Pusimos una tiendita -una miscelánea- donde se vende un poco de todo. Teníamos desde una aguja hasta la verdura. Trabajábamos mucho, porque como era la única tiendita que había por donde vivimos. Pues, se vendía bastante. Era muchísimo trabajo para mí, porque mientras mi esposo se iba a comprar, yo me quedaba en casa, vendiendo, atendiendo a mis hijos -que se desayunaran, que comieran, que se cambiaran para irse a la escuela, desde primaria, secundaria y hasta tuvieron los estudios un poquito más altos."

"Era una cosa tremenda. Tuve siete hijos. La mayoría de ellos -cinco- se

llevan un año; ya los otros dos, pues, uno vino a los siete años y la otra a los cinco. Era una cosa tremenda, porque yo no tenía ninguna ayuda, ni siquiera una pariente que me dijiera, "bueno pues, ve al mandado y yo me quedo con tus hijos". Nunca nadie me ayudaba cuando me aliviaba de ellos. No podía salir porque no podía cargar a los cinco. Si se enfermaba uno, se me enfermaban todos. Ese tiempo fue tremendo, porque ignorante y sin poder darles otra cosa a la de uno, que padece de todo. Pues, yo sufrí mucho."

"Pero aun con todo eso, creo que la edad más difícil es verlos grandes. Porque chicos, pues, puede uno tenerlos cerca, los manda uno, piden permiso para ir a jugar, les dice uno que hay que estar aquí a tales horas y llegan. Pero de grandes, ya no sabemos dónde van, a veces ni conocemos a sus amigos."

"Uno quiere muchísimo. El amor que uno siente por un hijo no se siente por nada más. El amor que uno tiene por los hijos no hay comparación con ningún otro. Es un amor profundo, porque uno dice "como sea, como sea, es mi hijo y yo hablo por él, yo meto las manos en la lumbre por él. No hay comparación."

"Yo siento que ser madre es mucha responsabilidad y mucho sufrimiento, mucho dolor. Porque como madre, uno no quiere que los hijos sufran. Nosotras quisiéramos que los hijos fueran felices, que encontraran lo que les guste. Esa es la ambición de una madre, que el hijo sea feliz. Eso es lo más importante para uno." (Doña Licha, 71 años, viuda desde 1985, 7 hijos, un hijo desaparecido de 1978, una hija asesinada en 1980, ama de casa/costurera, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Considerando la diversidad reflejada en las vidas de las madres, no es de extrañarse que los procesos de socialización de sus hijos tampoco tuvieron contenidos homogéneos. Sin embargo, vale señalar que en todos los casos -de maneras sutiles y/o directas- se inculcaron los valores del trabajo, estudio, honradez y sensibilidad y justicia social. Empero por lo general los niños y las niñas fueron formados a partir de una construcción genérica relativamente convencional. No obstante, en cuanto al

acceso a la educación todas las madres insistieron en que sus hijas tuvieran las mismas oportunidades que los hijos varones, reformulando así los contenidos genéricos femeninos vigentes para su propia generación, lo que les había imposibilitado a muchas de ellas terminar la tan anhelada educación formal. La reflexión sobre el derecho a una igualdad educativa entre los sexos sensibilizó de manera incipiente a algunas de las madres entrevistadas, quienes aún antes del acontecimiento de la desaparición, empezaron a cuestionar lo discriminatorio de la misma división de labores por sexo; cuestionamiento que se profundizará a partir de su propia participación en el Comité Eureka.

> "En un principio yo quería que mis tres hijas atendieran a sus diez hermanos, asi las crié. Pero después, mi actitud fue cambiando porque yo misma veía que no era lo correcto, que no debía ser así. Tanto a los hijos como a las hijas se les dio la oportunidad de estudio. No quise hijas en el lavadero, a todas se les dio la oportunidad de estudiar. Mi marido estaba de acuerdo, pero creo porque no tuvo más remedio. Una vez, mi hija mayor reprobó unas materias en la Secundaria y él dijo que ya no iba a estudiar, que se quedara en casa a ayudar. Entonces, yo a escondidas fui y la volví a inscribir, la volví a meter a la escuela y ella volvió a estudiar. Le hice ver que no perdiera la oportunidad." (Doña Elisa, 69 años, separada, 13 hijos, ama de casa/artesana/pequeña comerciante tres hijos y una nuera asesinados en 1983, un hijo desaparecido en 1980, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Las fuentes mayores de felicidad y placer en la vida de las madres, se anclaban

a la satisfacción de sus anhelos para sus hijos, anhelos sólo consumados mediante su corporalización en otros, en los hijos e hijas fundamentalmente. Su vida toda, sus anhelos y deseos propios fueron consagrados al bienestar y la realización de los otros miembros de su familia. Esto -para la mayoría de las madres de desaparecidos entrevistadas- articuló sus extenuantes esfuerzos diarios, sus metas y sus sueños, robusteciendo a la vez su praxis genérica tradicional basada en la abnegación, el sacrificio y el auto-renunciamiento. Por esto, el resquebrajamiento de su cotidianeidad y parte de su universo simbólico de creencias y valores, provocado por la desaparición del hijo o la hija, en la gran mayoría de los casos constata una revolución existencial frente a su vida anterior.

"Vivía una señora adelantito, ella era la que me traía el trabajo. Cosía yo hasta las once de la noche, para ayudar a mi marido y sacar a mis hijitos a que estudiaran. Ni uno de mis hijos se quedó sin estudiar, todos estudiaron. Todos ellos hicieron carrerita aunque fuera pequeña, pero se pueden mantener. Valió la pena. El muchacho grande estudió la profesión de IBM. En esto trabaja ahora y, pues, tiene su casa, su carrito. La otra muchacha trabaja en un módulo de información, estudió como secretaria. La otra, pues, es modista y de cultura de belleza. Silvia es maestra, estudió para profesora y es psicóloga. Fue directora de un jardín de niños. Y Juan Carlos -el que está desaparecido- también es profesor, estudió la Normal, aquí en Neza."

"Antes de la desaparición, todas las mañanas yo despertaba a las seis de la mañana, iba para el pan, preparaba el desayuno para los que van a la escuela, para los que van a trabajar. Y contenta, recibiendo la vida feliz, que amaneció otro día más de triunfo para los muchachitos. Mi más grande ilusión fue que lo que yo nunca aprendí mis hijos lo aprendieran.

Siempre le doy gracias a Dios por la capacidad que me dio para sostenerlos y sacarlos adelante. Que no me han dicho cosas feas mis hijos, que me han querido mucho. Gracias a Dios me ven bien todos."

"Yo he sido de esas mujeres que me ha gustado respetar las decisiones de mis hijos, de todos. Que se van a casar, pues, "¿ya lo pensaron bien?", "pues, ya estamos pensados", "pues, éntrenle, ustedes saben". Siempre he respetado sus decisiones. Están en su libertad, en su derecho de escoger su camino. (Doña Esperanza, 67 años, 52 años de casada, ama de casa/costurera, 6 hijos, un hijo desaparecido desde 1981, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

B. NO ESTÁN EN NINGÚN LUGAR

La desaparición: una táctica represiva de aniquilamiento[86]

Los nazis fueron los primeros en usar la detención/desaparición como una táctica represiva privilegiada contra la resistencia organizada en los países europeos ocupados militarmente por el ejército del Tercer Reich. Diseñada por los teóricos del fascismo alemán como una política encubierta de aniquilación de las fuerzas opositoras, dicho método represivo fue elaborado para garantizar la imposibilidad de constatar la detención extrajudicial de miles de personas, borradas por completo de los referentes

86. En el presente apartado, junto con la presentación de las experiencias de las madres del Comité Eureka en torno al hecho mismo de la desaparición de su hija o hijo y su propia búsqueda inicial no organizada, abordaré brevemente la problemática misma de la detención/desaparición, sus características, la historia de su empleo, el contexto geopolítico de su aplicación en América Latina y por qué, cómo y quién la adaptó a la realidad mexicana durante las décadas de los setenta y ochenta, cuando fueron desaparecidos las hijas y los hijos de las Doñas del Comité Eureka. Aun cuando empleara algunos testimonios de madres o abuelas argentinas, salvadoreñas y guatemaltecas -para ejemplificar las formas y extensión de dicha práctica represiva en distintas naciones-, el objetivo principal de la actual sección del capítulo VI es el de transmitir la vivencia de las madres mexicanas antes de incorporarse al Comité.

cotidianos de la vida social, enviadas a los campos de concentración para morir después en las cámaras de gas o víctimas de los terribles experimentos humanos que a nombre de la ciencia fueron aplicados a los prisioneros (Amnesty International: 1982). De tal manera, desde el inicio de su práctica, la desaparición se perfiló como un estado de detención oficial no reconocido y negado por funcionarios gubernamentales -generalmente antecesor del asesinato-, cuyo valor operativo para sus ejecutores se encontró precisamente en la libertad de acción que la misma condición del desaparecido otorga debido a su característica de extra legalidad.

Dicho método de represión -llamado "Noche y Niebla" ("Nacht und Nebel", en alemán)- se ensayó por primera vez a finales del 1941 contra partisanos de la resistencia francesa, con el propósito de desarticular la organización antifascista sin la edificación popular de héroes y mártires, lo que necesariamente desembocaría en el fortalecimiento del movimiento opositor mismo (Acosta:1982).

Encubiertas por el oscuro manto del silencio o la negación oficial, dichas ausencias -tan presentes para la gente cercana a ellas- se tradujeron para los pueblos europeos nacionalistas en un espeso clima de terror generalizado y la consiguiente colectivización simbólica de la tortura en términos psicológicos. "Premeditadamente", señala Riquelme (1990:125), "se crean situaciones físicas y psíquicas límites para inducir, a través de la experiencia del terror mediatizado por todas las instancias cotidianas, una actitud de estupor y una conducta de adaptación pasiva en los afectados".

"Juan Carlos tiene 38 años. A él le desaparecieron el 30 de diciembre de

'81. Venía de un viaje con otro profesor. Ambos estuvieron desaparecidos todo este tiempo -como nueve meses- y luego apareció el otro maestro pero mi hijo nunca apareció. Fue este profesor quien trajo el testimonio de que a Juan Carlos le habían llevado también, que le habían desaparecido. El profesor apareció cojo de una pierna y con un balazo en la quijada. Yo le fui a ver en el Centro Médico y me dijo que mi hijo iba bien cuando se vieron por última vez en la terminal donde los aprendieron. Allí les detuvieron los policías, los agarraron a balazos. Pero dice él que mi hijo iba sano, que no llevaba ninguna herida. A partir de ahí yo quería ponerme a ver qué pasaba, pero mi otro hijo chico, pues, no me dejaba. Me decía, "por ahí va a venir, vas a ver, cualquier día él va a regresar."

"El profesor ya anda trabajando en una escuela. Pero desde la fecha que le fui a ver, como que se perdió la amistad. Antes él y su esposa hasta venían a comer a esta casita. Pero después no fueron amigos, nunca me visitaron más. ¿Sería por el temor? A lo mejor tenían miedo de venir a pararse aquí." (Doña Esperanza, 67 años, casada 52 años, 6 hijos, un hijo desaparecido desde 1981, ama de casa/costurera, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Veinticinco años después del ensayo nazi inicial de dicha táctica represiva, en Guatemala aconteció el primer evento de desaparición reportado en América Latina. Una noche de 1966, veintiocho miembros del comité central del Partido Guatemalteco del Trabajo fueron extraídos de sus rumbos cotidianos para nunca jamás retornar. De tal manera la noción de la desaparición penetró de manera incipiente al léxico e imaginario colectivo latinoamericano -"lo real espantoso", como lo llama Riquelme (1990:125)-, con un referente mucho más reducido incialmente que su amplio remitente europeo. No obstante, un poco más que una década después, Guatemala empezaría una carrera siniestra que la llevaría al primer lugar en América Latina en cuanto al número de personas detenidas/desaparecidas, con aproximadamente 50,000 casos oficialmente

reportados.[87]

"Soy miembro del GAM (Grupo de Apoyo Mutuo) de Guatemala. Sufro en carne propia la represión, ya que soy la madre de un muchacho de 22 años que fue detenido y desaparecido el 18 de febrero de 1984. Desde esta fecha inicié una búsqueda intensa por su aparecimiento. Hemos tenido entrevistas con todas las autoridades, pero en realidad lo que se recibe de esta gente es la burla y el silencio, dejan a todas las puertas cerradas. A mí me dolió tanto esto, pero no sólo a mí me ha sucedido, sino a tantas madres más, miles y miles. Es terrible lo que pasa en Guatemala. Yo busqué a mi hijo en los centros de detención, preguntando en los hospitales "¿si no está aquí"?, enseñando su fotografía, "¿si no entró alguien así, que se llama fulano?", ir a la morgue a ver los cadáveres torturados y en qué forma lo hacían."

"Las autoridades han hecho todo para disolvernos. En '85 hicieron algo bastante doloroso, secuestraron a dos de nuestras compañeras. A María del Rosario Godoy de Cuevas le llevaron con su hijito de dos años y su hermano. Todas estuvimos muy angustiadas porque no aparecieron. El día siguiente -en la madrugada- apareció ella en una barranca adentro de su carro. Los ejecutores quisieron que pareciera como un accidente, pero los cadáveres tenía señales terribles de tortura. Al niñito le arrancaron las uñas de sus manitas, ni hablar de Rosario y su hermano."

"Queremos que se deduzcan responsabilidades. De no hacerlo, Guatemala seguirá siendo un centro de horror. Uno se va dando cuenta de todos los horrores, parecidos a las películas de terror. Y ni siquiera la peor película de terror se asemeja a la realidad de todo esto. No vamos a olvidar, porque los pueblos que pierden su memoria, no pueden construir esperanza alguna. Si nosotros los guatemaltecos olvidáramos los desaparecidos, las torturas, las muertes, los asesinatos, estaríamos aceptando que eso continúe.
Y no, no podemos permitir eso." (Integrante del GAM de Guatemala,

87. *La Jornada*, "Acusan de un asesinato al alto mando del ejército guatemalteco", 23 de agosto, 1991, México, D.F.

70 años, casada 52 años, cuatro hijos, un hijo desaparecido desde 1984 ama de casa; entrevista directa)

La infame eficacia de la política de desaparición -en cuanto a la eliminación física de los opositores y la tortura psicológica multiplicada en los familiares y personas cercanas al desaparecido(a)- hizo de su aplicación durante la Segunda Guerra Mundial una silenciosa herencia del Tercer Reich a algunos de sus principales enemigos de entonces. Riquelme (1990:33) señala que el mismo método fue adoptado por los estrategas militares norteamericanos en Vietnam probablemente como una de las tácticas más importantes de la guerra psicológica, aspecto de la confrontación ideológica cada vez más incisivo en las estrategias bélicas de la llamada guerra fría. Según investigaciones de psicólogos sociales y antropólogos culturales estadounidenses en torno a Vietnam, lo que más minaba la moral de los vietnamitas involucrados en la guerra fue no poder efectuar sus ceremonias tradicionales de luto, rompiendo así la sensible relación simbólica entre vivos y difuntos y traduciéndose en la violación colectiva de un tabú que articula el orden cultural. Por lo mismo, dicha táctica de la guerra psicológica en Vietnam se llamó "almas errabundas", por sus implicaciones culturales en cuanto a la imposibilidad de enterrar al muerto, despedirse de él ritualmente y emprender el duelo.

El duelo, según Freud, "es un proceso complejo y dinámico de profunda aflicción y sufrimiento causado por la pérdida de un ser amado -por la muerte o la terminación de una relación-, o de cualquier otro objeto del amor, como la patria, la libertad o un ideal" (Riquelme:1990:147). Es una experiencia de desprendimiento, posible solamente a través del reconocimiento de lo definitivo de la falta. En este sentido, la desaparición dificulta el duelo por el estado inconcluso de los eventos, estado que a su vez nutre la

esperanza. Amnistía Internacional afirma que el impacto de esta forma de represión en los familiares crea una situación de choque psicológico sostenido -un estado emocional de crisis latente y prolongada- en el cual la angustia y dolor de la ausencia del ser amado continúa indefinidamente. Lo inconcluso del duelo en el caso de la detención/desaparición hace más difícil asimilar la pérdida. "Es la realidad agobiante de la pérdida contrastada por lo irreal de la muerte, lo que más aflije a los familiares de los desaparecidos" (Amnistía:1982:109).

"Esta hija es la cuarta. Después de la secundaria se puso a trabajar en una fábrica y, pues, conoció un muchacho. Otra hija mía que trabajaba ahí me dijo que le va a buscar a un muchacho y se ponen a platicar y, pues, hace mal. Yo le dije: "A lo mejor el muchacho podría ser su novio, esperemos que nos diga algún día". Y pasó el tiempo. Un día me dijo que se iba a ir de la casa porque no podía estudiar allí. "Voy a hablar con mi papá y me voy." Era domingo, empezó a buscar cajas, a recoger su ropa. "Ya hablé con mi papá", me dijo. Él no se opuso esta vez, no se pelearon, no la golpeó. Y se fue."

" M'hijo grande no sabía. Entonces le dije: " Oye hijo, fíjate que la gorda se fue, no está. Él se violentó, tuvo una reacción muy fuerte y salió. Como las diez de la noche regresó y la trajo. "Tú nos vas a decir con quién te fuiste. ¿Quién es el muchacho? ¿A dónde te fuiste?" Dinos porque si no, ahorita vamos a traer una patrulla o un policía." Así le hablaron el hermano y también el papá."

"Y yo, pues, antes siempre lo que hacía el marido, pues, ora sí que cruzada de brazos. Y se fueron a traer la patrulla, la agarraron, la sacaron afuera, la subieron a la patrulla y la llevaron a la Delegación. Yo quería hacer algo pero me quedé muda, no pude reaccionar. Comencé a llorar. ¿Qué va a pasar? Ahora me siento mal, me siento cobarde. Algún día me lo reclamará ella, porque ni siquiera dije "déjenla", ni hablé con ella, ni siquiera, pues, nada." (Doña Reyna, 67 años, casada 50 años, 10 hijos, una hija desparecida desde 1977, ama de casa, integrante del Comité

Eureka; entrevista directa)

Bardini (1988:106) afirma que la expresión "guerra sucia" se acuñó en Indochina, pero no por militares norteamericanos sino por oficiales del ejército francés.[88] Aparentemente dicha estrategia bélica fue perfeccionada por los franceses durante la guerra de independencia de Argelia, con un costo para los argelinos de un millón de muertos. De tal manera las lecciones de las guerras en Indochina y Argelia se sintetizaron en una nueva propuesta teórico/metodológica de la academia militar francesa, lo que posteriormente fue exportado por los oficiales franceses a los ejércitos de otras naciones. En este sentido, el general argentino Ramón J. Campos -artífice de la "guerra sucia" en su país- declaró en 1981: "En 1957 se iniciaron en el ejércicto argentino los estudios sobre la guerra revolucionaria comunista en forma organizada: para ello se contó con el asesoramiento de dos jefes del ejército francés. Trabajamos basándonos en la doctrina francesa y luego en la norteamericana, aplicando cada una por separada y luego juntas, tomando conceptos de ambas. Hasta llegó el momento en que asumimos nuestra mayoría de edad y aplicamos nuestra propia doctrina"(Bardini:1988:106).

---

88. El término "guerra sucia" emana de la conceptualización militar oficial de lo que pasó -en nuestro caso en América Latina- que resultó en 120 mil desaparecidos reportados, centenares de miles de muertos, torturados, mutilados, centenares de miles de personas física y psicológicamente afectadas de manera permanente y la introducción del terror en la conformación identitaria de muchas de las naciones latinoamericanas. Sin embargo, en países como Argentina, los sectores progresistas rechazan la noción de "guerra sucia" -precisamente por la implicación de dos ejércitos enfrentados que trae consigo el concepto de guerra-, argumentando que estas políticas de fuerza fueron empleadas fundamentalmente contra la población civil y un sector reducido de oposición armada. Por esto, en lugar de "guerra sucia" hablan de un Estado Terrorista, Terrorismo del Estado o de un Estado de Seguridad Nacional, refiriéndose a los resultados de dichas tácticas de represión como políticas de aniquilación o genocidio. Por lo mismo, en el presente texto se utiliza el término "guerra sucia" entrecomillado, reconociendo a su vez una acepción del término que remite a la extra judicialidad e ilegalidad de las acciones oficiales y la perversidad de sus estrategias y acciones.

"Éramos despojos humanos que vivíamos hablando en silencio, llorando en silencio y buscando niños sin nombre, sin conocer su sexo, muchas veces sin la seguridad de que hubieran nacido...El día que conocí a Alicia, ese día empecé a descubrir lo que realmente estaba pasando y a entender que la búsqueda debía hacerse de otra manera, que no había un solo niño desaparecido sino por lo menos tres. Y si habían tres, ¿cuántos más podrían ser? Por primera vez tuve la horrorosa sensación de que no encontrábamos a los niños porque no nos los querían entregar."(Integrante de Abuelas de la Plaza de Mayo, citada en *Identidad: despojo y restitución*, p.16, Editorial Contrapunto, Buenos Aires, 1992)

Sin duda, la aplicación en América Latina del método represivo de detención/desaparición se situaba en contextos nacionales muy diversos, empero la dimensión geopolítica de la Guerra Fría, con su particular intensidad para América Latina ("Tan lejos de Dios, tan cerca de Estados Unidos") proporcionaba un marco homogenizador para su ensayo y perfeccionamiento en todos los países donde se practicó. Operativizada por la Doctrina de Seguridad Nacional[89] -doctrina militar de defensa estratégica global, basada en la articulación de una red de alianzas anticomunistas, con el objetivo de contener la influencia soviética a nivel mundial- la geopolítica norteamericana de la Guerra Fría descansó inicialmente en la premisa del

89. Aquilar Zinser (Aguayo,et.al:1990:298) enfatiza que la Doctrina de Seguridad Nacional no se circunscribe a lo nacional, sino que desde la perspectiva de sus promotores estadounidenses es una doctrina estratégica global, diseñada para defender los intereses económicos, políticos y militares de los Estados Unidos y sus aliados locales a nivel mundial.

peligro externo, de un enemigo comunista monolítico localizado geográficamente en la otra mitad del mapa geopolítico mundial. A tal conceptualización se remite la creación del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca (TIAR) en 1947 -la vertiente militar del sistema interamericano-, que bajo la dirección hegemónica de los Estados Unidos originalmente convocaba a los ejércitos latinoamericanos a la defensa nacional y continental frente a la amenaza exógena, incorporando de esta manera a los aliados regionales al combate mundial contra el comunismo (Aguayo,et.al:1990:20).

De tal manera, mediante los Programas de Asistencia Militar (MAP) -y después de 1962, de la Oficina de Seguridad Pública (OPS en inglés)- la colaboración militar y policiaca bilateral entre Estados Unidos y casi todas las naciones de América Latina garantizó lo que Maira (1990:118) llama " el doble lazo orgánico e ideológico" entre las instituciones de seguridad nacional y pública latinoamericanas y los resposables de la defensa estadounidense. En este sentido, frente a los 4,017 militares argentinos entrenados por el ejército norteamericano entre 1950-1979, los 6,6883 chilenos, los 7,907 colombianos y los 8,659 brasileños, México -en aquella época- no parece demostrar el mismo interés en la capacitación militar estadounidense, con sólo 964 oficiales entrenados durante este periodo. Sin embargo, es sugerente advertir que los 587 policías mexicanos entrenados por personal estadounidense entre 1969-1978, representan el mayor número de policías capacitados de todos los países en América Latina (Klare/Arnson:1981:41/23).

> "El 26 de abril de 1978 fue un hombre a mi casa, preguntando por mi hija, porque según él era maestro y quería platicar con ella. Al otro día, también llegó y me preguntó si mi hija llegaba a las cuatro, porque él iba a estar allí para platicar con ella. Pero no, no llegó el día siguiente. Un día

después, como las siete de la mañana -yo estaba planchando- llegó un grupo de policías armados con metralletas y pistolas. No tocaron, nomás se oyó el portazo y ya estaban todos adentro, subiendo unos arriba a ver la azotea, otros por todas partes buscaron, voltearon todo. Buscaron a mi hija; no dijeron que a mi hijo también. Yo les dije que no sabía nada, pero ellos me empezaron a hacer preguntas, apuntándome con la metralleta. Mis dos niñas que tengo todavía estaban chiquitas, pues, y nos apuntaron a todas con las metralletas. Querían saber de mi hija, dónde estaba. Yo les dije que no sabía, que se había ido a la escuela, que no sabía nada. Ellos me dijieron que bucaban a mi hija porque traficaba armas. Y por eso buscaron todo, creyendo encontrar...Por eso llegaron tantas camionetas, pensando de que iba a llenar las camionetas de armas o sabrá Díos. Pero fueron muchísimos policías, pues, como veinte entraron a la casa -todos armados- y luego, pues, habían más en la calle. Se llevaron todo lo que teníamos, arretes, anillos, pequeñas cosas, pues, la ropa que les gustó, chamarras, lo que había, pues, y un poquito de dinero -que en aquella época era mucho para nosotros-."

"A un hijo que iba a ayudar a mi esposo después, lo agarraron en la calle, porque pensaron que él conocía dónde estaba mi hija. Lo trajeron todo el día -dice- en una camioneta, dando vueltas, lo golpearon mucho. Hasta casi las tres de la tarde lo trajeron."

"Desde este momento mi hija y el otro hijo -que está desaparecido- ya no llegaron a la casa. Algunas personas me dijeron después que ellos estaban en un grupo guerrillero y por eso no regresaban a casa, para no comprometernos. Mi hija fue la que me mandó a decir que habían agarrado a mi hijo dos días después, el 28 de abril. Me dijo ella que investigara yo por medio de abogados que a mi hijo le tenían en el Campo Militar #1, que eso supieron por un conocido que lo habían visto allí. Después -como a los ocho días de haber entrado la casa- me fueron a ver unos agentes y me dijeron que si yo les decía dónde estaba mi hija, soltarían a mi hijo...Él fue desaparecido desde 1978, pero él fue visto en el Campo Militar #1 en 1979 por otros presos que estuvieron allá. Una muchacha estuvo en la misma celda con mi hijo, platicaba cuando podían, porque a veces no les dejaban platicar. Según ella, ya después de la tortura, que él se compuso, que estaba bien de salud."

"Es difícil decir la razón por que no aparecen a los desaparecidos, porque pues ya para tantos años, ellos ya deberían haber pagado si hicieron algo mal."

"Y eso es lo que no entendemos. ¿Por qué no los dejan en libertad. Yo pienso que ellos han de desempeñar algún trabajo allí, poque no creo que nadamás les están manteniendo, que les están dando de comer nadamás porque sí."

¿Cuál será el motivo por el que no los dejan en libertad?" (Doña Licha, 71 años, viuda desde 1985, 7 hijos, una hija asesinada en 1980, un hijo desaparecido desde 1978, ama de casa/costurera a destajo, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

No fue sino hasta después de la Revolución cubana que en América Latina la premisa original de la Doctrina de Seguridad Nacional se corrigió para incluir también a las múltiples representaciones de un enemigo interno, percibido como la expresión local de la amenaza comunista externa. En un estudio académico para el Senado estadounidense en 1969, Edward Liewen afimó que "la base de la ayuda militar para América Latina se había modificado bruscamente, transformándose de la defensa hemisférica a la seguridad interna; de la protección de las costas a la defensa en torno a la guerra de guerrillas del Castro comunismo" (Klare y Arson:1981:9). De tal manera, la renovada propuesta estratégica de defensa regional se tejió a partir de la articulación de las categorías de guerra fría, geopolítica, seguridad nacional, contención y contrainsurgencia.

La Doctrina Nixon -adoptada en 1969 por los estrategas del Departamento de Estado como piedra angular de la política externa estadounidense de contrainsurgencia- enfatizó una mayor participación de los países aliados en su propia autodefensa frente

al peligro de la subversión endógena. Para garantizar dicha capacidad se implementaron nuevos programas de asistencia, tanto financiera, como tecnológica y de entrenamiento, para los policías de las naciones amigas. Sustentando en el supuesto de que la policía constituía "la primera línea de defensa" en contra de la insurgencia, la Oficina de Seguridad Pública canalizó financiamiento a las fuerzas civiles de seguridad, en su calidad de sujetos predilectos -junto al ejército- de ejecutar la política de contrainsurgencia. En este sentido, la OPS indicó que la asistencia se emplearía para ayudar a las fuerzas de seguridad de los países en vías de desarrollo a aumentar su capacidad para detectar y "neutralizar" organizaciones clandestinas y para controlar actividades militantes, como son las manifestaciones, disturbios, motines y operaciones guerrilleras de baja escala" (Klare/Arnson:1981:19).[90]

> "Llegó como a las once de la noche. ""Mamá,"" me dijo, ""¡me agarraron! Cuando yo salí al trabajo, en la esquina había un hombre. Yo seguí caminando por la banqueta, me fui recio, aprisa, él me seguía. Por la otra calle, pasó un carro lento, pero no le puse mucha importancia. Venía un camión de pasajeros -el que fuera, pensé yo- y me subí. Pero venían atrás. Se acercaron y me bajaron del camión a jalones. Luego luego estaba el carro, me taparon la boca y me metieron boca abajo en el piso, me vendaron los ojos y me quitaron la bolsa."

90. En torno a los contenidos de la capacitación de oficiales del ejército y la policía de los países de América Latina, el Pentágono admitió haber cometido "muchos errores" en los manuales militares empleados en el adiestramiento de latinoamericanos, en los que se aconsejaba el empleo de las ejecuciones sumarias, torturas y otras formas de coherción en contra de opositores. Se elaboraron dichos manuales durante la guerra de Vietnam, pero después los emplearon en los cursos de capacitación de oficiales latinoamericanos en la Escuela de las Américas -originalmente en Panamá y ahora en Fort Benning, Georgia-, institución que ha entrenado a casi 60,000 oficiales de la región desde 1946. El vocero del Pentágono enfatizó que "los contenidos objetables" fueron retirados en 1992. *(La Jornada*, "Muchos errores en manuales militares: el Pentágono", 22 de marzo,1997, D.F.).

"¿Y tu hermana?", le preguntaron. "No sé de ella", les dijo. ¡Cómo que no! dice. Y le empezaron a pegar de cachetadas, a pegar feo. Tenían radio y lo subieron a todo volumen, a ella le zumbaron los oídos y el carro se fue muy aprisa. No se dio cuenta dónde estaba, como iba tendida en el suelo. Entonces la bajaron, tenían un cuarto donde le estaban esperando. Le dijeron "ora sí, nos vas a decir" y quién sabe cuantas groserías. "Porque si no, te va a llevar a la ... Tú sabes muy bien dónde está tu hermana."- "No," dijo ella," no sé...- "¿Y tu cuñado?"- "No sé nada, no viven en la casa, sólo van cada ocho días, cada mes." -"Pero insistían, ¡nos vas a decir, ahora!"

"La hacen parar, la destapan los ojos y el cuarto todo estaba pintado de negro, las paredes, el techo, hasta la mesa y una lámpara muy grande que tenían. Entonces empezaron a decir que si no vas a decir, ahorita vamos a traer tu familia. Sabían cuántos eran, en qué escuelas iban, cómo se llaman -desde el más grande hasta el más chico-. "A tu hijo", le dijeron, "lo vamos a traer aquí y lo vamos a echar aceite caliente y tus familiares les vamos a dejar como trapos." Luego preguntaron por el marido de mi hija -la que después fue desaparecida-; ¿qué periódicos leía?, ¿qué revistas estudiaba?. Más tarde, le presentaron una carpeta con muchas fotografías.

"¿Reconoces alguien?" Pasaban y pasaban las hojas y, de pronto, allí estaba su hermana y su cuñado...Como las once de la mañana pasaron con él -la puerta estaba abierta- iba caminando, vendado los ojos. Ella le reconoció la playera. Cuando ella lo vió, cerraron la puerta."

"Al rato oyó gritos, lejos, por allá, abajo, que lo golpeaban. Ella no sabía si era él u otro, pero oía los golpes y los gritos. Entonces la llevaron a ella a unos separos chiquitos. Ella cree que había un pasillo que dividían los separos y que allí le tenían a él. La desnudaron a ella, después le dieron una cobija y allí la dejaron en un baño. Cayó desmayada o dormida -quién sabe que le pasó por allí-. Ella me dijo que no la violaron. No sé si por pena o algo, pero me dijo que no. Le dieron algo de comer, pero no pudo, dejó la comida por tanto llorar."

"Como las tres de la tarde, la sacaron de allí. "Ora sí, ya fuimos por tu

familia, por tu hijo, les vamos a echar en una pileta de aqua y a tí te va a llevar a la...., si no nos dices dónde está tu hermana." Otros de ellos le decían, "mira, hija, mejor declaras, antes que te vuelvan a maltratar. Porque si no, pues, te pueden hacer más daño." Y como no pudo decir nada, le volvieron a dar más manotazos, más cachetadas. Y luego la subieron otra vez al carro, vendada, tirada en el piso y en algún sitio -quién sabe dónde- la soltaron."

"Nunca volví a ver a mi otra hija. Esperábamos al sábado y empezábamos a hacer movimientos, a buscar en la Procuraduría, en las hospitales, en las "Cruces" (la Cruz Roja), en el estado de México -Ecatepec-, distintas partes, todo lo que conocemos, los reclusiorios, todas partes. Allí pues empezó nuestra vida de estarla buscando." (Doña Reyna, 67 años, casada 50 años, 10 hijos, una hija desaparecida en 1977, ama de casa , integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Después del golpe militar contra el gobierno de Salvador Allende en Chile en 1973, el término "desaparición" alcanzó una conotación masiva y cotidiana en América Latina, significado que se fusionó con la aplicación de técnicas de tortura -de destrucción humana- altamente sofisticadas y detenidamente elaboradas. En 1976, el golpe militar en Argentina instauró otro Estado de Seguridad Nacional[91], que militarizó toda expresión política disidente con el celo propio de las guerra santas. Tal es así que el ex Presidente de Argentina, el General Leopoldo Galtieri, afirmó en 1980: "La lucha antisubversiva es una página de la historia que para alcanzar el premio de la gloria debió franquear zonas de lodo y oscuridad" (Bardini:1988:106). En estas zonas lodosas se encuentran los aproximadamente 30,000 detenidos/desaparecidos reportados en

91. Maira (1990:114) define al Estado de Seguridad Nacional como "una forma particular de Estado de excepción que se funda en el principio de la guerra interna permanente." Sus partidarios sostienen que la caracteristica definitoria de la etapa histórica que empieza con la finalización de la Segunda Guerra, es la confrontación ineludible y antagónica entre dos propuestas civilizatorias excluyentes: "la democracia capitalista" y el "totalitarismo comunista".

Argentina durante los años de la "guerra sucia".

En este sentido, tanto los desaparecidos como sus madres organizadas en comités, son presencias terriblemente dolorosas de las sociedades latinoamericanas. Constatan una época de terror oficial en que la aplicación de la Doctrina de la Seguridad Nacional anuló cualquier posibilidad democrática de diálogo y negociación entre contrincantes. Ensayo sustentado en la aplicación de estrategias militares de aniquilación, que a su vez descansaban -en mayor o menor grado según el país- en el método de la detención/desaparición de individuos. La Federación Latinoamericana de Asociaciones de Familares de Detenidos-Desaparecidos (FEDEFAM), en su proyecto de Convención sobre Desaparecimiento Forzado (1982:6), define dicha táctica represiva de la siguiente manera: "...se entiende por desaparecimiento forzado de personas toda acción u omisión dirigida a ocultar el paradero de un opositor o disidente político cuya suerte sea desconocida por su familia, amigos o partidarios, llevada a efecto con la intención de reprimir, impedir o entorpecer la oposición o disidencia, por quienes desempeñen funciones gubernativas, o por agentes públicos de cualquier clase o por grupos organizados de particulares que obran con apoyo o tolerancia de los anteriores".[92]

---

92. Hasta el presente lustro, una de las características que ha definido la detención-desaparición es su rasgo político. Sin embargo, actualmente en México, por ejemplo, además de los antiguos y nuevos detenidos/desaparecidos políticos, existen desparecidos -en el sentido clásico del acontecimiento en cuanto a la procedencia oficial de sus ejecutores y la negación y encubrimiento del hecho- por razones no políticas, asociados fundamentalmente con la problemática del narcotráfico. En estos casos, la definición elaborada por FEDEFAM hace tres lustros no permite considerarlos como desparecidos, aun cuando el método del hecho corresponde a la condición de desaparecido, mas no los objetivos políticos que según la experiencia de las décadas anteriores -y la gran mayoría de los casos actuales- lo sustenta. En este sentido, habría que interrogarse frente a la realidad de los '90 y la posible necesidad de reformular la definición propuesta por FEDEFAM, para así mismo considerar como desaparecimiento fozado a la extracción de cualquier persona de la sociedad en contra de su voluntad, por parte de funcionarios o agentes gubernamentales y la negación de lo mismo a los familiares o personas interesadas, aún por razones ajenas a criterios políticos. En este

"La desaparición de un ser querido no se compara con nada, no tiene equivalente, ni siquiera la muerte; punza el dolor y quema el llanto, duelen el alma y las entrañas, tortura la memoria, martirizan los recuerdos y aprieta la garganta el nudo corredizo de la incertidumbre...Y los años pasan."

"En el significado profundo de ese dolor, se ubica la capacidad de resistencia. Muchas veces en muchos lugares de muchos países, se nos ha acusado a los familiares de desaparecidos de ser intransigentes, de no entender las "transiciones a la democracia", de ser "maximalistas" por exigir la vida y libertad de nuestros hijos, esposos, hermanos, familiares y amigos."

"Sí, reconocemos que somos maximalistas, no consideramos a nuestros seres queridos mercancía con la que vayamos a negociar....no podemos entrar una negociación sobre porcentaje o dimensiones. Nuestra demanda máxima es la mínima, nosotras luchamos sin titubeos y sin desvíos por hombres y mujeres, por viejos, jóvenes y niños, por las vidas humanas que no pueden ser puestas en la mesa de los intercambios. Por eso, no nos importa quién esté en el poder, le exigimos a éste que abra la cárceles clandestinas, que nos entregue a nuestros familiares y compañeros y que se aclare ante la nación qué fue lo que pasó. Y seguimos luchando como lo hemos venido haciendo desde hace 20 años, para que esto no se repita." (Diputada Rosario Ibarra, intervención en la Cámara de Diputados, 5 de noviembre de 1996, México, D.F).

La situación mexicana distó de la de los Estados de Seguridad Nacional por las características particulares de la conformación moderna de México; las modificaciones

---

sentido, Gonzalez Ruiz (citado en Roldan:86:79) enfatiza cuatro aspectos de la desaparición forzada que parecen aplicarse a un rango mayor de víctimas. En primer lugar, resalta la intencionalidad del hecho de la desaparición y la negación del acontemiento por parte de empeados y/o funcionarios gubernamentales. En segundo lugar, se destaca las implicaciones del desconocimiento de la situación de la víctima de parte de personas interesadas y la incapacidad de proporcionarle ayuda legal, moral y material. El tercer elemento se relaciona con la intención intimidatoria del hecho para un rango mayor de personas que la propia víctima. Finalmente, está la intención de prolongar indefinidamente el desconocimiento del paradero y la experiencia de la víctima. Sin embargo, una nueva definición más incluyente, tendría a la vez que no olvidar la existencia del motivo político en la mayoría de los casos de detención/desaparición.

estructurales e ideológicas de la Revolución Mexicana, un Estado corporativo, benefactor y clientelista y un gobierno constitucional. Pero existían semejanzas en el diseño de las estrategias de represión, los métodos empleados para su ejecución y su meta fundamental de "neutralizar" permanentemente al contrincante. En este sentido -y a diferencia de las dictaduras sur y centroamericanas- el objetivo principal de esta etapa de represión oficial en México, fue la supresión del incipiente movimiento armado que había brotado en distintos lugares del país, en los años posteriores a la brutal desarticulación militar del movimiento democrático de 1968. La violenta represión del movimiento pacífico de 1968 -con su demanda principal de democratización social y política- y el arresto de los líderes cívicos de dicho movimiento, cerró -desde la perspectiva disidente- las posibilidades de un ejercicio democrático dentro de los espacios de la política nacional. La lectura de dicha cerrazón de parte de muchos jóvenes de esta época, se tradujo en el desarrollo de otra opción como vía de transformación social y política -la vía armada-.

> "Yo creo que yo fui una de las pocas madres que reconoció desde el principio que su hijo había sido guerrillerro. Lo dije una vez en un congreso de Fedefam: "¿Saben por qué se llevaron a nuestros hijos? Porque eran guerrilleros". Yo lo reconocí desde un principio y otras madres no. Creían que de esta manera defendían al hijo. Cuando se dieron cuenta que el sistema es el malo, que el sistema es el terrorista, que el sistema es el que asesina a los niños, que los mata de hambre, de miseria, de desnutrición; cuando se dieron cuenta de todo esto, se remitieron a la regla de tres simple: "si mi hijo era bueno y andaba en algo, en lo que andaba debería de ser bueno también". Entonces ellas cambiaron y dijieron: "bueno, como mi hijo no puede venir a luchar del lado de los trabajadores, yo voy a luchar del lado de ellos, de los campesinos, las mujeres, los indígenas, las lesbianas reprimidas, por todos los marginados de esta sociedad." (Doña Rosario, 70 años, viuda desde 1995, 4 hijos, un hijo desaparecido desde 1975, ama de casa, presidenta del Comité

Eureka, diputada federal, dos veces candidata a la presidencia de la República, dos veces candidata al Premio Nobel de la Paz; entrevista directa).

La interpretación del Estado mexicano del concepto de seguridad nacional -a diferencia de la referencia global de la geopolítica estadounidense- se restringe a la protección de sus fronteras y territorio nacionales, la preservación de sus instituciones políticas y la defensa de su patrimonio natural de recursos (Aguilar Zinser, en Aguayo, et.al:1990:299). Sin embargo, la aplicación de estrategias específicas de seguridad nacional por parte de los gobiernos mexicanos -como se ejemplifica con las masacres del 2 de octubre de 1968 y el 10 de junio de 1971- descansa en el control de la disidencia política por medio de la fuerza (Aguayo:1990:115). En este sentido -y siguiendo la definición de Clausewitz de la guerra como la continuación de la política por medios violentos- se puede definir -como lo hace Aguayo (1990:115)- a las políticas de represión empleadas por los gobiernos mexicanos como "la desconocida 'guerra sucia' mexicana". Los resultados de los primeros años de la etapa más intensa de la "guerra sucia" en México (1973-78) fueron miles de presos políticos, centenares de exiliados y aproximadamente 560 personas documentadas como desaparecidas.

"El 9 de abril de 1979, a las cuatro de la mañana, en la ciudad de Torreón, Coahuila, fuimos despertados por los disparos que agentes de la "brigada blanca" hacía a nuestra casa, gritando que saliéramos con los brazos en alto...Ya en la calle fuimos tirados al suelo y empezaron los agentes a golpear salvajemente a mi esposo, Humberto Zarzueta... Luego lo arrastraron de los cabellos y lo metieron a la cajuela de un auto; enseguida hicieron lo mismo conmigo, llevándome a otro auto y amarrándome los ojos...Nos llevaron a un local que después me dí cuenta era el departamento de Tránsito y me echaron al piso con mi nenita (de un año y dos meses). Ya para entonces yo escuchaba los golpes que le

daban a Humberto y a Armando. Enseguida oí que decían a mi esposo: "ahorita vas a hablar, cabrón, traígame a su vieja". Me levantaron, me quitaron el trapo que tenía en la cabeza y me obligaron a desnudarme por completo. Luego me llevaron a la presencia de mi esposo, el cual se encontraba también desnudo y le estaban aplicando toques eléctricos en los testículos. Me tiraron al suelo, me golpearon en su presencia y me levantaron los pechos, estrirándome los pezones. Después me introdujeron en la vagina un fierro al cual me dijieron que iban a aplicar corriente eléctrica (cosa que después no hicieron), pero sí me dieron toques en la vulva y en los pechos. Luego fuimos sacados de allí..."

"A mí me traían en un carro 6 agentes; 3 en la parte delantera y 3 atrás conmigo. Uno de ellos me abrazaba (yo estaba amarrada) y los otros me manoseaban el cuerpo diciendo obscenidades; para esto tenía conmigo mi hija y un señor de la policia de Torreón me dijo, "Mira, muchacha, a donde te van a llevar te van a quitar a tu hija y quién sabe a donde vaya a dar. Mejor déjamela a mí y si algún día sales, ven a recogerla. Ese señor después le preguntó a mi esposo a quién entregar a nuestra nena y él le dió la dirección de mis padres. Ellos recogieron a la niña días después."

"Fui llevada al Campo Militar de Torreón y subida a la ambulancia en que se encontraban mis compañeros. A Armando le sangraba una herida en un pómulo y estaba muy golpeado; Humberto tenía el rostro completamente desfigurado, un ojo hinchado y cerrado a causa de los golpes, el cuerpo lleno de moretones muy oscuros, todo él estaba hinchado, no podía hablar...Fuímos bajados de la ambulancia y se nos ordenó bajarnos al estiércol (estábamos en las caballerizas del Campo Militar)...Luego, nos trasladaron al aereopuerto...En el aereopuerto donde aterrizó, habían muchos carros elegantes y mucha gente armada...El auto se puso en marcha, yo escuchaba las voces de tres o cuatro hombres. Uno de ellos me dijo: "¿Tienes hijos?" -"Si, una niña de un año" -"Bueno, ya viene en camino para que esta cabrona sepa lo que sabemos hacer. ¿Sabes que te vamos a matar, por guerrillera?"- "Yo no soy guerrillera." -"Al rato vas a jurar por tu madre que lo eres. Sabes que hacemos a cabronas como tú? Las matamos pero de a poquito, mamita, y se mueren hasta que a nosotros se nos pega la gana. ¡Vas a suplicar que te matemos!"...Después de tiempo llegamos a un lugar que yo desde un principio ubiqué como el

Campo Militar #1 de la ciudad de México, lo que más tarde corroboré a decirme uno de los hombres: "¿Sabes dónde estás?, en el Campo Militar y de aquí nadie sale vivo." Me percaté que dicho funcionario traía en sus manos un papel membretado de la Secretaria de Gobernación...No mi volvieron a torturar físicamente, pero la tortura psicológica era constante. Con frecuencia me decían cosas como: "Aquí tenemos a tu hija en un lugar donde tenemos a muchos otros". "A tu hija se la llevaron a los Estados Unidos."..De tal forma que yo me encontraba angustiada por la situación en que pudiera esta mi niña, pues temía lo peor por lo que más adelante relataré."

"Con toda intención dejé para el final lo que a continuación voy a declarar, por parecerme lo más abominable y terrible de cuanto me hicieron. A mi hija Tania de un año y dos meses, la torturaron en mi presencia, maltratándola, aplicándole toques eléctricos en todo su cuerpecito, después de haberla torturado psicológicamente al verlos golpear a sus padres. Recuerdo y me estremezco al hacerlo, como lloraba y gritaba "papá" y mi dolor ante la impotencia para defenderla y consolarla. Son momentos que quisiera borrar de mi memoria, pero también es preciso describirlos para tratar de que no se repitan con otras personas."

"Una de las cosas que más me impresionó fue que en algunas ocasiones, hombres quienes los guardias nos decían que eran médicos, presenciaban las torturas para que -al decir de los mismos guardias- "no se les pasara la mano"...Hago esta denuncia porque creo necesario dejar claro que en México sí hay cárceles clandestinas y en ellas se encuentran cientos de "desaparecidos" políticos y comunes y que la tortura se practica sistemáticamente y con la mayor impunidad". (Testimonio (recortado) de Bertha Alicia López García de Zarzueta, 23 años de edad cuando fue desaparecida -actualmente de 41 años-, casada (con el ex-diputado del Partido de la Revolución Democrática y actual miembro de la comisión política del PRD), madre; testimonio recogido por el Comité Eureka, citado en Roldan:1986:56)

En 1947, por orden presidencial -más no constitucional- se creó la Dirección Federal de Seguridad (DFS), para "analizar e informar de hechos relacionados con la seguridad de la nación", como en 1973 la Secretaría de Gobernación definió su función. Según Aguayo (1990:115) esta agencia de la policía política dependía formalmente de la mencionada Secretaría, pero en realidad "obedecía al presidente y actuaba con autonomía del Congreso o el sistema judicial". Su función no especificada fue la de controlar la disidencia política organizada que de diferentes maneras, en distintos momentos de la historia moderna de México, surgía en diversas partes del territorio nacional. Tal como otros organismos de seguridad, la DFS funcionaba sin sustento constitucional y por lo general actuaba con total impunidad frente al empleo habitual de acciones, táctica y métodos al margen de la ley (Roldan:1986:52).

> "...porque no hay que hacernos tontos: al fuerte lo respetan más que al débil. Y aun cuando nosotros somos los campeones del Derecho Internacional, de la no intervención y de la libre autodeterminación de los pueblos, cuando los compromisos y las necesidades, o los intereses de los pueblos se desatan, ahí no vale la ley, ni el derecho, ni vale nada". - General Felix Galván López- (*Proceso* #203 p.6, 22 de Septiembre de 1980)

Uno de los otros cuerpos de seguridad que se constituyó de manera ilegal en la década de los setenta fue la temida "Brigada Blanca", subordinada a la Secretaría de Gobernación bajo el mando del licenciado Mario Moya Palencia. Su función primordial fue la de desarticular la disidencia armada y sus bases de apoyo. Operó sin ninguna restricción en cuanto al sistema judicial, gozando de absoluta impunidad de la misma manera que los organismos de seguridad en los Estados de Seguridad Nacional del Cono Sur americano. Fundado durante el sexenio del licenciado Luis Echeverría, bajo la supervisión del subsecretario de Gobernación Fernando Gutiérrez Barrios, dicho

organismo secreto de seguridad fue constituido inicialmente por el capitán Luis de la Barreda, quien -como señala la defensora de derechos humanos, Maria Teresa Jardí- fue sustituido rápidamente por Miguel Nassar Haro, conductor de la misma durante "toda su época de atrocidades". "La Brigada Blanca llegó a grados tan increíbles", afirma la licenciada Jardi, "que cuando entraban a una casa para llevarse a alguien, tenían derecho a botín de guerra y se robaban, llegaron a robar hasta los pañales, los biberones, no se diga de los aparatos eléctricos; y lo que hacían con los familiares fue al estilo de la violencia más salvaje." (Entrevista directa)

> "En Oaxaca en '77, cuando se da la represión del movimiento, llegaban a catear las casas, hacían detenciones. En mi casa llegaron, no estaban mis hermanos mayores, sólo estábamos los más chicos, mi hermana menor de seis años, mi hermano de nueve y yo de once años. Fue una experiencia impresionante. Llegó la policía, tocaron de una forma escandalosa, "¡abren la puerta o la tumbamos!". Les dije que mi mamá no estaba y que no les podía abrir. Entonces rompieron y entraron. A mi hermano le apuntaron a la cabeza, pero luego bajó el arma y le apuntaron al pecho. Me interrogaron a mí, yo era la mayor este día en la casa. Nos pusieron contra la pared con metralletas a la espalda. Y los gritos y los golpes en las partes, los jalones. Yo sentí mucho coraje y decía a mi hermano más chico, "fíjate bien, seguro que nos van a robar las cosas, fíjate porque son rateros"; hablando con coraje y miedo. Entraron, rompieron todo lo que pudieron, tiraron todo, voltearon colchones, cajas de papeles. Lo que trabajamos en el taller de la familia eran manteles y colchas, pues, todo en el suelo, hicieron una volteadero de cosas. Preguntaron por mis hermanos, dónde estaban. Yo dije, 'nosotros no sabemos nada'. Dijeron que iban a buscar mi mamá, que tenian a mis hermanos detenidos y que iban por mi mamá, si no hablaba."
>
> "Parecía que iban a luchar contra un ejército completo, patrullas, combi de judiciales, camionetas. Era una cosa que se llenaba la calle, rodeaban la casa, andaban por el techo, por donde menos uno se esperaba ya

estaban. ¡Una invasión! Fue Nassar quien dirigió toda la operación, con la Brigada Blanca, fue él que nos puso contra la pared, apuntándonos. Entonces de burla nos gritaron desde el techo, "digan a su mamá y sus hermanos que la guerra está declarada. ¡A ver cuando les estemos torturando si estarán igual de valientes!"

"Cada vez que iban, iban a robar todo, hasta el poco dinero que había, el reloj, la televisión, todo lo que se podían llevar se lo llevaron. De una última vez lo único que logramos sacar fueron la máquina de coser y las bicicletas. Pero ya después, parecía que nos estaban mundando, hasta con camiones fueron para sacar las cosas, a robarse hasta lo último." (una hija de Doña Elisa del Comité Eureka, 28 años, casada, un hijo, estudiante, ama de casa; entrevista directa)

En 1978, la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en su resolución 33/173 pide a los gobiernos a dedicar los recursos adecuados a la búsqueda de personas detenidas/desaparecidas, garantizando la plena responsabilidad en el desempeño de sus funcionarios -especialmente la responsabilidad ante la ley-, de las autoridades u organizaciones encargadas de la seguridad, incluida la responsabilidad jurídica por los excesos injustificables que pudiesen conducir a desapariciones forzosas e involuntarias u otras violaciones de los derechos humanos." Por su parte, en 1983, la Organización de los Estados Americanos (OEA) declaró la práctica de la desaparición forzosa "un crimen de lesa humanidad". En 1984, la ONU la definió de la misma manera. En México, no existe jurídicamente la figura del desaparecido, ni está tipificada la desaparición forzada como un delito autónomo, a pesar de constatar que dicha práctica vuelve a ocurrir con cada vez mayor incidencia en la actualidad.[93]

93. De acuerdo con el Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria, en México en 1995 fueron reportados como desaparecidos nueve personas, mientras que en 1996 dicha cifra fue de 39 personas, con un total así de 48 personas detenidas/desaparecidas en dos años. (*La Jornada*, "Tiene el Ejército 'prisiones subterráneas clandestinas'", 19 de marzo de 1997, México, D.F.)

"La propuesta", dice María Teresa Jardí "es crear la figura del desaparecido -las figuras jurídicas se crean y se introducen en los códigos- y entonces la desaparición forzada de personas estará considerada un delito autónomo, con todas los agravantes que significa la comisión de este aberrante delito" (entrevista directa).

C. BÚSQUEDA, ORGANIZACIÓN Y TRANSFORMACIÓN PERSONAL

La búsqueda solitaria

Para todas las madres la desaparición del ser querido significó un resquebrajamiento de su anterior cotidianeidad, traduciéndose con el tiempo en la constitución de una nueva visión de mundo, una nueva agenda de actividades y la articulación de una novedosa representación genérica, que modificó significativamente la tradicional constitución identitaria materna. En el proceso de transformación de cada una de ellas confluyeron muchos elementos distintos, que finalmente determinaron la extensión y profundidad de los cambios vividos por cada madre. El dolor y tormento de la desaparición es lo que cimenta la experiencia de todas, las une y las iguala, desembocándose finalmente tanto en la férrea solidaridad entre ellas mismas, como en su activa expresión hacia otros sectores sociales subalternos y en la renegociación de parcelas de toma de decisión, autonomía y poder en las mismas relaciones familiares. Su propia recreación individual -como el fénix que surge de las cenizas- empieza con su concientización al terrible acontecimiento de la detención/desaparición de sus hijos e hijas, iniciando así un largo camino de transformación diferenciado entre ellas, a causa -por lo general- de factores relacionados con sus mismas diferencias originales: su socialización genérica; su condición de clase y su situación económica; la calidad de la relación de pareja; y, el apoyo del marido y/o los otros hijos a la búsqueda inical y la participación en el Comité.

"Mi marido me acompaño la primera vez, venimos juntos desde Chihuahua. Nos estuvimos como un mes en el D.F, en la casa de una sobrina de él. Luego, pos, se nos acabaron los centavitos y tuvimos que regresar. Después él ya no venía, se quedaba trabajando para que me viniera yo a veces sola, con una hija o hijo, o con un compañero -un profesor-. Nos quedamos en un hotel medio regular y, pos, a andar allí, a Gobernación, las cárceles, a todos lados, pero sin sacar nada, nunca. Y otra vez de regreso hasta tener más dinero y de nuevo al D.F.. En una ocasión tuve un infarto y un coágulo me perforó los intestinos. He tenido muchas enfermedades -muchas, muchas- pero el deseo que tengo de volver a ver a mi hijo me hace resucitar. Cuando venía sola de Chihuahua, sí me venía con miedito, pero uno va venciendo el miedo poco a poco. El amor de luchar por mi hijo me ayudaba. Y como él se dedicó a luchar por los demás. Ahora -yo decía- tengo que luchar por él y por los demás también, por todos los desaparecidos, todos esos muchachos que son lindos, son de mucho valor, les quiero como quiero a mis hijos."

"En una ocasión que me había acompañado mi hija, estuvimos como un mes y medio allí en la casa de la sobrina y otra vez se nos acabaron los centavitos y nos vamos de vuelta a la sierra de Chihuahua donde vivimos. A como los dos meses, me llegó por correo una revista de Siempre que me mandó la sobrina. En la portada iba Rosario y la revista relataba que hace un año se había formado el Comité de Presos y Desaparecidos y todo. Pronto le hablé a Rosario -de allá de mi casa- y le dije, "pos, mira, Rosario, acabamos de venir ahoritita y por lo pronto no podemos regresar por la cuestión económica". Entonces, ella me dijo, "No se preocupe, pero en cuanto pueda, venga usted". "No más que junte algunos centavitos y me voy." Y pensamos mi esposo y yo, ahora sí puedo ir sola, porque llegaría directamente con Rosario, sin tener que preocuparme por la seguridad y también, pos, más económico...Así lo hice, na'más junté unos centavos y pácatelas, que me vengo con Rosario. Nos congeniamos muy bien. Entonces, estaba con ella un mes, dos meses, tres meses y luego iba otra vuelta allá con mi familia. Juntaba centavos y me volvía a venir." (Doña Laura, fallecida en 1993/ 73 años, casada 57 años, 6 hijos (27 nietos, 7 bisnietos), un hijo desaparecido desde 1977, ama de casa,

integrante del Comité Eureka hasta su muerte; entrevista directa; 1993, D.F.)

En principio, cada madre buscaba de manera individual, enfrentada aisladamente -aun cuando acompañada por el marido u otros hijos- a esta vasta burocracia estatal que desde sus distintas instituciones invariablemente desconocía o negaba conocer la suerte de la persona desaparecida. Cada madre -sola frente al muro del silencio y negación- trazaba espontáneamente su estrategia y las rutas de indagación, forzadas en la mayoría de los casos a enfrentar la sordera oficial y sus mudas respuestas con las restringidas herramientas de una experiencia existencial circunscrita a la esfera doméstica y las relaciones familiares. De tal manera, algunas madres no contaban con información alguna en cuanto a las actividades de sus hijos (as), dificultando así la comprensión de las implicaciones del evento represivo.

> "Cuando mi hija se despidió de mí la última vez, me vino a decir que se iba de la casa porque la habían llevado a la Delegación. "¡Ay mamá!", me dijo, "¿porqué usted no sale a las calles, a ver cómo está la gente, hay tanto niño con hambre, mire cómo andan, cómo tratan a los obreros. Yo le dije, "ay hija, pues ahorita con mis hijos chiquitos, la mera verdad, pues, no puedo. No me puedo dedicar a nada más porque estoy atendiendo a tus hermanos". Pero como yo no entendía de cosas políticas, no me imaginé para nada -nada, nada, nada- cómo era la vida de ella."
>
> "La policía anduvo agarrando gente en la colonia. Habían carros sospechosos, pero nadie entró a la casa. Ya, pues, había pasado sábado y luego domingo (después de haber salido mi otra hija de esa cárcel clandestina) y de la hija desaparecida no supimos nada. Entonces ya empezamos a buscar, buscando...buscando y nada, pues. No sé si le han de haber cambiado de nombre o cómo. A veces la buscamos mi marido,

> mi hijo y yo, pues salimos de repente los tres. A veces, yo sola. Un año consecutivamente le busqué yo sola. No dejaba de ir a los reclusorios -al Norte, Oriente, a la Cárcel de Mujeres, cada semana, cada unos cuantos días...Iba con la foto de ella, tenía 19 años. En la Cárcel de Mujeres, muchas veces me decían: "aquí estuvo, pero ya se fue...conocemos esta cara, pero ya no está aquí. Yo me pasé adentro muchas veces, pero no la localicé...nunca. Pero seguía y seguía... siete años...hasta que me decían unas personas: "¿Por qué no te unes a la señora del Comité?" (Doña Reyna,67 años, casada 50 años, 10 hijos, una hija desaparecida desde 1977, ama de casa, integrante del Comité Eureka; entrevista directa).

Con la excepción de una de las entrevistadas, todas las otras habían dedicado su vida adulta exclusivamente a los quehaceres domésticos y las responsabilidades familiares, desenvolviéndose fundamentalmente al interior de la geografía de lo privado, desde una dimensión temporal cuya única medición respondió a los tiempos y necesidades de las vidas de los otros miembros de la familia. Su vida e identidad se tejía a partir de las relaciones intensas e interactivas con los hijos e hijas y el esposo, registrándose en dichas relaciones distintos grados y modalidades de jerarquía y autoritarismo y anclándose en la premisa del altruismo femenino del arquetipo de madresposa tradicional, que al mismo tiempo dialécticamente articulaba y reforzaba la integración familiar misma. Absorbidas por lo cotidiano de las texturas familiares, la mayoría de las madres entrevistadas ignoraban -antes de la desaparición- las pautas del funcionamiento público que no tuvieran que ver con la ejecución de sus propias obligaciones hogareñas. De tal manera, más que una transgresión de su papel materno tradicional, sus salidas iniciales del ámbito hogareño en búsqueda del vástago desaparecido, correspondían más bien a la extensión de la misma lógica genérica que define socialmente a las mujeres como las principales responsables del cuidado y

bienestar de los hijos(as). En este sentido, Doña Rosario opina: "Para mí el primer derecho humano es el derecho a la vida y si no lo defiende la madre, ¿quién carajos lo va a defender? Defender el hijo es algo innato en la madre."

> "Los recados nos llegaban por debajo de la puerta, papeles anónimos que alguna persona me mandaba, fue pues como me enteré de que mi hijo había sido secuestrado por la Brigada Blanca. Desde ese momento, yo empecé a salir a los reclusorios, a las delegaciones, así caminando. Fui yo a todas partes, preguntando...preguntando a la gente en la calle cómo llegar, porque yo antes no sabía nada, no conocía la ciudad, sólo donde vivía...Mi marido siempre buscaba el modo de quitarse el peso de encima. Él me decía que yo tenía la culpa, que yo sabía lo que estaban haciendo, que yo les consentía mucho. Pero, pues, yo no sabía nada de lo que estaba ocurriendo. Yo sabía que mis hijos iban a estudiar, que eran lo mejor, como cualquier madre piensa de sus hijos. Así pueda ser como sea el hijo, pero son hijos míos y para mí son los mejores."
>
> "Mi marido no quiso tomar parte, al contrario, me decía que qué andaba yo haciendo, que estaba loca. Yo le decía que sí estaba loca, pero por mis hijos, que fuera como fuera yo tenía que volverles a ver. Así saqué la fuerza, por el amor a los hijos. Decía yo, "tengo que recuperar a mis hijos."
>
> "Un licenciado me ayudó meter papeles a los reclusorios, para poder ir a investigar, pues, a ver si estaba allí. Un día -unos meses después- que andaba yo en una delegación por la Villa, le hablé y me dijo: "Oiga, señora, fíjese que en la Catedral hay una señora que se llama Rosario, vaya allí y pregunte por ella, infórmese y platíquele sus problemas, a ver qué le dice". Y yo, pues, de allí mismo -de la Villa- me fui a la Catedral." (Doña Licha, 71 años, viuda desde 1985, 7 hijos, una hija asesinada en 1980, un hijo desaparecido desde 1978, ama de casa/costurera, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Sin embargo, en el caso de una de las madres, la conciencia del sitio en el imaginario colectivo de la condición tradicional genérica fue el factor determinante para el desarrollo de la estrategia familiar de búsqueda del hijo detenido/desparecido. Por un lado, la construcción identitaria tradicional de lo femenino fue interpretado por los miembros de la familia como una ventaja para la madre -en contraste al varón- frente al peligro para su seguridad personal que implicaba el proceso de indagación. Por otra parte, la especialización masculina en la manutención económica de la familia fue reconfirmado como una premisa básica en la viabilización del proceso de averiguación y recuperación del hijo, liberando a la madre -de forma tradicional- de las demandas temporales fijas del compromiso laboral, pero a la vez atando al padre a ellas. En este sentido- y sin proponérselo-, la construcción tradicional del género femenino sustentó un proceso impulsor de la resignificación relativa de esta misma construccion identitaria, trasladando la competencia materna al ámbito público -separada geográficamente de la familia- y su ejercicio cotidiano a actividades esencialmente políticas. De tal manera, se sugiere una relación entre la conciencia (compartida por la pareja) de lo genérico como un fenómeno sociocultural de desigualdad y el desarrollo de las condiciones en que emergen liderazgos femeninos.

> "A mi esposo lo secuestró también la policía, en 1974, un año antes de que secuestraran a mi hijo. Querían que él les dijera dónde estaba mi hijo, algo totalmente en contra de la ley mexicana, que dice que nadie puede declarar en contra de un familiar hasta cuarto grado ascendiente o descendiente; aun va más lejos cuando dice que no se tiene que declarar contra nadie a que esté ligado por amistad, gratitud o cariño. Sin embargo, lo secuestraron, lo torturaron y le quebraron la columna vertebral. Estuvo cinco meses sin movimiento. Yo me enteré inmediatamente, me habló su secretaria y me dijo: "se acaban de llevar al doctor". Me empecé a movilizarme, a buscar abogados. Todos me dijeron que no era posible, que mi esposo era una persona muy conocida, que no le iban a hacer nada. Pero cuando se fue uno de los abogados a sacarlo, le dijeron que no

lo tenían. Por suerte, se dió la casualidad de que un exalumno de él -mi marido fue durante 27 años maestro en la Universidad- fue este día como actuario del juzgado. Lo vé salir torturado de un lugar y le dice: "Maestro Piedra, ¿qué le pasa?" Y mi esposo le dice: "sáqueme de aquí porque me están matando". Si no hubiera sido por eso, yo sería viuda desde aquella época."

"A partir del momento mismo que desapareció mi hijo, acudí yo a todas las instancias gubernamentales, sin nunca obtener una respuesta. Fui a ver al gobernador, me trató despectivamente, me dijo que mi hijo no era una blanca palomita. Allí me empecé a enfrentar con él. Después hablé con Echeverría,[94] anduve detrás de él cerca de dos años, en el momento cuando terminó su mandato, yo me dí cuenta que todo era demogogia, que no era una casualidad, ni que producto de la apatía de la burocracia gubernamental que mi hijo se hubiera desaparecido, sino que era toda una línea política represiva trazada por el gobierno echeverrista, de acuerdo con la Doctrina de Seguridad Nacional. En ese momento, sentí que yo tenía que romper y entonces al final del sexenio, ya me enfrenté al poder de la mejor manera, de manera positiva, formando un comité en defensa de los presos políticos y desaparecidos. Es entonces cuando nace Eureka."

"El hecho que yo me viniera a buscar al hijo fue, pues, analizado por nosotros y calculado. En un país machista como este, el hombre gana más generalmente que la mujer. Además mi esposo era médico, yo no tenía ningún título, hubiera tenido que dedicarme a dar clases de declamación. También era 1975, el Año Internacional de la Mujer, el inicio de la Década de la Mujer; y entonces pensamos que con ese menosprecio hacia la mujer, quizás sería menos peligroso que yo me acercara al presidente y a toda la maquinara política como mujer. Y lo corroboré después, por ejemplo, cuando se acercaba mi otro hijo lo golpearon los guaruras, me acercaba yo y no me hacían nada. Entonces esa fue la lección, por esa razón inicié yo la lucha y no mi marido y quizás por esa razón la iniciaron todas las otras madres también." (Doña Rosario, 70 años, viuda desde

94. Luis Echeverría fue presidente de la República de 1970-76, fue el sexenio con más detenidos/desaparecidos documentados en Mexico.

1995, 4 hijos, un hijo desaparecido desde 1975, ama de casa, presidenta del Comité Eureka, primera candidata a la presidencia de la República, dos veces candidata al Premio Nobel de la Paz, diputada federal dos veces; entrevista directa)

Las estrategias de búsqueda dependían de muchos factores que diversificaron tanto la experiencia de la indagación (más nunca la angustia), como el perfil de sus interlocutores y la extensión del apoyo recibido. Por ejemplo, entre otros elementos resaltan los siguientes: la época de la detención/desaparición, la red de solidaridad e influencias con que contó la familia, la existencia del Comité, el tipo de actividad política del hijo, el conocimiento de la familia de dicha actividad, el propio sentido de sujetivización de la madre como sujeto de derecho y la determinación de cada mujer.

"Carlos trabajaba en el PRT,[95] él es militante. Otro compañero -quien había sido guerrillero- estaba viviendo en mi casa, porque le acababan de amnistiar en octubre de 1982 y no tenía donde vivir. Pues, el día 3 de enero de 1983, a Carlos y Juan se los llevaron de enfrente de la casa, regresaban de vacaciones en Acapulco. El problema fue que no lo vimos, sólo el día siguiente los comenzaron a buscar sus amigos, porque suponían que ya habían regresado de la playa. Cuando yo les dije que no habían regresado, se preocuparon. Los muchachos, sus amigos, también son del PRT, entonces conocieron a Rosario, conocieron a los mecanismos. Entonces, yo les digo, "¿qué hacemos?" Ellos avisaron a Rosario y a la dirección del partido, empezaron a hacer pintas, volantes, se movieron de maravilla, fue cuando yo les conocí realmente. En una semana tenían organizada una serie de actividades fuertes, hicieron un mitin en Gobernación, en fin. Yo tenía antecedentes por Carlos del Comité y el Frente Nacional Contra la Represión. Me había platicado cómo trabajan por los detenidos/desaparecidos. Yo tenía la idea -y se lo dije varias veces- que tenía que ayudarles de alguna manera, pero pues,

95. El Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) es de tendencia trotskista.

no tenía tiempo, estaba trabajando."

"Por mi parte, pues, empezamos a pensar en periodistas, se le habló a Tomás Mojarro, a todos los que se nos ocurrió, pues, amigos de mi marido. Algunos, pues, reaccionaron bien, inmediatamente -Elena Poniatowska, Manuel Buendía- sacaron artículos. Incluso, teníamos escalas, pues, primero vamos a comenzar con los que realmente responden y si no, pues, vamos con los siguientes...a ver en Estados Unidos quién encontramos, pues, era cuestión de trabajar así. Entonces, creo que eso también ayudó y el Comité comezó a trabajar el asunto también y, pues, fueron liberados unas semanas después."

"Yo sentí que alguien de la familia tenía que ir al Comité, de alguna forma en agradecimiento. Mi marido no iba a ir porque él para esas cosas no sirve. Y en términos generales eso es lo que le pasa a muchos maridos. Él es muy nervioso. En esos días estuvo muy angustiado, no sabía ni cómo se llamaba. Entonces, él ayuda, vamos a decir que apoya no diciendo que no. Es decir, no "desapoyando" las actividades como otros maridos, pues, muchas otras compañeras tienen problemas así. Yo creo que los hombres se sienten muy temerosos, a pesar de que digan lo contrario, tienen mucho miedo de la represión, son más cobardes que las mujeres. Entonces, ponen toda clase de trabas. Mi familia también estaba bien espantada. Me decían: "¿no te estás arriesgando?" "Pues, sí me estoy arriesgando", decía yo, "pero también estoy haciendo algo en conjunto, que entre más gente haya, menos nos pueden atacar. Es una teoría muy sencilla." (Doña Ruth, 59 años, casada 38 años, un hijo, el mismo hijo desaparecido en 1983 y liberado unas semanas después, ama de casa/secretaria ejecutiva, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Juntas haciendo política

La constitución del Comité Pro Defensa de Presos, Perseguidos, Desaparecidos y Exilados de México en agosto de 1977, abriga dos procesos interrelacionados pero independientes; procesos significativos tanto para las protagonistas maternas como para la nación entera: 1) el inicio de una etapa colectiva de elaboración de la tragedia

individual de cada quien y el paulatino descubrimiento de la extensión de la política oficial de represión, basada en métodos anticonstitucionales e ilegales; 2) la lucha cívica contra la represión, por la liberación de los detenidos políticos y en defensa de los derechos humanos. El primer Comité se formalizó en abril de 1977, en Monterrey, con familiares de los presos políticos de Nuevo León y la familia de Jesús Piedra Ibarra, el único detenido/desaparecido de dicho estado en aquel momento.

Su madre, Rosario Ibarra, se abocó a investigar la existencia de más desaparecidos(as) en otros estados de la República y de buscar a sus madres y/o esposas para invitarlas -junto con madres de presos, perseguidos y exiliados- a participar activamente en el Comité. Así, en agosto de 1977 nació el Comité nacional y una creciente red de familiares de opositores políticos en Monterrey, Sinaloa, Chihuahua, Guerrero, Oaxaca, Jalisco, Puebla, el Estado de México y el D.F., que fundamentalmente exigía el cese de la represión a disidentes políticos y el respeto irrestricto a los cauces legales en sus procesamientos.

Las madres se enteraron de la existencia del Comité inicialmente por invitación personal, con menor frecuencia después a través de la prensa y otros medios de información, pero básicamente mediante los canales informales de transmisión de información. En sus reuniones compartían el dolor, la angustia y la confusión que les apresaban; unían sus esfuerzos en la defensa de sus hijos e hijas; y se apoyaban mutuamente en el proceso de transformación existencial que resultó de la propia participación en el Comité.

"Los primeros siete meses no hice nada porque no sabía nada. Yo no tenía la idea que algo le había pasado, pensé que sólo no había venido porque estaba trabajando fuera.
Una noche tuve un sueño, soñé que mi casa se inundaba toda. Pues, era mi llanto, ¿no?. Veía ese sueño dos noches seguiditas, me levantaba muy mal, decía "ay, yo soñé a mucha agua, mi casa inundada". Y mi pendiente era él, no llega mi hijo, no llega. Ya tanto tiempo, era terriblemente desesperante."

"Mi hijo Daniel había ido a todas partes buscando, buscando con la esposa del otro profesor que tampoco regresaba. Ya anduvieron buscando los dos. Empecé a verme demasiado mala, llorando siempre. Mi hijo me dijo, "te voy a llevar a un lugar". Me llevó con la señora Rosario para hacer la denuncia. Esto fue en 1982. Me quedé, empecé a ir a las reuniones, a participar en las actividades como podía. Al entrar al Comité, casi hicimos un pacto para buscarlos a todos, no sólo al hijo de uno. Vemos las fotos de todos, a todos les reconocemos su carita, estas caritas que nos están pidiendo una ayuda para salir de cualquier parte donde estén. Y pensé, sería muy egoísta no buscarlos a todos, si tenemos la capacidad de dar un pasito bonito para poder sacar a toda esa gente."

"Yo me cambié mucho, mucho; me maduré; empecé a ver las cosas diferentes. Porque me llevó allí la idea de que podía sacar a mi hijo de donde estaba, con mi presencia, con mi actividad. Con la más grande de mis ilusiones yo me iba a las marchas, a los mitines; allí me veían, siempre era la primera a llegar a los puntos, con la ilusión de que esta presencia mía iba a liberar al hijo de donde estaba. Poco a poco, fui dejando de llorar, me fui madurando y buscaba a los hijos de todas las compañeras igual que al mío. Y así me cambió la vida totalmente y me gusta el cambio. A lo mejor a dentro de mí siempre había esa revolución que él llevaba. Porque a mí no me gusta que nadie me diga nada que no sea justo. A mí me gusta que haya justicia. A lo mejor por allí vino la cosa, adentro de mí hay algo." (Doña Esperanza, 67 años, casada 52 años, 6 hijos, un hijo desaparecido desde 1981, ama de casa/costurera, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)
De esta forma, las madres se sentían acompañadas en el inmenso vacío de la

negación oficial encontrando -y edificando- en el Comité un espacio de cordura que contrastaba para ellas a una realidad enloquecedora. Un pequeño mundo cariñoso de pares maternos en donde compartir lo más íntimo de un dolor profundamente desestructurador, pero a su vez un mundo de apoyo para los conflictos surgidos en las relaciones familiares a causa de la transición paulatina hacia un nuevo personaje materno no únicamente subordinado al deseo de otros, sino creador y ejecutor de deseos propios -aún cuando éstos todavía se inmiscuyen con las necesidades de los demás-. Un ámbito en donde de manera conjunta trazar más efectivamente las estrategias de búsqueda, averiguación y denuncia de la situación excepcional que había arrancado sus hijos e hijas del mapa cotidiano de sus vidas. Y además de esto, para algunas madres, el Comité fungió como un espacio afectivo donde compensar la falta de comprensión de la pareja, las culpabilizaciones de parte del marido y aún la separación misma del matrimonio.

> "Desde antes que pasara todo esto, cuando mis hijos empezaban a caer presos, vine al D.F., nos juntamos con Rosario y se formó el Comité con más personas. Anteriormente andaba Rosario sola, buscando su hijo, luego se le juntó otra y así. Y de estas que se juntaron estaba yo. Todavía no tenía los hijos muertos, ni el hijo desaparecido, pero hijos presos, sí. Me siento muy a gusto en el Comité, muy bien, es donde encuentro mi medio. Porque ellas son personas igual a mí, nos une el mismo dolor, nos une lo mismo. Hay una confianza tal que nos sentimos unas y otras de la familia. Lo que a veces no se siente ni con la propia familia, lo que muchas veces no se siente con amigos que dicen ser amigos. Son gentes que piensan igual que tú, gentes que han tenido las mismas experiencias, los mismos dolores, las mismas angustias. Así como tenemos nuestros angustias, nuestros momentos críticos, tambien tenemos ratos en que platicamos, charlamos, bromeamos. Nos apoyamos moralmente."

"Yo anteriormente me dedicaba a mi casa, a mis hijos, pero me sacaron de lugar de esta forma. He tenido experiencias muy duras, muy angustiosas, pero he aprendido bastante. A partir de que murieron mis hijos, me separé del padre de ellos. él empezó a culparme...no lo puedo contar...duele mucho. Él está trabajando por otro lado y yo me quedé aquí (el D.F.) con las hijas, pues, y aquí sigo en lo que quiero. No estamos peleados a muerte, pues, es una separación de común acuerdo...pero cómo me hizo mucha falta que fuera de otra manera de pensar...de otra forma de ser...me ha hecho mucha falta, porque uno necesita un respaldo, un apoyo. Para mí, mi apoyo son mis hijos, mi respaldo en todo sentido -afectivo, moral, económico, de todas las formas-. Y él ahí falló -independientemente si estaba de acuerdo o no-, falló en lo que es el apoyo de una gente que quiere a otra. Después de tantos años y diez hijos juntos, no tengo ningún tipo de apoyo de él."

"Tuve una escuela muy grande con mis hijos. Ahora en cada persona yo veo un hijo en cada desaparecido, en cada torturado está un hijo mío... Y aunque yo supiera que mi hijo está vivo o que está muerto -como sea- yo seguiré participando en el comité. Porque es mi convicción. Porque así pienso que debe ser. Porque así lo deseo."

"Si yo no hubiera participado en el Comité, ya estaría muerta o me hubiera enfermado. Siento que lo necesito...es parte de mi terapia. Después que todo esto pasó, tuve que ver el psiquiatra. Pero no pude seguir por cuestiones económicas. Tengo momentos terribles, que muchas veces no los doy a conocer a mi familia, no me gusta angustiar a nadie. Todos sufren, todos tienen problemas por lo mismo. Entonces no puedo angustiar a los míos y sola me he tragado...y a veces no puedo...con una depresión tremenda, terrible, a veces con un carácter insoportable. Pero qué bueno que me han comprendido, me han entendido, porque nadie se molesta conmigo. (Doña Elisa, 69 años, separada en 1980 después de 35 años de casada, 13 hijos, tres hijos asesinados en 1982, un hijo desaparecido en 1980, ama de casa/artesana/pequeña comerciante; integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Del intenso proceso de identificación entre las madres, producto de la similitud

de su experiencia y la profundidad de su dolor compartido, surgieron las premisas éticas, las pautas de funcionamiento colectivo y los objetivos orgánicos que han guiado al Comité durante sus veinte años de actividad, influyéndose a la vez en la resignificación del modelo materno tradicional. En este sentido, una de las pautas más significativas del Comité -en cuanto a la modificación de los contenidos tradicionales de la figura materna- es la socialización de la búsqueda de todos los hijos(as) por todas las madres. Dicha premisa articuladora del Comité ejemplifica un cambio en la simbolización materna, transitando desde una representación individual y aislada a un modelo ejemplar basado en la extensión de la ética materna a abrazar otros hijos e hijas no propios, pero asumidos como tales en cuanto a la responsabilidad por su bienestar y la protección y defensa de sus vidas. En este sentido se sugiere una resignificación materna basada en una conceptualización mas comunitaria del maternazgo, no obstante sin cuestionar la asignación genérica de dichas responsabilidades a las mujeres.

Por otro lado, vale enfatizar que la resimbolización implícita en la misma participación pública y política de las madres, impacta de distintas maneras y en diferentes grados a sus propias relaciones familiares -particularmente la de la pareja-, registrando conflictos y/o rupturas cuando la relación se edificó con base en una aguda asimetría partriarcal, o en el caso de los hijos, cuando la relación madre/hijo se cimentó desde la enajenación incondicional del deseo propio de la madre frente a las necesidades y deseos de los vástagos. De lo contrario, cuando las relaciones -tanto de pareja como entre madre e hijos- se habían contruido a partir del reconocimiento -aunque sea relativo- de la legitimidad de deseos femeninos propios, la participación pública y política de la madre tendió a fortalecer a estas relaciones estructuralmente más igualitarias.

"En agosto de 1978 el abogado que me orientaba, me dijo que fuera a ver a la señora Rosario en la Catedral, que estaba en huelga de hambre para que le devolvieran a su hijo. Pues fui de inmediato y allí la encontré, en la primera huelga de hambre del Comité, en las afueras de la Catedral. "Mire, señora", me dijo, "usted sola no puede luchar contra el gobierno, ni yo tampoco, entonces vamos a unir nuestras fuerzas y ver si logramos la libertad de nuestros hijos."

"Para mí la participación en el Comité tiene mucho, mucho valor, porque no lo estamos haciendo nomás por nuestros hijos, sino por todos los desaparecidos. Porque quiséramos que ya no hubiera más desapariciones, ni más represión, más tortura...Quisiéramos hacer milagros para que no hubiera tantas cosas terribles. Nos sentimos como las madres de todos los desaparecidos, como si todos fueron nuestros propios hijos y por esto nos alegramos cuando aparecen, sin sentimientos mezquinos si no son nuestros propios hijos o hijas."
"Cuando conocí a la señora Rosario, ellas ya estaban en huelga de hambre. Desde este momento también me quedé yo en la huelga. Fue mi esposo por mí ese mismo día, pero, pues, no quise irme para la casa. Se puso muy necio, me dijo que qué estaba haciendo yo allí, que estaba loca, que me fuera para la casa, que los muchachos, que el quehacer, bueno, me dijo de todo allí. Le dije que no me iba, que yo me iba a quedar allí con la señora que estaba buscando también a su hijo, que todas las que estaban allí también tenían hijos desaparecidos. Pues, como era muy machista todo tenía que ser a fuerzas, pero aun así no me fui. Él siempre tenía muchas razones para negarse, decía por ejemplo que teníamos más hijos; decía él que también a ellos les podían hacer algo. Y, pues, tambien ése era mi miedo, pero yo sentía que tenía que hacer algo. ¡Pero, sola pues, ya no! En este país, como en cualquier otro donde hay represión, no es suficiente uno solo, hay que unir fuerzas para hacerle entender al gobierno que está actuando mal. Necesitamos darnos el apoyo para que así tengan valor nuestras demandas." (Doña Licha, 71 años, viuda desde 1985, 7 hijos, un hijo desaparecdio en 1978, una hija asesinada en 1980, ama de casa/costurera, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Desde su inicio, a principios de agosto de 1977, el Comité Eureka encaminó sus esfuerzos hacia la creación de una conciencia nacional en torno a la represión política existente en el país, para después promover un proceso de amnistía y así cumplir con su objetivo principal de "la defensa y la lucha por la libertad de los presos, perseguidos, desaparecidos y el retorno de los exiliados". El corto camino hacia el logro parcial de dicho objetivo se llenó de nuevas actividades para las madres: reuniones semanales del Comité; "cumbres" con los representantes de la clase política mexicana; aprendizajes técnicos -particularmente en cuanto cómo documentar la detención/desaparición para organismos como la ONU y la OEA-; reuniones con representantes de dichos organismos; mítines, plantones, plenarias, conferencias, artículos periodísticos, registro de denuncias, correspondencia y la primera huelga de hambre que la nación mexicana conoció. En fin, entre la constitución del Comité y la aprobación de la ley de Amnistía a finales de 1979, las madres del Comité se volvieron una presencia colectiva en la arena política del país, modificando totalmente su anterior cotidianeidad, calificándose en destrezas nuevas, entablando relaciones sociales y políticas sin precedentes en la vida de la mayoría de ellas, desarrollando nuevas capacidades antes desconocidas para ellas y ejemplificando una infinita determinación, una excepcional capacidad de trabajo, integridad personal y una valentía única para esta época de represión gubernamental. "Si me desaparecen a mí", decía doña Laura con frecuencia a doña Rosario, "sigues tú luchando".

La permanencia del Comité como actor colectivo significativo del escenario político nacional -defensor de una tendencia política silenciada por la represión oficial- no fue sin embargo resultado de un acontecimiento único. Más bien, fue fruto de un proceso de aprendizaje, acumulación de experiencias, modificación de tácticas y

estrategias y la periódica renovación de alianzas, que aún hoy en día -a sus setenta años- siguen las madres reformulando. Inicialmente ellas sólo abogaron por el derecho de la colectividad de sus hijos(as) -es decir, todos los presos, desaparecidos, perseguidos y exiliados- a un trato jurídico dentro de los parámetros de la legalidad, con pleno respeto a sus derechos humanos. No obstante, con el tiempo las madres llegaron a compartir los mismos criterios sociales y políticos que subyacen a las opciones de sus hijos e hijas, más no necesariamente el método armado escogido por aquellos. Es en este sentido que Doña Rosario afirma una y otra vez: "nosotras parimos a nuestros hijos físicamente, pero políticamente ellos nos parieron a nosotras."

Pero su parto como actoras sociopolíticas refleja su práctica histórica de maternazgo, descansando esencialmente en la ética del cuidado y -con frecuencia- en las habilidades surgidas de su especialización genérica en la reproducción de la familia. En este sentido, es sugerente observar que cuando las mujeres toman las calles y se abocan a actividades políticas a nombre de su identidad genérica, surgen estilos y contenidos "femeninos" de hacer político que reflejan las prácticas genéricas de sus roles tradicionales.

> "Yo creo que el gobierno consideró muy importante la constitución de este Comité, porque tres días después de que oficialmente nació, ya nos estaba recibiendo Reyes Heroles, que entonces era el secretario de Gobernación[96] Y por primera vez hablamos de una amnistía, por primer vez hablamos de los desaparecidos políticos, porque ya contábamos con

96. Reyes Heroles fue secretario de Gobernación durante el sexenio de López Portillo, entre 1976-1982.

una presencia organizada a nivel nacional de lucha política por la libertad de presos y desaparecidos."

"Nos dimos un ritmo de trabajo tremendo, teníamos reuniones cada sábado, formábamos comités de apoyo de activistas en las normales, en las preparatorias, en las universidades. Nos íbamos a la universidad en Monterrey -por ejemplo- a las 7 de la mañana que empiezan las clases y no terminábamos hasta las 5 de la tarde; salón por salón, en todas las facultades -porque en estas facultades muchos de nuestros hijos eran estudiantes-. Hable y hable y hable y hable...con todos los estudiantes...dándoles a conocer el problema de los desaparecidos. Y así fuimos empezando a crear una conciencia en el pueblo de la necesidad de luchar por la amnistía."

"Nos íbamos a Monclova, por ejemplo, a Altos Hornos, a hablar con los trabajadores, a las 6 de la mañana que salieron del turno; en Monterrey, a Fundidores; igual en Celulosa de Chihuahua. Allí, hacíamos lo que nosotras llamamos el "menudo político". Hacía un frío bárbaro en Chihuahua, 5 ó 6 grados. Llevábamos menudo calientito, les ofrecemos el plato de menudo a trabajadores en Celulosa para que se comieran en aquel frío. Mientras ellos comían, nosotras les echamos el rollo político de los desaparecidos y de los presos. Y así íbamos a las empacadoras, a las comunidades pesqueras en Sinaloa, nos íbamos a todas partes."

"Al principio éramos muchísimas mujeres las que participábamos, porque

eran las madres de los presos de Monterrey, las madres de desaparecidos en Chihuahua, las madres y esposas de desaparecidos de Guerrero, las del Distrito Federal, de Sinaloa. Como habían muchos presos, todos los familiares trabajaban. Después que salieron los presos, sus familiares dejaron de participar y solamente quedamos las madres de los desaparecidos. Pero esta marca una segunda etapa del Comité -después de que amnistiaron a los presos políticos-, cuando formamos el Frente Nacional Contra la Represión."

"Todavía en 1977, contactamos a Amnistía Internacional -ese fue trabajo mío, contactar a Amnistía- y en enero de 1978 vino una delegación muy importante a hablar con nosotras. Les entregamos expedientes -65 familias fuimos las encargadas de entregarles a los representantes de Amnisitía Internacional los expedientes de todos los desaparecidos denunciados en México. El gobierno puso el grito en el cielo, inmediatamente se asustaron. Y fue un trabajo muy bien hecho. Quedaron los de Amnistía asombrados por lo bien estructurado de los expedientes, lo bien integrados que estaban."

"Entonces empezamos a exigir la amnistía de los presos y desaparecidos, pero no sucedía nada, no hubo respuesta del gobierno. En agosto de '78, decidimos llevar a cabo la primera huelga de hambre, algo que sacó del esquema a todo el mundo -incluso las organizaciones de izquierda nos criticaron-; algunas se asustaron cuando dijimos que íbamos a hacer una huelga de hambre en vísperas del Segundo Informe de Gobierno de López

Portillo. Les avisamos a todas las organizaciones políticas de izquierda, a todos los partidos, los sindicatos, las agrupaciones. ¡Todo el mundo se asustó!. Muchas organizaciones estaban en contra -¡de la izquierda!- decían que era por temor de una represión brutal que pudiéramos sufrir."

"Nunca dijimos dónde la íbamos a hacer, nada más dijimos que íbamos a hacer la huelga de hambre. Fue una muestra de confianza muy grande en mí de parte de todas las compañeras, porque dejaron a mi decisión -junto con otra compañera del D.F.- dónde hacerla. Dijeron; "donde diga Rosario y no nos diga nada, para que no haya peligro de que cometamos una indiscreción." Y decidimos que fuera la Catedral de México. Fue una decisión de locas, porque desde 1968 nadie en una lucha política había puesto los pies en la Catedral. Desde que los estudiantes se subieron a tocar las campanas en '68 era un tabú meterse al Zócalo, era prohibidísimo meterse allí. Es más, en la época echeverrista no se hicieron manifestaciones ni nada, todo eso estaba prohibido."

"El día 28 de agosto, a las 11 de la mañana, después de haber burlado toda la persecución de guaruras y policías que andaban tras de nosotras a ver qué íbamos a hacer -nos portamos muy listas y encontramos la forma de llegar a la Catedral sin que ellos se dieron cuenta- instalamos la huelga de hambre, la primera huelga de hambre del Comité Pro Defensa de Presos, Desaparecidos, Perseguidos y Exiliados. Al momento empezó a llegar la solidaridad de las organizaciones, aun cuando muchas estaban en contra. Y a poco tiempo, nos mandó a llamar Reyes Heroles para

ofrecernos que se iba a solucionar el problema, pero también para amenazamos que nos iban a echar fuera de allí. Levantamos la huelga el 31 de agosto en la noche, por temor a que pudiera pasar una tremenda represión -el primero de septiembre, era el día del Informe presidencial- a los jóvenes que nos estaban apoyando."

"Pero definitivamente esto es uno de los momentos claves del Comité, porque pensamos que la presión de la huelga fue un punto decisivo para que el Ejecutivo dictara la ley de Amnistía del 1978, que puso en libertad a más de 2,000 presos políticos en todo el país y dejo sin ejercitar o cumplir órdenes de aprensión contra tantas más personas, pero desgraciadamente sólo salieron 7 desaparecidos...de los más de 550 que estaban documentados en el país." (Doña Rosario, 70 años, viuda desde 1995, cuatro hijos, un hijo desaparecido desde 1975, ama de casa, presidenta del Comité Eureka, dos veces candidata a la presidencia de la República, dos veces canditada al Premio Nobel de la Paz, diputada federal dos veces; entrevista directa)

En este sentido, el Comité de madres mexicanas marca un parteaguas en la historia contemporánea de construcción democrática en México. Inauguró la lucha por los derechos humanos a nivel nacional, creando en medio del silencio opositor impuesto -y autoimpuesto- durante la etapa de intensa represión política de las décadas de sesenta y setenta, una voz pública, clara y fuerte que no sólo exigía el respeto a los derechos humanos más elementales de los perseguidos políticos, sino que asumía como suyas las demandas económicas, sociales, culturales y políticas de los demás sectores

sociales subalternos, que por su condición de subalternidad comparten con las madres la dimensión de la falta y del dolor profundo de la carencia.

Emisoras de un mensaje genérico, que desde lo tradicional -como el mito griego de Demeter- advierte de la tenacidad materna y su capacidad de transformarse en sujeto público y político cuando a causa de la ingerencia autoritaria oficial se corroe la cohesión de la familia. En una situación así, la madre es arrojada al ámbito público desde su sitio privilegiado en el corazón doméstico de lo privado, en un intento de recuperar la propia cohesión familiar, buscando a los miembros de esta cuya ausencia desarticula dicha cohesión. De tal forma, cuando una madre afirma que ella sustituye a su hija en el mismo terreno del accionar político -como lo hace doña Reyna a continuación-, no sólo se está hablando del esfuerzo representacional por mantenerla viva y presente, sino que también de una transgresión materna frente a la misma intensidad de la cohesión familiar que descansa en la posición subordinada de la madre dentro del núcleo familiar, su esencial circunscripción al espacio privado y su falta de elaboración de deseos propios.

> "Ahora me doy cuenta que ella apoyaba a los obreros, a los campesinos...tenía, pues, nuevas ideas...quería un cambio para su país, un México diferente. Y el gobierno les tomó mal...pero el mismo gobierno está mal, porque no les deben de desaparecer. Pues, que les juzguen! Que les pongan una sentencia!...10 ó 15 años...no sé, pero que no les traten en esa forma. Que no les desaparezcan!...Ahora, pues, yo me quedé en su lugar. Me gusta, por eso he durado. Todo lo que hacemos en el Comité nos parece bien, pues, estamos defendiendo vidas. En ningún momento levantamos calumnias, no exigimos que a los funcionarios les castiguen, no tenemos venganza con ellos. Ora sí, pues, limpiamente estamos luchando que nos entreguen nuestros hijos."
>
> "No vamos a estar conformes hasta que todos los hijos estén libres,

porque los hijos de aquellas madres de Guerrero -que no vienen mucho por lo lejos y lo costoso del viaje- son también nuestros hijos y los hijos nuestros son de ellas, y así. Nosotras no distinguimos que yo estoy defendiendo nada más a mi hija, sino que ora pues le he tomado sentido que todos esos muchachos dependen de nosotras, todos son para nosotras nuestros hijos."

"Sabemos que hay mucha gente que necesita nuestro apoyo -sean obreros, campesinos, indígenas, lesbianas o lo que sea-.[97] Sabemos que no es igual su problema que nosotras, pero al ver que nos invitan, al ver que nosotras también estamos apoyándolos, ellos nos apoyan también. Y, pues, tener un apoyo para que sepa el gobierno que nosotras luchamos junto con ellos, que ayudamos a ellos para que se arregle su problema y que ellos se solidarizan, pues, con nosotras."

"Hemos tenido nuestras tareas duras durante estos años, -pues, yo tengo 13 años ya-: con nuestras mantas a paramos frente al Campo Militar; ir a pararnos en el Zócalo en Gobernación; con el rayo del sol dos o tres horas; con la lluvia, el frio, el calor, la Navidad...hemos hecho misas en Navidad, hemos pedido que la gente nos done, que nos ayuden. Como somos creyentes, entonces, también con nuestras oraciones...esperando que nos entreguen a nuestros hijos, haciendo tareas muy pesadas. Ojalá que el gobierno nos oiga!"

"Orgullosas nos sentimos por todo lo que hemos hecho. Y nos llevamos muy bien. Yo me entiendo con todas, somos pues de la misma edad. Allí no nos criticamos, vamos a lo que vamos y todas decimos." (Doña Reyna, 67 años, casada 50 años, 10 hijos, una hija desaparecida desde 1977, ama de casa, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

De esta forma, desde el último lustro de la década de los setentas, el accionar de

---

97. Una comisión del Comité Eureka participó en los trabajos del Primer Encuentro de Lesbianas, en Guadalajara, en 1990. Esta experiencia les sensibilizó a las madres a la problemática de este sector social y "al dolor que sienten por ser rechazadas." Por lo mismo, se incorporó en su discurso la referencia a la problemática de las lesbianas y homosexuales, siendo para ellas otro sector social sujeto a las injusticias.

las madres del Comité y las premisas que orientaron su funcionamiento pusieron en la mesa de discusión nacional las problemáticas de la disidencia política y de los derechos humanos. Y haciendo esto, también des-cubrieron el tema de la diferencia, sea esta política, cultural, de género o de preferencias sexuales. Su propio ejercicio, incluso frente a las notorias diferencias entre ellas mismas, parece haberles facilitado a las madres un conducto de comprensión para solidarizarse con una amplia gama de sectores sociales. Dicha afición solidaria se enraiza -por un lado- con la propia necesidad del Comité de contar con la reciprocidad de otras fuerzas sociales y políticas afines y -por el otro- con la empatía gestada de ellas a partir del sentimiento invasor y perenne del dolor, el dolor compartido de la falta. Por esto, la solidaridad activa es una premisa fundacional del Comité que con los años de experiencia orgánica se ha ido extendiendo a distintos sectores que anteriormente no fueron concebidos como aliados.

> "A mí no me interesa el motivo que tengan los homosexuales o las lesbianas; cada quien decide por sí mismo, pues, lo que quieren, lo que la persona cree que conviene. Nosotras lo que defendemos es la vida, la libertad de cada ser humano, porque sabemos que todos somos seres humanos y se necesita, pues, que entre todos nos apoyemos, que todos nos demos lo poco que podamos. (Doña Licha, 71 años, viuda desde 1985, 7 hijos, un hijo desaparecido desde 1978, una hija asesinada en 1980, ama de casa/costurera, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Durante sus primeros años, el Comité enfocó sus esfuerzos en documentar la extensión de la detención/desaparición en México, denunciarla como la pieza maestra de la estrategia de la represión oficial y presionar para el cumplimiento de la ley de Amnistía, garantizando así la liberación de más de 2,000 presos políticos. Entre 1978 y 1981, las madres emprendieron tres huelgas más de hambre -una de 15 días de

duración- con el objetivo de acelerar la excarcelación de los prisioneros. Cada huelga pareciera abrir un poco más la puerta hacia la libertad para estos jóvenes.

En agosto de 1979, para el aniversario de la primera huelga de hambre en la Catedral, las madres hicieron un plantón -"esta vez no fue huelga"- en la iglesia de San Hipólito- vestidas como siempre de negro, con las fotos de sus hijas e hijos prendidas de sus corazones- y "allí nos fueron a ver compañeros que habían estado presos y que liberaron, gracias a toda la presión de las madres, esposas, hijas y familiares -en su gran mayoría mujeres-".[98] Mientras por un lado las madres celebraron los frutos de su esfuerzo con la liberación de los presos (as) y "la aprobación que despertaron en la sociedad civil las acciones de las Doñas", al mismo tiempo la amnistía impactó al Comité en su propio funcionamiento, reduciendo la totalidad de sus integrantes, quienes por lo general dejaban de participar cuando sus parientes salieron de la cárcel. De tal manera, para el Comité, el resultado orgánico más evidente del proceso de amnistía fué la circunscripción de su membresía casi exclusivamente a las madres de desaparecidos, haciendo así indispensable la asociación con otros sectores, agrupamientos y partidos en el Frente Nacional Contra La Represión (FENCER), promovido por el Comité: en defensa de los derechos humanos.

Para las madres, la participación en las reuniones y actividades del Comité significa una jornada extra de trabajo; las generalmente largas distancias entre sus colonias y los sitios de reunión, el tiempo propio de la actividad en cuestión y el traslado de vuelta a sus casas, implican para ellas ausencias significativas de sus

98. Las frases entrecomilladas en el presente párrafo son las palabras de doña Rosario Ibarra.

hogares y la imposibilidad de realizar todas sus responsabilidades del ámbito privado. La reorganización de los quehaceres domésticos, la intensificación y extensión de la jornada hogareña son algunas de las maneras en que las mujeres arreglan su tiempo para poder participar en actividades de la esfera pública. En este sentido, un requisito para la participación de las mujeres en este tipo de actividades es contar con las condiciones y el tiempo para realizar una doble jornada de trabajo. De esta manera, los siguientes factores influyen en la posibilidad de una participación de esta índole: el número y edad de los hijos, contar con una pareja, la calidad de la relación de pareja, nivel económico de la familia, las condiciones en que se ejecutan las labores domésticas/familiares, la posibilidad de sustituirlas y la inserción en la PEA o PEI, entre otras.

> "La representación del Comité en el FENCER era complicada, porque había que estar todas las semanas, organizando muchas actividades -las marchas, los mitines, llevar las mantas, las banderas, pues, quitarle tiempo a la casa- y coordinando las reuniones con muchas otras organizaciones. Pero sobre todo, porque en esta época había mucha represión, muchos detenidos/desaparecidos, muchos presos. Había que liberar a mucha gente y garantizar que las otras organizaciones apoyaran las actividades del Comité. Incluso yo siempre les digo, aun para la gente que no ha sido desaparecida, que no va a ser desaparecida, estamos haciendo algo para que no suceda."
>
> "Pues, se tenía que quitarle tiempo a la casa. Yo usé un argumento muy sencillo. Si antes estaba yo trabajando, ahora lo que hago es quitar un poco de trabajo y dedicarlo a esto. De todas maneras tengo dos trabajos, el trabajo fuera de la casa y el trabajo dentro de la casa... este mantenimiento infinito de una casa y del ciudado de toda la familia."
>
> "En el Comité éramos a nivel nacional formalmente 557 madres, pero activas, activas, como la quinta parte y esto por muchas razones. Tal vez

> la más importante es la imposibilidad de reunirse. Guerrero, por ejemplo, toda la sierra de Guerrero está llena de madres y esposas de desaparecidos. Aunque ellas quisieran reunirse, al desaparecer el hijo (en muchos casos, el mayor) o el marido, ellas se vuelven jefas de familia, se quedan con niños chicos, con la nuera, con los nietos. Y se dice rápido ser jefe de familia, pero en el campo es complicado, no está fácil. Luego, ¿con qué dinero caminan? ¿Cómo se trasladan? A nosotras nos resulta casi imposible hacer una reunión en la sierra de Guerrero. Lo hemos hecho, vamos hasta allá, pero el asunto es que unas vienen a cinco o seis horas de camino. Por Dios, no hay camiones ni nada de transporte. Sin embargo, ellas están conscientes de que nosotras nos hicimos responsables de sus hijos, que sabemos que aun cuando ellas no están, pues, sí están. Luego, pues, en el D. F. es donde menos madres de desaparecidos hay. Y por esto, el FENCER es muy importante, porque como dice el dicho "en la unión está la fuerza." (Doña Ruth, 59 años, 38 años casada, un hijo, el mismo hijo desaparecido en 1983 y liberado en el mismo año, ama de casa/secretaria ejecutiva, representante del Comité en el Fencer; entrevista directa)

En 1979, el Comité logró la liberación de treinta detenidos/desaparecidos, quienes durante meses en algunos casos y años en otros, fueron recluidos en distinas cárceles clandestinas del país. En su deambular entre torturas físicas y psicológicas, vieron a otros de los forzosamente desaparecidos que no lograron salir de estos sitios; los conocieron, en algunos casos compartieron celdas con ellos, constataron mucho después de su detención su existencia misma y su condición general de salud, una vez recuperados de la tortura. No resulta fácil comprender el por qué ellos no fueron liberados por la ley de Amnistía, como las y los que sí salieron de este cautiverio clandestino. Sin embargo, para las madres mexicanas del Comité Eureka, dichas noticias -hace ya mucho tiempo- de algunos de sus hijos desaparecidos, alimentaron su infinita esperanza y a la vez sirvieron de estímulo para intensificar sus labores de

presión y denuncia.

"En el año de 1979 logramos que salieran de las cárceles clandestinas treinta desaparecidos que nos vinieron a dar una gran esperanza porque vinieron a decirnos que vieron con vida a nuestros hijos, que vieron a muchos otros dentro de las cárceles clandestinas. Dentro del Campo Militar #1...sabemos que dentro, hay cuarteles, hay campos de aterrizajes, caballerizas, hay sótanos, bibliotecas, hay de todo...toda la infraestructura que pueden necesitar para esconder a la gente. Y en la Base Naval de Icacos también tuvieron mucha gente -como 60 compañeros- en unos talleres viejos de una de las secretarías de gobierno."

"Nosotras no vamos a aceptar cadáveres así nomás y tampoco vamos a aceptar el triste papel que digan que fulano murió y ya... para nada! Nuestro grito es "vivos los llevaron, vivos los queremos" y a ver cómo le hacen. Y si los mataron, lo van a tener que admitir. ¿Dónde está? ¿Dónde lo enterraron? ¿Quién lo mató? Tenemos 140 testimonios de personas que hemos rescatado de las cárceles clandestinas y que los vieron vivos. Entonces, si los mataron a sangre fría, ese es otro cantar, esa es otra cosa totalmente distinta. Ahora, si los vieron vivos y los tienen vivos, bien los pueden liberar y nos olvidamos del asunto. Pero si los tenían vivos y los asesinaron a sangre fría, ahí yo no respondo."

"Por esto, hicimos dos huelgas más de hambre en '80 y logramos que fueran liberados algunos compañeros más de las cárceles públicas, presos políticos y también seguían saliendo desaparecidos. En '81 nos invitaron a Costa Rica -ya había trascendido internacionalmente- y después seguimos haciendo giras a nivel internacional. Fui en dos ocasiones a Estados Unidos a hacer un recorrido grande por muchísimas ciudades. Eso al gobierno le molestaba mucho. Estuve en Londres, en Amnisitía Internacional. Fui a entregar los expendientes de los desaparecidos a Ginebra, a las Naciones Unidas. Hablé con el Secretario de las Naciones Unidas. En fin, anduve para arriba y para abajo como loca".

"A mí me tocaban los viajes. Me comisionaron las compañeras por dos razones muy especiales. En primer lugar, porque yo me dedicaba tiempo

completo al Comité. Tuve la enorme ventaja de que mi esposo me daba el sustento, yo no necesitaba trabajar, no necesitaba tener trabajo asalariado. Eso es una de las partes maravillosas que ha cumplido mi esposo, el papel oscuro de la lucha, que es aportar con qué viviera yo para poderme dedicar tiempo completo a esta lucha -porque el hijo es de los dos y desde un principio, el acuerdo fue que yo lo buscara y él trabajara...Y la segunda razón porque me escogieron a mí para muchos de estos viajes es que hablo inglés, lo estudié desde niña y no me cuesta comunicarme." (Doña Rosario,70 años, viuda desde 1995, 4 hijos, un hijo desaparecido desde 1975, ama de casa, presidenta del Comité Eureka, dos veces canditada a la presidencia de la República, dos veces candidata al Premio Nobel de la Paz, diputada federal dos veces; entrevista directa)

La participación sociopolítica de las madres tuvo distintas respuestas de sus respectivos esposos, aparentemente vinculadas al grado de respeto, cariño y equidad que sobre los años había cimentado la relación matrimonial misma. De tal manera, la horizontalidad y reciprocidad de los patrones relacionales entre la pareja antes de la desaparición del hijo o la hija, parecen influir en la dirección de la reacción del marido a las nuevas actividades de su esposa.

En el caso de las uniones de índole autoritario/patriarcal, las mujeres no sólo tuvieron que enfrentarse a las estructuras despóticas/represivas oficiales, sino que además se encontraban inmersas en una batalla cotidiana dentro de sus propios hogares. Sin embargo, la naturaleza de la problemática autoritaria dentro del matrimonio, la ruptura de la obediencia femenina después de la desaparición y las dificultades en cuanto a las negociaciones entre hombre y mujer a causa del resquebrajamiento de la rutina hogareña, la salida periódica pero frecuente de la madre y su participación en las actividades del Comité, a su vez parecen indicar la profundidad y extensión de la transformación personal experimentada. En este sentido,

vale enfatizar la importancia en la confrontación al autoritarismo patriarcal de si grupos femeninos de apoyo -aun cuando no sea su objetivo principal, como en el caso de comités de madres-, que brindan a las mujeres espacios colectivos de comprensión y amparo frente a las costumbres consuetudinarias de violencia androcéntrica.

> "Nos dejamos de hablar más de 7 años. Él se quedaba donde trabaja e iba nomás a ver si estaba yo en la casa, a ver qué estaban haciendo sus hijos. Y siempre me hacía pleito. Cuando estaba yo, me peleaba y cuando no estaba, me esperaba hasta la hora que yo llegara. Él me decía: "Si te vuelvo a ver que no estás, pues, ya no entras." Yo le decía: "pues, lo poco que tenemos, la casita y todo, lo hicimos los dos. Porque él no tenía nada antes, ni él ni yo. Pues, él no era de aquí, ni yo tampoco y cuando llegamos nos encontramos sin un centavo. Entonces lo poquito que hicimos, pues, fue por el trabajo de los dos y la ayuda de los hijos. Entonces, yo eso le peleaba a él. Le decía: "Es tu casa y es la mía también." Así poco a poco fui agarrando valor, porque antes yo no podía ni hablar, ni mover una mano, sin que me ordenara...Ahora creo que la mujer tiene mucho derecho de sobresalir, de hacer más o menos lo que un hombre. Puede ocupar la silla del Gobierno como puede estar en una cocina...mandando, haciendo de comer. Y las mujeres debemos demostrar lo que podemos hacer, no nada más estar en la casa y ser esposa o madre. Yo antes no pensaba así, nada más pensaba en qué voy a hacer de comer o que el hijo está enfermo o la hija necesita algo para la escuela. A mí no me interesaba nada de lo que había a mi alrededor, más que lo que tenía enfrente en mi casa." (Doña Licha, 71 años, viuda desde 1985, 7 hijos, un hijo desaparecido desde 1978, una hija asesinada en 1980, ama de casa/costurera, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

De forma contrastante, en los matrimonios basados en la comprensión mutua, el afecto y el respeto a la persona -aun cuando estructurados sobre una división tradicional de labores por sexo- la participación de la madre en las actividades del Comité fue alentada por el marido, tanto mediante el apoyo económico y moral, hasta

frente a la resolución de los pormenores de las exigencias domésticas. De tal manera, vale enfatizar que uno de los factores más determinantes para la participación femenina en las actividades sociales y políticas, es poder contar con sustitutas(os) para los quehaceres hogareños. En este sentido, por la vía del apoyo y respeto al deseo propio de la persona de la madre, frente a un acontecimiento tan desestructurador como es la pérdida de un hijo mediante la detención/desaparición, algunas de las parejas profundizaron su relación a raíz de dicha tragedia familiar.

> "Cumplí los cincuenta años de casada en 1989, nos hicieron una fiesta nuestros hijos, los nietos y bisnietos. Tengo 27 nietos y siete bisnietos. Mi esposo siempre ha estado de acuerdo que yo participe, nunca me ha puesto trabas. Al contrario, me dice: "ándate, viejita, no te preocupes". Ahora vivimos solos, él y yo, en la casa de Ignacio Zaragoza, un pueblo grande de la sierra de Chihuahua. En este mismo pueblo viven también dos de mis hijos, ya casados. Mi marido no tiene problemas cuando me voy, porque en las mañanas viene un hijo por él y se van a desayunar a la casa de este hijo. A mediodía come con el otro hijo y por la tarde, pos, él se arregla ahí su vaso de leche y su panecillo. En el día él se va al trabajo, la casa se queda sola. Luego él paga a una chamaca para que vaya ahí y que me haga la limpieza. Cuando me habla por teléfono, me dice: "No te apures, viejita, tu casa está muy limpia, tus plantas ya te las regué. Y siempre está muy contento. "Lo único", me dice, "es que no te me enfermes." Porque he estado muy enferma yo. He estado tan enferma que en la clínica creían que me moría y como no me morí, me dicen "la resucitada". Pero siempre seguiré y seguiré. (Doña Laura, fallecida en 1993/73 años, casada 57 años, 6 hijos, un hijo desaparecido desde 1977, ama de casa, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

La práctica de "pedir permiso" es una de las expresiones más representativas de

la condición de servidumbre del género femenino en México. En el caso de las madres con matrimonios autoritarios/tradicionales, dicho ejercicio legitimaba su unión. El marido coordinaba la vida de su esposa; en términos generales él decidía el uso del tiempo de ella y la geografía social apropiada para sus actividades. Por su parte, ella dependía de la autorización de él para cualquier menester distinto a su eterna rutina de madresposa. Para estos matrimonios sustentados sobre un ejercicio extremadamente autoritario del poder patriarcal, los efectos de la detención/desaparición vinieron a interrogar las propias bases de la pareja.

Sin embargo, aun cuando las madres lograron superar el hábito de verse y asumirse a partir de la mirada autoritaria del otro, el deber ser de sus obligaciones genéricas en la reproducción diaria de la familia todavía imponía restricciones a la extensión de su autonomía. Esto a su vez fue el caso de todas las madres, con la excepción de Doña Rosario, quien -a razón de una ideología más igualitaria compartida con su pareja y la posibilidad de emplear laboralmente a sustitutas para realizar el trabajo hogareño- experimenta una autonomía absoluta para realizar sus propios deseos. En este sentido, se sugiere que la condicionante más importante para una participación sociopolítica deseada por las mujeres mexicanas, descansa tanto en la actitud del compañero o en su ausencia en la vida de la mujer; como en la accesibilidad de otras (os) sustitutas (os) para cumplir con el trabajo hogareño y/o -en el caso de no contar con sustitutas de tiempo completo- la intensificación de la jornada doméstica por parte de la misma madre. De tal manera, las resignificaciones genéricas de este tipo de actividad nombre de roles tradicionales, parecen encerrarse todavía dentro de las fronteras de la tradicional división sexual de trabajo.

"Primero también estuvo duro. No me dejó por la buena. Yo también,

pues, al ver esos tratos que dieron a mi hija, después reaccioné, maduré. Entonces estuve en contra de todo lo que pasó cuando la llevaron a la Delegación y hubo reproches para él. Porque así esa forma de tratarla no fue con justicia, había otra forma de arreglarlo."

"No fue fácil para mí decirle. Me decía que a qué voy, qué ganó allí, que él ni loco, que de repente el Gobierno podía echarnos una granada, que nos podía desaparecer, que están locas, que por qué se van a meter. Pero uno deveras, ya no siente nada de miedo. Uno dice que nos pase lo que nos pase, pero que no se detiene, no puede detenerse ésto."

"Yo me apuro a hacer, pues, la comida. Eso sí, de tener la comida, hacer todo, darles de desayunar, comer o dejar preparado algo para que alguien -mi hija me ayuda mucho- les sirva. Y yo agarrar y me voy. Y yo digo, pues, ora que me diga lo que me diga y aunque tal vez un día me corra..., pero, pues, no hay remedio, esto no se detiene. Metí capricho de que no le pedí perdón de rodillas para decirle déjame, por favor, porque yo quiero ir.

¡No! ora sí que no; la verdad, pues, ya no pido permiso. (Doña Reyna, 67 años, casada 50 años, 10 hijos, una hija desaparecida desde 1977, ama de casa, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Sin embargo, la participación pública y política de las mujeres a nombre de su identidad tradicional de madresposa tiende a crear contradicciones en la pareja, con los hijos y en la rutina cotidiana, que resultan en la modificación y resignificacion de los contenidos mismos de dicha construcción identitaria tradicional del género femenino. Así, se transforman -en menor o mayor grado según diversos factores- su visión de mundo, su uso de los espacios de la geografía social y su relación con la pareja y los hijos, ampliando sus parcelas de autonomía personal y -mediante la formulación y ejecución de deseos propios, aun cuando aparentemente dependientes todavía de las necesidades de otros- construyendo nichos importantes de seguridad en sí misma que

se suman a un nuevo sentido de autoestima y valoración personal. En este sentido, en América Latina, la participación pública y sociopolítica de las mujeres a partir de su identidad genérica tradicional como responsable de la familia y de lo doméstico, tiende a propiciar procesos de resignificación y transformación de los contenidos mismos de dicha construcción identitaria.

> "Lo ves en todos lados, las mujeres y no los hombres luchando; ellas luchan por la vivienda, ellas luchan por los tortibonos, ellas luchan por las medicinas, las escuelas. Siempre las mujeres. Siempre se sabe que las madres de familia hicieron esto o lo otro. Pero los maridos no! Dicen: "es que nosotros estamos trabajando". Eso no es cierto. Más bien le echan la responsabilidad a las mujeres. Y las mujeres dicen: "yo sí, porque lo siento muy directo." Las madres de desaparecidos sienten muy directo el que hayan desaparecido a su hijo; y los padres evaden, dicen; "Tú tuviste la culpa. ¿Por qué lo dejaste?" A veces hasta eso sucede. Se vuelve tan complicado, uno se cuestiona, uno dice: "¿Si yo hubiera hecho esto, qué hubiera sucedido?" A los maridos les resulta muy fácil dejar en manos de las mujeres la educación...todo...toda la responsabilidad...todo de los hijos. Entonces, pasa una cosa tan horrible como eso y dicen los maridos: "tu hijo se volvió guerrillero, fue culpa tuya. No fue mía, si yo soy re bueno". Bueno, porque la responsabilidad te la dejaron a tí. Entonces, quizás como reacción, pues, las mujeres tienen que salir al frente a la hora que los desaparecen. Y esta salida les cambia, cambia todo, ya no regresan igual."(Doña Ruth, 59 años, casada 38 años, un hijo, el mismo hijo desaparecido en 1983 y liberado unas semanas después, ama de casa/secretaria ejecutiva, integrante del Comité Eureka, representante del Comité en el Fencer; entrevista directa)

Durante los veinte años desde que se constituyó al Comité Eureka,[99] las madres han llevado a cabo cinco huelgas de hambre, "tomas" de oficinas de funcionarios, plantones, marchas, bloqueos de carreteras, mítines, manifestaciones, "crucificciones" el Día de la Madre, foros, conferencias de prensa, recolecciones de fondos, infinitos gestos activos de solidaridad, plenarias regionales y nacionales del Comité y sus insistentes reuniones mensuales. Se han reunido con funcionarios de organismos internacionales de derechos humanos. Han convocado y coordinado frentes amplios en apoyo a los derechos humanos. Han editado y repartido el periódico, "Eureka", que denuncia la violación de estos derechos en México. Han participado en reuniones y congresos internacionales en el extranjero. Han ido hasta Cuba en 1990, para protestar frente a la embajada mexicana en este país por la asignación como embajador de Mario Maya Palencia, uno de los artificies de la represión en México durante la década de los setenta. A sus setenta años, se internaron en la Selva Lacandona para constituir -juntas con muchas organizaciones e individuos - la Convención Nacional Democrática. Y se han reunido personalmente con cuatro Presidentes de la República -en 39 ocasiones con Luis Echeverría, por ejemplo-, quienes dejaron a las madres con la esperanza de una solución al problema de los desaparecidos -cada sexenio con mayor apertura discursiva, sin hasta el sexenio actual de Ernesto Zedillo emplear jamás el término de "desaparecidos" en sus referencias a la problemática.

> "Señoras y señores, ¿Hasta cuándo habrá de esperar para que de aquí salga un reclamo enérgico contra la desaparición forzada de seres

99. Como se mencionó antes en la presnte tesis, a raíz del décimo aniversario del Comité, las madres decidiern cambiar su nombre del Comité Pro Defensa de Presos, Desaparecidos, Perseguidos y Exiliados Políticos a simplemente el Comité Eureka. Por un lado, opinaron que el nuevo nombre era más ágil y, por el otro, encierra lo simbólico del griego "he hallado", que es el fin primordial del Comité.

humanos?"

"Hace poco, unos días antes del informe de gobierno, el doctor Zedillo concedió una entrevista a la televisión. ...A pregunta del entrevistador...acerca de la acción contra el ERP, el doctor Zedillo afirmó que se respetarían escrupulosamente los derechos humanos."

"...el entrevistador hizo una crónica de la comparecencia presidencial para los periódicos..en lo que transcribió las palabras textuales del titular del Ejecutivo Federal: "Todavía perduran las protestas en Latinoamerica por los abusos que se registraron en los años 70" -dijo- "durante la lucha contra las organizaciones guerrilleras de aquel entonces. Aún lloran por sus desaparecidos las madres de Plaza de Mayo de Argentina o el grupo que en México encabeza doña Rosario."

"Nunca antes presidente alguno había reconocido que hubo abusos. Echeverría ante los reclamos de las madres guerrerenses, primeras víctimas de esa forma de represión, contestaba encolerizado: "No perdonaremos a los asesinos". Moderno Calígula se constituía en juez desde la altura del poder.."

"López Portillo, en su Segundo Informe de Gobierno, habló de "las madres enlutadas que buscan a sus hijos" en clara referencia a quienes estuvimos hasta el día anterior en huelga de hambre en la Catedral en reclamo de nuestros desaparecidos. Pero no pasó de allí..."

"De la Madrid, en privado, desautorizó el Informe que sobre los casos había hecho Oscar Flores Sánchez, y prometió una investigación sin mencionar nunca la palabra ..."desaparecido". Y nada sucedió que pudiera alegrarnos."

"Salinas de Gortari, que a escasos 15 días de iniciado su sexenio, contaba ya con un desaparecido más en la lista heredada de sus antecesores. En la semipenumbra de un despacho de los Pinos, recibió a 7 madres; hizo bromas, rió, se tomó una fotografía con nosotras, puso fin a la entrevista diciendo: "antes de un mes, sabrán de sus hijos". Nos besó a cada una en la mejilla...y nos hizo salir con su mentira a cuestas."

"Ahora, el presidente Zedillo en público, ante la nación y ante el mundo, ha reconocido que hubo abusos. Pronunció la palabra que antes horrorizaba a los gobiernos, la impronunciable, la que se guardaba para no comprometerse: desaparecido."

"Y fue más allá, habló de una "herida abierta" y mencionó al grupo al que pertenezco y pronunció mi nombre, que es como si pronunciara los nombres de todas y cada una de mis compañeras...Y esa herrida abierta es profunda y dolorosa...y no solamente la tenemos nosotras desde hace muchos años" (Diputada Rosario Ibarra, intevención en la Cámara de Diputados, 5 de noviembre de 1996, México, D.F.)

El Comité funciona democráticamente. Se propone una actividad, las madres opinan y se toma la decisión. Comparten los mismos criterios y generalmente tienen puntos de vista similares. Por el tamaño reducido del Comité, su homegeneidad de objetivos, la precisión de sus demandas y la compenetración de sus integrantes no es difícil lograr lo que doña Rosario llama "nuestra pequeña isla de democracia". Sin embargo, el sello del liderazgo de doña Rosario es innegable. Fue la fundadora del Comité, buscó en toda la República e invitó personalmente a muchas de las madres de desaparecidos a participar. Desde hace veinte años ha dedicado sus días y noches completas a la problemática de los desaparecidos y de los derechos humanos en México. Para hacer esto, se ha ausentado de su hogar y familia durante temporadas largas. Su creatividad, tenacidad e inagotable energía hacen de ella el motor del Comité. Todas las madres de una manera u otra expresan su reconocimiento a Rosario Ibarra.

"Rosario tiene su liderazo bien ganado. Ella es la cabeza de nosotras, la respetamos, la queremos y bromeamos con ella. Pero yo reconozco que

ella es mucho muy capaz, más capaz que cualquiera de nosotras. Por una parte, esta mujer duerme a veces en el sofá para estar al tanto del teléfono, siempre está al tanto de los problemas de quien sea, no sólo de nosotras, sino de quien sea. Es ella quien va y viene, y no nos molesta. Es ella la que inició todo. Entonces por muchas razones el liderazgo se lo tiene merecido, muy ganado y la queremos mucho." (Doña Elisa, 69 años, separada desde 1984, 13 hijos, tres hijos y una nuera asesinados, un hijo desparecido desde 1983, ama de casa/artesana/pequeña comerciante, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

"Siempre ella ha sido una persona tan buena, una orientadora tan buena para nosotras. Yo le debo la cosa de no llorar tanto. Mis ojos siempre estaban llorando. Le agradezco tanto a esta persona, pues, por ella dejé de llorar tanto. Yo ya no barría mi casa, ni me peinaba, yo ya no tenía ganas ni de bañarme. Para mí me habían quitado un pedazo...me lo han quitado. Pero hoy veo que no me lo han quitado a mí nomás, sino a muchas, y que ellas están igual que yo...No es justo que en nuestro país -que dicen es muy libre- suceda esto." (Doña Esperanza, 67 años, casada 52 años, 6 hijos, un hijo desaparecido desde 1982, ama de casa/costurera, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

"Cuando participo en el Comité me siento feliz con tanta compañera, empezando por Rosario que ha sido como una hermana...como una madre...así ella ha sido todo para nosotras. Desde que la conocimos, pues, ha sido el pilar del Comité. Ella, una mujer tan maravillosa, las horas que pasamos juntas a ella son cortas, con su optimismo nos hace sentirnos jóvenes...(Doña Laura, fallecida en 1994, casada 54 años, 7 hijos, un hijo desaparecido desde 1978, ama de casa, integrante del Comité Eureka hasta su muerte: entrevista directa)
"Tiene que haber alguien que diga ¡ya!, alguien que tiene el valor suficiente...como la compañera Rosario, porque la verdad, yo la admiro mucho y la aprecio. A pesar de su dolor, ella nos da valor, nos da fuerza para seguir la lucha." (Doña Licha, 71 años, viuda desde 1985, 7 hijos, un hijo desaparecido desde 1978, una hija asesinada en 1980, ama de casa/costurera, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

"Rosario tiene más cancha política que todas nosotras. Ella es un líder

nato. No se puede sustituir ella por nadie porque tiene una capacidad de palabra, de convencimiento; así nació y ni modo. Y tiene más contacto con la política, más sensibilidad que cualquiera de nosotras. Lógicamente la respetamos mucho, primero porque ella ha sido la impulsora, la que hace la cohesión en el Comité." (Doña Ruth, 59 años, casada 37 años, un hijo, el mismo hijo desaparecido en 1983 y liberado unas semanas después, ama de casa/secretaria ejecutiva, integrante del Comité Eureka, representante en el Fencer; entrevista directa)

"Tiene bonito carácter, pues, nos anima a luchar, a andar. Ella no nos compromete a cosas malas, es de las personas que no les gusta hablar mal. Nos cuenta tan bonito. Esa señora deveras es una persona muy responsable, muy cuidadosa. Nosotras no tenemos nada que hablar de ella. Muy buena manera, muy buena gana. Creo que puede dar la vida por nosotras. Nos cuida mucho, de estar pendiente de nosotras, como si fuera más que una madre." (Doña Reyna, 67 años, casada 50 años, 10 hijos, una hija desaparecida desde 1977, ama de casa, integrante del Comité Eureka; entrevista directa)

Rosario Ibarra fue la primera candidata femenina a la presidencia de la República Mexicana, marcando así -como ella lo señala- un momento histórico del país. Dos veces fue candidata a la presidencia, en 1981 y en 1988. Las campañas le dieron a ella -como representación personificada de todas las madres de desaparecidos- un foro más amplio para la denuncia de la violación de los derechos humanos en el país y la divulgación de la problemática de los desaparecidos. En este sentido, las campañas también fueron actividades del Comité, aun cuando ni ella ni las demás madres pertenecieron al partido político que le había postulado. Sin embargo, su simbolización como la Madre del Desaparecido hacía de todas las formas individuales de su participación política representaciones colectivas. Por las mismas razones, también se postuló dos veces como candidata a diputada, ganando ambas veces: 1985/1988 y 1993/1997.

"Yo fui diputada del 1985-88. Hicimos otra huelga de hambre antes de ser diputada, en 1984, en la Cámara de Diputados. Estuvimos golpeando y golpeando dentro de la Cámara. Cada vez que iba el Presidente al Informe, yo iba con las fotos de los desaparecidos en el pecho, sacaba mi pancarta de los desaparecidos, armaba el escándalo allí adentro. Impulsamos el proyecto de Convención Sobre el Desaparecimiento Forzado. Queríamos obligar al gobierno a que firmara en las Naciones Unidas ese proyecto."

"Todo el dinero que gané en la Cámara lo puse al Comité. Entonces, cuando las compañeras no tenían cómo viajar se pudo pagar sus boletos. Fui diputada porque fui miembro de Eureka, ese dinero pertenecía al Comité. (Doña Rosario, 70 años, viuda desde 1995, 4 hijos, un hijo desaparecido desde 1975, ama de casa, presidenta del Comité Eureka,dos veces candidata a la presidencia de la República, dos veces candidata al Premio Nobel de la Paz, Diputada dos veces; entrevista directa)

Y como representación simbólica de las madres de desaparecidos -como la Madre Mexicana del Desaparecido-, en aquella primera Convención Nacional Democrática en la Selva Lacandona de Chiapas, en 1995, doña Rosario recibió la encomienda del Subcomandante Marcos de cuidar a la misma bandera nacional que los zapatistas habían explayado en la Catedral de San Cristobal, cuando bajaron de la montaña para hablar de la paz. De tal manera, en medio de este manejo múltiple de símbolos nacionales y representaciones maternas parecía de pronto que de manera sutil se asomaba entre telones los recuerdos simbólicos en la historia nacional del sitio de la Gran Madre Mexicana -la Virgen de Guadalupe- en todos los parteaguas históricos de transformación y reelaboración nacional: la Conquista, la Independencia y la Revolución Mexicana. Símbolo materno también resignificado en estos momentos claves de la historia nacional, superando sus características de abnegación y pasividad,

para volverse la fuente activa y combativa de la ética del ciudado nacional: la madre de los huérfanos, la nueva madre de la patria, la madre de la patria nueva.

> "Mi vida cambió totalmente, brutal diría yo, radical. De ser la esposa de un médico, en una familia de clase media acomodada, una casa amplia con servidumbre, con todo lo que tú quieras. A venirme a vivir en un departamento, vivir sola, sin servidumbre, hacer mis mandados, hacer mi comida. A veces comía simplemente para nutrirme, no tomaba en consideración mi paladar. Pero, pues, yo creo que el ser humano es un animal más adaptable que hay en la naturaleza y me adapté a esa vida con una facilidad asombrosa. Ahora comparo la vida de entonces y la de ahora y me parece que hay un choque entre las dos vidas. Y no podría volver a asumir aquella forma de vida, conociendo como he conocido la miseria en que se debate mi pueblo y las tragedias que se originan a partir de la represión." (Doña Rosario, 70 años, viuda desde 1995.....)

FALTA PAGINA

No. 259 a la 260

REFLEXIONES FINALES

El ejercicio de construcción que representa la presente disertación doctoral hace que las conclusiones de esta exploración teórica de la maternidad, su relación con el género femenino y con las transformaciones experimentadas por las madres de desaparecidos(as) -en nuestro caso, las del Comité Eureka-, se expresen explícitamente durante todo el transcurso del texto. Tal es así que, con el afán de evitar repeticiones excesivas, surgió la tentación de dejar a la receptividad de cada lector(a) la tarea de hilar a dichas conclusiones en una síntesis propia, que en un marco de coherencia mayor cobijara los significados genéricos de la experiencia personal y pública de las madres. De esta manera, también se pondrán en juego factores como la fuerza de la impresión general del trabajo, la efectividad de la persistente incorporación de las conclusiones a lo largo del texto y, finalmente, la receptividad de los lectores(as) a un esfuerzo -que dentro de los márgenes de la exposición del análisis social- pretende asemejar a la propuesta brechtiana de teatro. Propuesta que oscila entre la actuación tradicional y la disrupción del discurso teatral con la voz subjetiva del actriz/actor, quien interrumpe el impulso de la obra para comentar los contenidos mismos, facilitando así la formulación de criterios, juicios y conclusiones de parte de los propios espectadores(as).

Empero, sin ánimo de cansar pero considerando la naturaleza doctoral del presente estudio, me parece conveniente trenzar en un resumen sintético los aspectos teóricos y simbólicos que sustentan el actual análisis, para luego formular apreciaciones conclusivas que a grandes rasgos precisen las implicaciones más destacadas del fenómeno bajo estudio. En este sentido, en un monólogo en cuarto movimientos mi

exposición pretendió construir una clara interpretación genérica de la participación sociopolítica de las madres de desaparecidos. Desde la comprensión de lo femenino como el resultado de múltiples procesos psicosociales de disciplinamiento -corporal, caracterológico y ocupacional- y de otros procesos de espejismos e imitaciones -de "identificarse con"-sobresale un eje articulador que descansa en la simbolización cultural de la maternidad como conducta instintiva, que se rige en el imaginario colectivo de los pueblos latinoamericanos como el rasgo definitorio del ser mujer; su primordial misión sagrada y mundana.

Se examina en el trabajo cómo la normatividad de las regímenes patriarcales -en cuanto reglamentación del comportamiento diferenciado por sexo-, los saberes impregnados a las identidades sexuales mismas y la colateral constitución de las subjetividades genéricas, significan para las mujeres latinoamericanas una construcción identitaria que corporaliza la noción misma de lo femenino, tanto a través de su objetivización sexual (en la "mujer mala"), como mediante la sublimación de lo materno (en la "mujer buena"). Ambos arquetipos ligados al cuerpo, todavía representan en América Latina (y particularmente en México) -aun frente a los actuales cambios en la situación de las mujeres en cuanto trabajadoras y ciudadanas- las dos expresiones fundamentales de la simbolización del género femenino: la "mala mujer", dueña de un cuerpo autónomo, con dominio sobre su ejercicio sexual y sobre las decisiones que determinan el curso de su vida, detentadora de placeres, pasiones y gratificaciones propias; y la "buena mujer", la madresposa cuerpo/para/otros, quien se realiza a través de las realizaciones de su pareja, pero fundamentalmente mediante las de sus hijos(as). En este sentido, el mandato primordial de la "buena mujer" es el de circunscribir sus pasiones al ámbito hogareño y las relaciones interfamiliares, por encima de cualquier

otro interés, actividad o persona.

Sin embargo conviene recordar que lo corporal siempre ha sido parte central de la simbolización de la identidad femenina, aun en el período histórico prepatriarcal durante los miles y miles de años en que florecieron las culturas uterocéntricas, donde la capacidad de gestar vida en su propio cuerpo maravillaba el imaginario de estos pueblos. Ellos hicieron de las representaciones femeninas la metáfora para lo Eterno y Omnipresente; la Gran Madre, la Diosa Madre, la Abuela, la Venerada, la Anciana. Así, la vagina, la vulva, los senos y el abultado estómago -representación del útero- se volvieron símbolos del poder de la vida y la fuerza de lo sagrado. A diferencia entonces del significado corporal fragmentado y enajenado de la simbolización de lo femenino en los regímenes androcéntricos, las culturas matriorientadas vieron en el cuerpo de la mujer la representación del poder profundo de dar y quitar la vida, síntesis de lo bueno y lo terrible en una sola figura femenina.
En este sentido, en las sociedades prepatriarcales los ejercicios sexual y reproductivo del cuerpo fueron los cimientos del poder femenino mismo y del elevado estatus del que gozaban las mujeres.

En México, desde la época colonial, los referentes míticos de los arquetipos femeninos se corporalizan por un lado a través de la Malinche, en cuanto mujer mala, traidora de su pueblo mediante su exuberancia erótica con el Otro extranjero, madre del mestizaje biológico que nunca deja de rememorar el pecado femenino original de su entrega sexual a los conquistadores de su pueblo. La simbolización de la Malinche en el imaginario colectivo mexicano transforma a la sexualidad de las mujeres en la

representación de una latente traición femenina, siempre presente en cuanto género.[100] Pero junto a la simbolización dominante de la Malinche como sexo prohibido, su figura también sugiere la libertad de movimiento inusual para las mujeres de su época, habilidades de trabajadora no doméstica como traductora del poderoso invasor y un aura de autonomía con el que negoció sus bienes materiales y las condiciones mismas de su vida. De tal manera, la simbolización de la "mala mujer" pareciera vincular -de maneras sutiles y subyacentes- el pecado del deseo sexual femenino vertido en una sospechosa práctica de autonomía, con otras expresiones de autonomía femenina, producto de opciones y apasionamientos ocupacionales distintos -o complementarios- a los domésticos/familiares y de la apropiación de lo público como ámbito geográfico social también perteneciente a las mujeres.

No obstante, la privilegiada expresión arquetípica de lo femenino en México, sin duda se manifiesta en la figura de la Virgen de Guadalupe; la morena Virgen Madre de todos los huérfanos -autóctonos y extranjeros-; la madre sola, sin pareja, en atenta entrega al hijo; en fin, la madre que representa las condiciones en que la mujer pueda ser "toda madre". Dicho modelo materno -que algunos estudiosos (Bartra:1990) sugieren que sólo expresa la mitad del arquetipo femenino mexicano, siendo la parte representada por la Malinche su otro lado oculto- es la facilitadora de la realización del

100. En *La Jaula de la Melancolía*, Roger Bartra desarrolla una propuesta interesante en torno al tema de las representaciones de la femineidad en México, enfatizando la desconfianza que causa la sexualidad femenina en el imaginario masculino mexicano, donde está simbolizada como una de las vías de la subyugación de los pueblos originarios y como pérdida de una inocencia anterior. El autor señala a la sospecha de que las mujeres autóctonas en realidad gozaron su importada violación sexual, como la fuente de la eterna desconfianza que manifiestan los varones mexicanos hacia las mujeres.

verdadero sujeto -el hijo-, ella es la abnegada, la sacrificada, la amorosa, la dulce, la sencilla, la hogareña; la que encarna y refleja la cultura del cuidado de los demás, más nunca de sí misma. La Madre Virgen es el modelo ejemplar mexicano de lo femenino y de su sinónimo, lo materno.

Frente a los contenidos identitarios de la interpretación hegemónica de este arquetipo femenino, frente a su pasividad, su obediencia, su resignación y su realización a través del hijo, se contrasta -pero también se asemeja- la figura de la Madre del Desaparecido, contribuyendo con su accionar público y sociopolítico y con la resolución -en grados y formas diferenciases- de las contradicciones que esto acarrea en su vida privada, a una nueva lectura de lo materno en México y en América Latina, particularmente para los sectores sensibles a ella. ¿Qué contenidos de la identidad materna cambian a causa de la participación pública y sociopolítica de las madres y cuáles se preservan?

En primer lugar, debido al traslado del ejercicio materno a la dimensión política del ámbito público, el sentido privado e individual de la maternidad se transforma significativamente. La imagen de la madre aislada, pasiva, individualista, enclaustrada fundamentalmente en el hogar, desinteresada en la realidad social y política o en la participación cívica, se sustituye por un modelo materno público, activo, politizado, participativo y colectivo (en cuanto se asume la búsqueda y bienestar de los hijos de las demás). Así, resaltan nuevas tendencias arquetípicas de lo materno, como son la Madre Pública, la Madre Política y la Madre Colectiva que empiezan a convivir con otras manifestaciones tradicionales, como la Madre Altruista-Cuerpo/Para/Otros.

Por otra parte, la confrontación entre la Madre del Desaparecido y el Padre de la Patria también significa una reformulación importante de los contenidos tradicionales de la identidad materna. El propio atrevimiento contestatario de parte de las madres -no sólo frente a las políticas represivas de un régimen autoritario, sino además en cuanto a lo legítimo de la autoridad misma- pareciera rescatar la fuerza del "matripoder" (tan ausente en la simbolización de dicho personaje en el imaginario cultural tradicional) de los rincones encubiertos del inconsciente individual y colectivo. A su vez, la exhibición pública de su entereza y fortaleza parece incidir en una íntima reelaboración de la propio imagen, particularmente influyendo en su forma de percibirse en cuanto a su valor, sus capacidades y sus derechos como persona. Dicha evolución en su autoestima suele trasladarse de la esfera pública a la privada, manifestándose en la exigencia de parcelas mayores de respeto, autonomía y poder dentro de la familia, y, particularmente, en la vida de pareja. De tal manera, se hace patente una relación entre el cuestionamiento de parte de las mujeres a las expresiones autoritarias en la esfera pública y su réplica en el ámbito privado, especialmente cuando la relación de pareja registra eventos sistemáticos de abuso físico, psíquico y/o sexual de parte del marido.

Así, el traslado de la maternidad de la esfera privada a la pública en ejercicio de una práctica sociopolítico, tiende a atizar contradicciones género específicas al interior de la unidad doméstica, debido a las frecuentes y a veces prolongadas ausencias de la madre, la disrupción en la cotidianeidad familiar, las implicaciones en cuanto al trabajo hogareño de madresposa y los cambios en cómo ellas perciben a la sociedad. Existe así una suerte de desenlace dual en cuanto al impacto de la nueva actividad materna en la cohesión de la pareja, debilitándola en los casos de relaciones de pareja autoritarias y abusivas y fortaleciéndola cuando se basa la vida de pareja en el respeto mutuo y el

cariño. En este sentido, parece que las actividades femeninas extra domésticas tienden a democratizar las relaciones entre los géneros, brindando a las mujeres distintos medios con que negociar condiciones más favorables en la pareja o -en su caso- para decidir la disolución de la misma.

La elaboración conjunta de la falta del hijo y/o la hija, el compartir con otras madres el dolor tan desgarrador de esta ausencia y su constitución colectiva en "madres carentes", les sensibiliza a las necesidades de otros sectores sociales también carentes. "El dolor de la falta nos une", dicen las madres, "nos iguala". Tal es asi que junto a su necesidad estratégica de recibir el apoyo de estos otros actores sociales y considerando la profunda influencia en ellas de las simpatías políticas de sus hijos, las madres registran una genuina e intensa identificación con todos los sectores sociales subalternos, a razón de este ejercicio de empatía basado en el sufrimiento compartido de la falta. Se perfila así la figura de la Madre Solidaria, figura que simbólicamente extiende la cultura del cuidado materno individual a las representaciones colectivas de los sectores sociales subalternos, pero sin detenerse en su propio proceso de transformación genérica, ni en las demandas y necesidades que dicho proceso formula. Circunscriben su propia subjetivización como actoras sociales dentro de los márgenes del altruismo tradicional de la maternidad, sin identificarse como sujetos sociales emergentes -en a cuanto a género se refiere-, bién adentradas en un proceso de desarrollo de una nueva identidad. En este sentido, aunque conscientes de sus cambios como mujeres y los costos personales pagados y beneficios recibidos, las madres no se constituyen en sujetos genéricos, porque la maternidad y la lucha política tradicionales son los puentes que permitan el rescate simbólico de sus hijas e hijos desaparecidos.

Y aun cuando la participación colectiva y pública suele traducirse para las madres en ensayos de renegociación de su histórica desventaja genérica en la pareja y de su incondicional servicio a los hijos e hijas -reformando en cierto grado la cultura materna altruista-, existen factores que median la extensión de estos cambios género específicos en la vida y persona de cada madre, factores que indican procesos diferenciales de transformación. A su vez, dichos aspectos remiten a la influencia que sobre la identidad genérica imprimen otras posiciones de sujeto, como clase, nacionalidad, étnia, religión y edad, entre otras. En este sentido, la experiencia de las madres de desaparecidos(as) como activistas sociopolíticos, vista desde la mirada genérica, aporta al entendimiento de esta forma de participación femenina a nombre de su identidad tradicional -tan propia de América Latina-, precisando sus alcances y limitaciones en cuanto a la concientización de las mujeres a su condición genérica y sus posibilidades de traducir dicha conciencia en una práctica de vida.

Entre los factores mencionados, encontramos que las condiciones materiales y culturales de la familia materna/paterna tienden a influir en las fronteras que cada mujer surca en su propio proceso de sujetivización individual. Lo restrictivo de su socialización como mujer, la rigidez de la cultura genérica de la familia de origen y los grados de autoritarismo que rigen las relaciones familiares, contribuyen a fijar la dirección y posibilidades del desarrollo personal de cada mujer, su percepción del deber/ser y las fronteras de su rebeldía frente a la normatividad genérica. En este sentido, la formación temprana de cada una de las madres, ayudó a establecer sus opciones de vida adulta, la oferta de sus oportunidades y los márgenes de su propia reelaboración genérica.

La edad de los otros hijos e hijas, sus requerimientos de atención materna y el apoyo que ellos(as) brinden a la transformación personal de su madre, también juega un papel importante en facilitar o estorbar este proceso de aprendizajes y mutaciones. Las madres que después de largos años continuaron participando en el comité, contaban con hijos adultos, independientes económicamente, con familias nucleares propias y con una efectiva disposición de apoyar a la participación y los deseos de sus progenitoras, tanto a nivel moral como económico.

Un factor decisivo en surcar las fronteras de la transformación genérica de las madres -y de las mujeres en general- se relaciona con los grados de autonomía económica que detentan. Dicha autonomía les permite gozar de márgenes mucho mayores de negociación o de acción, tanto en cuanto a las relaciones interpersonales en la familia, como en torno a la realización de aspiraciones no vinculadas a la vida familiar. En el caso de las madres, la dependencia económica suele significar la necesidad de contar con el apoyo de los hijos e hijas y/o el esposo para solventar los gastos de su participación sociopolítica o para fungir como sustitutas en las tareas diarias que ellas consideran "sus labores". Desde la condición de dependencia económica, las madres se sienten aun más obligadas a cumplir con sus quehaceres dentro de la división sexual de trabajo tradicional, por ser estos precisamente los cimientos fundacionales del pacto social genérico de la cultura consuetudinaria patriarcal.

Y aun cuando ellas han logrado una modificación significativa de las reglas del juego de sus relaciones familiares, tener que depender de la voluntad de miembros de la familia para transgredir sus propios canones, sugiere -quizás de formas más sutiles

y encubiertas- la necesidad de aprobación en cuanto a las nuevas actividades maternas de parte de los familiares que las apoyen. De tal manera, la falta de autonomía económica podría remitirse a una nueva forma de "pedir permiso", costumbre que tradicionalmente cumplen las mujeres para ausentarse de la casa, de las responsabilidades "propias de su sexo" y -en el caso actual- de su misma identidad materna/genérica tradicional. En este sentido, la dependencia económica también suele implicar otras formas de dependencia.[101]

Por esto, en la mayoría de los casos, pareciera que las madres continúan tejiendo la cohesión familiar a costa de la plena realización de sus deseos (quizás ni siquiera plenamente formulados), lo que al mismo tiempo implica la perpetuación del altruismo genérico característico del modelo materno hegemónico. Además,al no contar con la autonomía económica, se limitan sus posibilidades de apropiarse de estrategias de sobrevivencia alternativas al contexto gestador de la madresposa cuerpo/para/otros, que no sean sustentadas en otra variante de dependencia femenina, ahora por ejemplo en los hijos. Así, aun cuando la autonomía económica no garantiza la independencia psicológica/emocional requerida para lograr una radical renegociación de los contenidos identitarios femeninos, sin ella se hace muy difícil acceder a contextos existenciales alternativos a la familia patriarcal, institución que

---

101. En mi opinión, esto es el primer punto neurálgico de la problemática femenina y la concientización genérica en América Latina o en cualquier sitio o sector donde las mujeres no cuenten con la posibilidad de sostenerse solas -y en muchos casos, con sus hijos-, sin el apoyo de la familia extensa o de un esposo que no desea recrear la relación de pareja. En este sentido, la dependencia económica que encierra a las mujeres a las mismas estructuras y valores familiares que les subordinan como un cuerpo/para/otros, también fija los límites de la transformación genérica que ellas podrían experimentar.

se cimenta en el altruismo femenino.[102]

A pesar de los transcendentales resignificaciones maternas cobijadas por el actuar sociopolítico de las madres de desaparecidos(as), pareciera que ellas, siguen acariciando la esencia altruista de la identidad tradicional materna, sin deconstruirse como las facilitadoras de la realización de los demás, -tanto en la esfera privada, como en la pública-. Se sujetivizan pública y sociopolíticamente desde su rol tradicional de madre, y aun cuando dicha experiencia ha significado una disrupción de muchas de las pautas que definen lo materno y la renegociación de las relaciones que lo constituyen, las madres no se reconocen colectivamente como sujetos dicho proceso de transformación, sino que desde su praxis tradicional del altruismo materno se constituyen en el habla de todos(as) los(as) carentes y en la voz de un nuevo proyecto nacional de reparación de las carencias.

En este sentido, considero que por no haber gozado de espacios definidos de reflexión permanente en torno a la posición social del género femenino -con el apoyo de mujeres expertas en el tema- su percepción de dicha problemática en sus propias vidas no demuestra una comprensión de la extensión y profundidad de la esencia social -no individual- de dicha condición. La solidaridad expresada por las madres con las demandas feministas -por ejemplo- ellas demuestran con la misma simpatía que se

---

102. Sin embargo, contrariamente, la experiencia de doña Rosario ofrece una variación interesante en cuanto el significado de la dependencia económica. Durante los dieciocho años en que ella vivía gran parte del tiempo lejos de su familiar, su marido le proporcionaba el sustento para poder realizar las actividades de esta nueva vida, sin condición alguna aparente más que la mutua exploración de sus grandes decisiones, donde la opinión de él fue una más de las opiniones contribuyente a la toma de decisiones. De tal manera, esto indica cómo el factor económico no es un determinante absoluto, sino que el peso de su influencia se relativiza frente a prácticas culturales y creencias ideológicas.

registran con todos los demás sectores sociales subalternos, sin identificarse de manera más intensa con las propuestas feministas, a pesar de ser su propio espejo como mujeres. En este sentido, las madres no tienden a expresar el mismo entendimiento en cuanto a lo sistémico e institucional de su posición de género que evidencian frente a las otras manifestaciones de injusticia social.

¿Significan entonces las madres de desaparecidos(as) del Comité Eureka la deconstrucción del mito materno mexicano simbolizado por la Virgen de Guadalupe y su consiguiente resignificación a través de otros contenidos maternos? La respuesta -como la vida misma- es contradictoria: en parte sí y en parte no. A mi parecer, la metamorfosis materna/genérica experimentada por las madres, no deja de descansar en la característica más definitoria de la simbolización femenina/materna tradicional, el altruismo materno y la cultura del cuidado de otros. De tal manera, su propia reelaboración como mujer y como persona se sitúa en un ir y venir entre sus actividades públicas y las modificaciones que estas generan en su vida diaria y el referente simbólico materno tradicional de cuerpo/para/otros, profundamente introyectado en su manera de relacionarse. De tal manera, más que un nuevo mito acabado, a mi parecer las madres de desaparecidos representan la inauguración de un proceso de enmienda de los tradicionales contenidos identitarios maternos en América Latina, procesos que se puebla también con la resignificación implícita en la participación económica, política y social de otras madres sin desaparecidos.

En resumen, los logros del Comité no se pueden apreciar únicamente desde la perspectiva de los desaparecidos, también habría que considerar su aporte a los derechos humanos en su más amplia extensión y su impacto en la resimbolización de

la maternidad como un ejercicio público de defensa de la vida que descansa en la ética del cuidado colectivo. Una simbolización que inicia la reelaboración del mito materno en América Latina, volviéndose un modelo ejemplar tenaz, activo, informado, valiente, y solidario. Una nueva edición del mito de la madre, que a pesar de todo, por lo general no logra superar a la tadicional división de labores por sexo que le encarga a ella la responsabilidad de los hijos y la administración del funcionamiento doméstico, ni tampoco significa la deconstrucción de la maternidad como la fuente principal de realización femenina.

BIBLIOGRAFÍA

ACEVEDO, MARTHA. *El 10 de Mayo (VII Memoria y Olvido: Imágenes de México)*, Cultura/SEP, México, 1982.

ACOSTA, MARICLAIRE. "¿Qué sucede con los desaparecidos?", Suplemento político de *El Universal*, Núm. 25, 19 de diciembre, México, 1982.

ACOSTA, MARICLAIRE. Desaparecidos (IV y último): ¿Para qué "desaparecido"? en: *Ángulos:* suplemento político de *El Universal*, No. 27, 2 de enero, México, D.F., 1983.

ACOSTA MARICLAIRE. "Violaciones a los derechos humanos: un diagnóstico", *Revista Mexicana de Política Exterior*, I (3), México, 1984.

ACOSTA MARICLAIRE. "La violación generalizada de los derechos humanos como política de gobierno: notas sobre el caso latinoamericano", *Revista Mexicana de Sociología*, XLVI (1), México, 1984.

ACOSTA MARICLAIRE."La fundamentación de los derechos humanos", en *Los derechos humanos:* un debate, UAM-A; AMDH, México, 1985.

ACOSTA, et al. *Diosas, musas y mujeres*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas, Venezuela, 1993.

AGUAYO, SERGIO. "Introducción: México y EU: en busca de la seguridad" en : *En busca de la seguridad perdida. Aproximaciones a la Seguridad Nacional Mexicana*, Siglo XXI Editores, México, 1990.

AGUAYO QUEZADA, SERGIO. "Los derechos humanos en la cumbre", *La Jornada*, México, D. F., 12 de Junio, 1993.

AGUILAR ZINSER, ADOLFO. "La Seguridad Mexicana vista por E.U." en : *En busca de la seguridad perdida. Aproximaciones a la Seguridad Nacional Mexicana*, Siglo XXI Edi274tores, México, 1990.

AN AMNESTY INTERNATIONAL USA PUBLICATION."¿What is a 'Disappearance'? en : *Disappaerances*, a workbook, USA, 1982.

ANTHIAS, F. YUVAL-DAVIS. "Contextualizing feminism, gender, ethnic y class division", en *Feminist review*, vol. 5, No.15, Londres, 1983.

ARDENER, SHIRLEY. "The representation of women in academic models", en *Visibility and power: essays on women in society and development*, Oxford University Press, Londres, 1986.

BARDINI, ROBERTO. *Monjes, mercenarios y mercaderes*, Ed. México-Sur, México, 1988.

BARRERA HERRERA, EDUARDO. *Discursos emergentes de (desde/sobre) la Frontera Norte*, ponencia inédita presentada en COLEF III, Tijuana, B.C., octubre, 1994.

BARTHES, ROLAND. *Mitologías*, Ed. S. XXI, 7a. ed, México, 1988.

BARTKY, SANDRA LEE. "Foucault, feminity and the modernization of patriarchal power" en: *Feminism and Foucault, Reflections on Resistance*, Ed. Northeastern University Press, 1988.

BARTRA, ROGER. *La jaula de la melancolía, identidad y metamorfósis del mexicano*, Enlace Grijalbo, México, 1987.

BASAGLIA, FRANCA O, KANOUSSI DORA. *Mujer, Locura y Sociedad*, Ed. Somos, México, 1983.

BASURTO, CARMEN. *La fiesta de las madres*, Octava Ed., Ed. Avante, S.A., México, 1982.

BAUDOT, GEORGES. *Utopía e historia en México*, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1983.

BECKER, DAVID; CALDERÓN, HUGO. "Traumatizaciones extremas, procesos de reparación social, crisis política", en *Era de nieblas: Derechos humanos, terrorismo de estado y salud psicosocial en América Latina*, Ed. Nueva Sociedad, Venezuela, 1990.

BELLI, GIOCONDA. *El ojo de la mujer*, Ed. Vanguardia, Managua Nicaragua, 1991.

BENHABIB, SHEYLA. "Subjectivity, historiography, and politics", en *Feminist contentions*, Thinking gender, USA, 1995.

BHABHA, HOMI K. *The location of culture*, Ed. Routledge, London, 1994.

BOLEN, SHINODA. *Goddesses in every woman, a new psychology of women*, Harper Clophon books, New York, 1985.

BRIFFAUL, ROBER. *Las madres*, S..XX, Buenos Aires, 1974.

BUTLER, JUDITH. *Gender Troble (feminism and the subversion of identity)*, Routledge, New York, 1990.

CABALLERO, ALEJANDRO. "Denuncia Amnistia 'abusos' en México", *Reforma*, 15 de octubre, México, D. F., 1996.

CAMPBELL, ENA. "The virgin of Guadalupe and tha female self-image: a mexican case history", en *Mother Worship*, The University of North Carolina Press, USA, 1982.

CAMPBELL, JOSEPH. *The hero whith a thousand faces*, Bolligen series XVII, Princeton University Press, USA, 1973.

CAMPBELL, JOSEPH. "The mystery number of the Goddess", en *In all her names*, Harper San Francisco, USA, 1991

CAMPBELL, JOSEPH. *The power of myth*, (with Bill Moyers), Doubleday Ed., New York, 1988.

CARBY, HAZEL. "White women listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood", en *The empires strikes back: race racism in 70's Britain*, Hutchinson, Londres, 1982.

CASTELLANOS, ROSARIO. "Sobre cultura femenina" en: *Debate feminista creación y procreación*, La Letra Editores, Año 3, Vol. 6, México, 1992.

CASTILLO, ANA. *Massacre of the dreamers (essays on xicanisma)*, A (plume) boox, New York, 1994.

CERVANTES CARSON, ALEJANDRO. "Identidad de género de la mujer: Tres tesis sobre su dimensión social" en : *Frontera Norte*, Vol. 6, num. 12, julio-diciembre, Tijuana, B.C., 1994.

COLLIER, JANE. "Women in politics" en *Womam, culture and society*, Stanford University Press, Stanford, California, 1974.

COLL, ROSA. "Dejar de ser madre" en: *Debate Feminista*,La Letra Editores, (Vol. 6 Creación y procreación), Año 3, México, 1992.

CUELLAR, BENJAMÍN. "Algunas Reflexiones Basicas Sobre los Derechos Humanos", Documento del Centro Fray Francisco de Victoria, D. P.", México, 1987.

CHÁVEZ, ADRIANA. *Un enfoque psicoanálitico sobre la sexualidad femenina*, ensayo inédito, 1996.

CHODOROW, NANCY. "Family structure and feminine personality", en *Woman, culture and society*, Stanford University Press, Stanford, California, 1974

CHODOROW, NANCY. *The reproduction of mothering*. Psychoanalysis and the sociology of gender, University of California Press, USA, 1979.

DAVIDS, TINE. "Identidad Femenina y Representación Política: Algunas consideraciones teóricas", en: *Protagonismo y discriminación en la política*, Universidad de Utrecht, México, 1994.

DE BARBIERI, TERESITA Y DE OLIVERA. "Nuevos sujetos sociales: la presencia política de las mujeres en América Latina" en: *Nueva Antropologia, Revista de Ciencias Sociales, estudios*

sobre la mujer: problemas teóricos, Número especial doble, DICE, Vol. VIII, No. 30, México, noviembre de 1986.

DE BEAUVOIR, SIMONE. *El segundo sexo, la experiencia vivida*, Vol. II, Ed. siglo Veinte, Buenos Aires, 1981.

DE LA PEÑA MARTÍNEZ, LUIS. "Mitos del cuerpo y de la mierda" (entrevista con Alfredo López Austin) en: *La Jornada Semanal*, Núm. 220, 29 de agosto, México, 1993.

EISLER, RIANE. *El cáliz y la espada*, (nuestra historia, nuestro futuro), prol. de Humberto Maturana, Cuatro Vientos Editorial, Santiago de Chile, 1990.

EISLER, RIANE. "The Goddess of nature and spirituality an ecomanifiesto", en *In all her names*, Harper San Francisco, USA, 1991.

ELIADE, MIRCEA. *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Labor S.A., Barcelona, 1967

ELIADE, MIRCEA. *Mito y Realidad*, Labor/Punto Omega, col., 5ta. edición, España, 1983.

ELIZALDE, TRIUNFO. "Informe de AI sobre la tortura en México", *La Jornada*, 2 de mayo, México, D. F., 1997.

ELIZALDE, TRIUNFO Y NUÑEZ, KYRA. "Aumentan los casos de tortura en México: comité de la ONU", *La Jornada*, 3 de mayo, México, D. F., 1997.

ENGELS, FREDERICK. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, 4ta. ed., Foreing Languajes Casa editorial, Moscú, 1891. 1972, editado por Eleonor Lea Cock, N. Y., International publishers.

FEDEFAM. *Convención sobre desaparecimiento forzado*, Perú, noviembre de 1982.

FEIJOÓ, MARÍA DEL CARMEN. "La Trampa del Afecto: Mujer y Democracia en Argentina" en: Magdalena León (comp.), *Mujeres y Participación Política: Avances y desafíos en América Latina*, TM editores, Bogotá, Colombia, 1994.

FÉLIX BAEZ-JORGE. *Los oficios de las Diosas*, (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos Indios de México), Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1988.

FEMPRESS. *La mujer y el gobierno militar*, Documento Flacso-Achip, Santiago de Chile, 1986.

FISHER, JO. *Mothers of the disappeared*, South End Press, Boston, 1989.

FLACSO-ACHIP. en *FEMPRESS*, Santiago de Chile, 1986.

FLORESCANO, ENRIQUE. *Mitos Mexicanos*, Ed. Aguilar Nuevo Siglo, México, 1995.

FLORESCANO, ENRIQUE. "Mitos mesoamericanos, hacia un enfoque histórico" en: *Vuelta*, Año XVIII, no. 207, febrero, México, 1994.

FOUCAULT, MICHEL. *Microfísica del poder*. Las ediciones de La Piqueta. Madrid, 1980.

FOUCAULT, MICHEL, SOLER, MARTÍ (trad.). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Ed. Siglo XXI, 3ra. ed.México, 1988.

FRASER, NANCY. "False antitheses", en *Feminist contentions*, Thinking gender, USA, 1995.

FREEMAN, JAMES. "The crosscultural study of mother worship", en *Mother worship*. The University of North Carolina Press, USA, 1982.

GAMBAROFF, MARINA. "El poder de la mujer", *Ver desde la mujer*, Ediciones La Morada, Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1993.

GARGALLO, FRANCESCA. "Ética, ética feminista y libertad", en *Ética y feminismo*, Ed. La Correa Feminista, México D.F., 1994.

GARGALLO, FRANCESCA. "Tan derechas y tan humanas", Manual ético divagante de los derechos humanos de las mujeres, en La Correa Feminista, Núm. 7, Año 2, febrero, 1997.

GARCÍA, RAÚL. "ONG franceses: hay una guerra en contra de luchadores sociales", *La Jornada*, México, D. F., 12 de julio, 1996.

GELMAN, JUAN. *Carta a mi madre*. Colección de poesía 'Todos bailan', Ed. Libros de tierra firme, Buenos Aires, Argentina, 1989.

GIMBUTAS, MARIJA. *The goddesses and gods of old Europe myths and cult images*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1982.

GIMBUTAS, MARIJA. "The 'Monstrous Venus' of prehistory: divine creatrix", en *In all her names*, Harper San Francisco, USA, 1991.

GLANTZ, MARGO. "La malinche: la lengua en la mano" en: Florescano, Enrique, *Mitos mexicanos*, Ed. Aguilar Nuevo Siglo, México, 1996.

GLANTZ, MARGO. "Las hijas de la Malinche", en *Debate Feminista*, La Letra Editores, (Vol. 6 Creación y procreación), año 3, México, 1992.

GONZÁLEZ TORRES, YOLOTL. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. Ediciones Larousse, S.A. de C.V. Primera edición. México, 1991.

HARTSOCK, NANCY. "Foucault sobre el poder: ¿Una teoría para mujeres?, trabajo presentado en una conferencia titulada "El género del poder?, Univ. de Leiden, septiembre de 1987. publicado después en: *The gender of power*, Monique Lejnaar, Kathy Davis, Cludine Hellnam, Jantine Oldersmaa, Dini Vos Leiden (comp.) University of Leiden, 1987.

INEGI, "La mujer en México " XI Censo general de población y vivienda, Talleres Gráficos del INEGI, México, 1990.

JAQUETTE, JANE. "Los movimientos de mujeres y las transiciones democráticas en América Latina", en: Magdalena León (comp.), *Mujeres y participación política: avances y desafíos en América Latina*, TM editores, Bogotá, Colombia, 1994.

JELIN, ELIZABETH. *Women as social change in Latin America*, Ed. UNRISD, London, 1990.

JIMÉNEZ DÍAZ, MARÍA. "La maternidad: terreno de los conocido que abre al cuestionamiento", en *Repensar y politizar la maternidad*, Ed. GEM, México, 1994.

Justicia y Paz: "Ante-Proyecto de Declaración sobre las desapariciones forzadas o involuntarias de personas", II (2), México, 1987.

KELLY, JOAHN. "The social relation of the sexes: methodological implications of women's history" , en: *Women, history and theory*, by the University of Chicago, Chicago, 1984.

KEMPADOO, K. Y LOEWENTHAL. "Verboden verbindingen, eenkritck op een etisch-feministische visie", en *Tijdschrift vvoor Vrouwenstudies*, Núm. 25, Alemania, 1986.

KIRKWOOD, JULIETA. "Lo político, lo feminista y lo popular /I" en: *Doble Jornada*, Domingo 2 de agosto, México, 1987.

KLARE, MICHAEL Y ARSON. "Doctrina Nixon/ apoyo a fuerzas policiacas", en: *Supplying repression*, Institute for policy studies, 1981.

La Jornada. "Condena E.U. el uso extensivo de la tortura en México", 31 de enero, México, 1997.

La Jornada."El respeto a los derechos humanos mejoró en AI", México, D. F., 31 de enero, 1997.

La Jornada, "Reconoce Gurría violaciones a derechos humanos en México", México , D.F., 8 de febrero, 1997.

La Jornada. "Compró el gobierno equipo antimotines", 5 de marzo, México, 1997.

La Jornada. "Tiene el ejército prisiones subterráneas clandestinas", 19 de marzo de México, D. F., 1997.

La Jornada. "Muchos errores en manuales militares: El pentágono", 22 de marzo, México, D. F., 1997.

La Jornada. "Investiga AI el envio de equipo de Estados Unidos a México", 14 de abril, México, 1996.

La Jornada. "Centro Victoria: propicia la CNDH impunidad de las fuerzas armadas", 29 de abril, México, 1997.

La Jornada. "Inicia AI una protesta mundial contra autoridades de México", México, D. F., 26 de julio, 1996.

La Jornada. "Acusan de asesinato al alto mando del ejército guatemalteco", 23 de agosto México, D. F., 1991.

La Jornada. "Severas críticas de Human Rights Watch al gobierno de México", 17 de noviembre, México, 1995.

LAFAYE, J. *Quetzalcóatl y Guadalupe*, (prefacio de Octavio Paz) FCE, México, 1977.

LAGARDE, MARCELA. *Cautiverios de las mujeres: Madesposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México, 1990.

LAGARDE, MARCELA. "Maternidad, feminismo y democracia", en *Repensar y politizar la maternidad*, Publicidad Castelo Branco, S.A. de C.V., México D.F., 1994.

LAMAS, MARTHA. "Maternidad y política", en *Jornadas feministas*, Ediciones EMAS, et al, México, 1987.

LAMAS, MARTHA. "Algunas caracteristicas del movimiento feminista en Ciudad de México", en *Mujeres y participación política*, TM Editores, Bogotá, Colombia, 1994.

LAMAS, MARTHA. "Maternidad: ¿qué proponer como feministas?", en *Repensar y politizar la meternidad*, Ed. GEM, México D.F., 1994.

LAMAS, MARTHA. "¿Madrecita Santa?" en: Florescano Enrique. *Mitos Mexicanos*, Ed. Aguilar Nuevo Siglo, México, 1995.

LAMAS, MARTHA. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoria de género", en *La Ventana*, Núm. 1, Universidad de Guadalajara, Zapopan, Jalisco, 1995.

LANGER, MARIE, VOLNOVICH, JUAN C., WESTHEIN, SILVIA (rec). *Mujer, psicoanálisis, marxismo*, Ed. Contrapunto, Buenos Aires, 1980.

Larousse, diccionario básico de la lengua española, México, 1984.

LEEMAN, Y. y S. SAHARSO. "Om de Kleur van Vrouwenstudies", en *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, Núm 23, Alemania, 1995.

LEÓN, MAGDALENA. (comp.), *Mujeres y Participación Política: Avances y desafíos en América Latina*, TM Editores, Bogotá, Colombia, 1994.

LEWIS HERMAN, JUDITH. *Trauma and Recovery*, "Battering: The shellshocked woman", New York Times Book Review, N.Y., 12 de agosto, 1991.

LOMBARDI, ALICIA. *Madres de plaza de mayo: un enfoque feminista*, Ed. Especial FEMPRESS, Argentina, 1984.

LÓPEZ AUSTÍN, ALFREDO. "El aguila y la serpiente", en Florescano: *Mitos Mexicanos*, Ed. Aguilar Nuevo Siglo, México, 1995.

LÓPEZ GONZÁLEZ, ARALIA. "En la búsqueda de una ética feminista de la comunicación", en *Ética y feminismo*, Ed. La Correa Feminista, México D.F., 1994

LYNN, STEPHEN. "Popular feminism in Mexico: Women in the urban popular movement", en *Zeta Magazine*, Dec., 1989.

MACLEOD, MORNA, *Ciencia y Tecnología para Guatemala (CITGUA)*, Cuadernos 12, Año 3, Dic., México, D.F., 1986.

MAIER, ELIZABETH. *Las Sandinistas*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1985.

MAIER, ELIZABETH. *Nicaragua, La mujer en la revolución*, Ediciones de Culturas Populares, México, D. F., 1992.

MAIER, ELIZABETH. "La mujer frente a los derechos humanos", *Mujeres y Política*, UAM, No. 1, otoño, 1992.

MAIRA, LUIS. "El Estado de Seguridad Nacional en América Latina", ponencia presentada en el Encuentro Internacional de Latinoamericanistas: *"América Latina a Fines del siglo XX"*, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias políticas de la UNAM, México, D. F. del 5 al 7 de septiembre de 1990.

MALINOWSKI, BRONISLAW. en: Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Ed. Labor, S.A., Barcelona, 1968.
MARTIN, JOANN. *Motherhood and power: the production of a women's culture of politics in a mexican community*, Ed. American Ethnologist, 1992.

MASSOLO, ALEJANDRA. "Testimonio autobiográfico, un camino de conocimiento de las mujeres y los movimientos urbanos en México", *en: La Ventana*, Revista de Estudios de Género, Universidad de Guadalajara, núm. 1, Guadalajara, 1995.

MASSOLO, ALEJANDRA. "Un camino de conocimiento de las mujeres y los movimientos urbanos en México", en *La Ventana*, Núm 1. Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1995.

MELCHIORI, PAOLA. "Ética y política", en *Ética y feminismo*, Ed. La correa feminista, México, D.F., 1994.

MEMMI, ALBERT. *The colonizer and the colonized*, Beacon Press, Boston,1967.

MERA FIGUEROA, JORGE. "Posible e importante fundamentar teóricamente los derechos humanos", *El Nacional*, 14 de febrero, México, 1993.

MICHELLE, ROSALDO. "Woman, culture, and society: a theoretical overview", en *Woman, culture & society*, Stanford University Press, Stanford, California, 1974.

MIDDLETON, DAVID Y EDWARDS. Memoria compartida, *La naturaleza social del recuerdo y del olvido*, 1994.

MILLET, KATE. *Política sexual*, s/ed. México, 1975

MITCHELL, JULIET. *Women's Estate*, Vintage, Nueva York, 1971.

MONSIVÁIS, CARLOS. "La identidad Nacional frente al espejo" en: *Decadencia y Auge de las Identidades (cultura nacional, identidad cultural y modernización)*, Programa Cultural de las Fronteras, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, B.C., 1992.

MONTECINO, SONIA. "El marianismo y la cultura latinoamericana" en: *Cons-pirando*, Núm. 9, septiembre, Santiago, Chile, 1994.

MOUFFE, CHANTAL. "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", ensayo publicado en *Feminists theorize the political*, ed. Judith Butler and Joan W. Scott, Rootlege, 1992.

MUES DE SCHRENK, LAURA. *El problema de la fundamentación de los derechos humanos*. Academia Mexicana de Derechos Humanos, Instituto Nacional Indigenista, Núm 1, UNAM.

NASH, JUNE, et al. *Women and change in Latin America*, Bergin and Garvey Publishers, and Inc., Massachusetts, 1996.

NEUMANN, ERICH. (Trans by Ralph Manheim), *The great mother, an analysis of the archetype*, Bollingen series XLVII, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1955 Second Edition, 1963.

OAKLEY, ANNE. *Sex, Gender and Society*, Harper and Row, Nueva York, 1973.

ORIA, PIERA PAOLA. *De la casa a la plaza*, Editorial Nueva América, Bs. As., Argentina,

1987.

ORTNER, SHERRY. "Is female to male as nature is to culture?", en *Woman, culture and society*, Stanford University Press, Stanford, California, 1974.

OTHÓN, JOSÉ MANUEL. "Madre" en: Basurto, Carmen, *La fiesta de las madres* , Ed. Avante, S.A., México, 1982.

PAZ, OCTAVIO. *El laberinto de la soledad*, FCE, Culturas Populares, México, 1950.

PÉREZ, MATILDE. "No progresa México en protección de los derechos humanos", *La Jornada*, México, D. F., 29 de abril, 1997.

PETRICH, BLANCHE. "Fundadas, las denuncias por la militarización, asegura AI", *La Jornada*, 16 de octubre, México, D. F., 1996

PINKOLA ESTÉS, CLARISSA. *Women who run with the wolves*, (myths and stories of the wild woman archetype), Ballantine books, New York, 1992.

PISANO, MARGARITA. *Deseos de cambio o ¿el cambio de los deseos?*, Sandra Lidid C.editora, Santiago de Chile, 1995.

PISANO, MARGARITA. "Niñas buenas, niñas malas: ¿qué pasa con la moral?", en *Ética y feminismo*, Ed. La Correa Feminista, México, D.F., 1994.

PORTAL AIROSA, MA. ANA. "La diferencia: lo masculino y lo femenino como fuerza creativa a través del mito", en *Cuicuilco*, Talleres del INAH, México, 1990.

RAMÍREZ SÁNCHEZ, PAZ. "Naturaleza, mujer y sistemas simbólicos", en *Cuicuilco*, Talleres del INAH, México, 1990

RICH, ADRIENNE. *Of woman born (motherhood as experience and Institution)*, W.W. Nortonand Company, N.Y., 1986.

RIQUELME, HORACIO. "América del Sur: derechos humanos y salud psicosocial" en : *Era* de nieblas, *derechos humanos, terrorismo de Estado y salud psicosocial en América Latina*, Ed. Nueva Sociedad, Venezuela, 1990.

ROJAS, ROSA, *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, La Correa Feminista, México, 1995.

ROLDAN XOPA, JOSÉ. "La desaparición, crimen de lesa humanidad", *Tesis de Maestría inédita*, Universidad de Puebla, 1986.

ROSENBERG, MARTHA. "Lo que las madres saben" en: *Debate feminista*, La Letra Editores, Año 3, (Vol. 6 Creación y procreación), México, 1992.

ROSSI, LAURA. "Cómo pensar en las madres de la Plaza de Mayo", en *Revista Brecha*, Núm. 5-6, 1988.

RUBIN, GAYLE. "The trafic in women: notes on the 'Political economy of sex'", *Toward an anthropology of women*, comp. por R. Reiter, Monthly Review Press, Nueva York, 1975.

RUBIN, GAYLE. "Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality", en *Pleasure and danger*, Carole S. Vance, Routledge &Kegan Paul, 1984.

RUÍZ ARRAZOLA, VÍCTOR. "Informe sobre cárceles clandestinas en Oaxaca", *La Jornada*, México, D. F., 5 de febrero, 1997.

RUÍZ JEREZANO, CELIA. "Maternidad y Subjetividad", en *Repensar y politizar la maternidad*, Ed. GEM, México, 1994.

SAAL (1981) cit. en SALLES, en: *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte/ Programa Cultural de las Fronteras, Tijuana, B.C., 1992.

SÁBATE MARTÍNEZ, ANA. "Diferencias territoriales y análisis de género: un enfoque global" en: *El espacio según el género ¿Un uso diferencial?*, Departamento de Humanidades, Ciencias Políticas y Sociología, Universidad de Madrid, Madrid, 1995.

SALLES, VANIA. "Las familias, las culturas, las identidades" en: *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte/ Programa Cultural de las Fronteras, Tijuana, B.C., 1992.

SANDSTROM, ALAN. "The Tonantsi cult of the Eastern Nahua", en *Mother Worship*, The University of North Carolina Press, USA, 1982.

SAPORTA, NANCY, et al. "Feminismo en América Latina: de Bogotá a San Bernardo", en *Mujeres y participación política: Avances y desafíos en América Latina*, TM Editores, Bogotá, Colombia, 1994.

SAPORTA STERNBACH, et al, citado en LEÓN, *Mujeres y participación política: Avances y desafíos en América Latina*, TM Editores, Bogotá, Colombia, 1994.

SCHMUKLER, BEATRIZ. "Maternidad y ciudadanía femenina", en *Repensar y politizar la maternidad*, Ed. GEM, México, 1994,

SCHMUKLER, BEATRIZ. "Mujer y políticas sociales", *El Nacional*, 29 de noviembre, México, D.F., 1994.

SCHMUKLER, BEATRIZ. "The invisibility of mothers in the democratic transition of Argentina", *Women, children and human rights in Latin America*, Harper Collins, 1992.

SERRET, ESTELA. "Género, familia e identidad cultural. Orden simbólico e identidad femenina" en: *Decadencia y auge de las identidades,* El Colegio de la Frontera Norte/Programa Cultural de las Fronteras, Tijuana, B.C., 1992.

SHORTER, E. *The making of the modern family,* Fontana, Londres, 1977.

SOJO, ANA. *Mujer y Politica (ensayo sobre feminismo y el sujeto popular),* DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), San José, Costa Rica, 1985.

STAVAENHAGEN, RODOLFO. *Conferencia Magistral, Curso Integral de Derechos Humanos,* Academia Mexicana de Derechos Humanos, 9 de noviembre, México, D.F., 1987.

STEINEM, GLORIA. *Revolution from within,* Liltle, Brown and Company, USA, 1992.

STERNBACH, NANCY. "Feminismo en América Latina: de Bogotá a San Bernardo", en: Magdalena León (comp.), *Mujeres y Participación Politica: Avances y desafios en América Latina,* TM Editores, Bogotá, Colombia, 1994.

STONE, MERLIN. *When God was a woman.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.

TARRÈS, MA. LUISA (comp.). *La voluntad de ser mujeres en los noventa.* El Colegio de México.

THURER, SHARI L. *The myths of motherhood* (how culture reinvents the good mother), Houghton Mifflin Company, Boston, New York, 1994.

VALENZUELA ARCE, JOSÉ MANUEL. *Decadencia y auge de las identidades,* COLEF, Programa Cultural de las Fronteras, Tijuana, B. C., 1992.

VARGAS, VIRGINIA. *Cómo cambiar el mundo sin perdernos: "El movimiento de mujeres en el Perú y América Latina*", Ed. Flora Tristán, Lima Perú, 1992.

VARGAS, VIRGINIA. "El movimiento feminista latinoamericano: entre la esperanza y el desencanto", en *Mujeres y participación política,* TM Editores, Bogotá, Colombia.

VIDAL, GORE. *Jornada Semanal,* 4 de junio, 1990.
VIDELA, MIRTA. *Maternidad: mito y realidad,* Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.

VUOLA, ELINA. "La Virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones" en*: Pasos,* Segunda Época, San José, Costa Rica, 1993

V. SPIKE, PETERSON. "The politics of identification in the context of globalization", *Woman Studies International Forum,* volume 19, numbers 1/2, University of Arizona, Tucson, USA, 1996.

WALKER G., BARBARA. *The woman's encyclopedia of myths and secrets,* Harper and Row, San

WALKER G., BARBARA. *The woman's encyclopedia of myths and secrets*, Harper and Row, San Francisco, 1983.