

RESISTIR EN SILENCIO: FORMAS VELADAS DE REBELDÍA DE MUJERES PRIVADAS DE LIBERTAD

RESIST IN SILENCE: VEILED FORMS OF REBELLION OF IMPRISONED WOMEN

Velvet Romero-García*

DOI: <http://dx.doi.org/10.29043/liminar.v19i1.808>

Resumen: Una de las preocupaciones principales que desde diversos feminismos se ha discutido a lo largo de las décadas es la relevancia que tiene la “voz” de las mujeres. Se considera comúnmente que la visibilización que las mujeres de diversas latitudes han enfocado sobre las problemáticas que las aquejan pasa, necesariamente, por el discurso. Así, se ha tendido a asociar “la voz” como sinónimo de resistencia a las relaciones de dominación, mientras que su opuesto, “el silencio”, ha sido concebido como un ejemplo de sumisión y pasividad. Este artículo tiene la intención de reflexionar sobre el silencio no como una ausencia de discurso, sino como un discurso en sí mismo. A través del análisis de relatos de mujeres en situación de reclusión se plantea que el silencio puede ser visto como una práctica de resistencia histórica y geográficamente situada.

Palabras clave: mujeres, agencia, prácticas de resistencia.

Abstract: One of the main concerns discussed by various feminists over the decades is the relevance of women’s “voices.” It is commonly considered that the visibility that women from different latitudes have focused on regarding their particular problems necessarily goes through a discourse. Thus, there has been a tendency to associate “the voice” as synonymous with resistance to relationships of dominance; while its opposite, “silence,” has been conceived as an example of submission and passivity. This article reflects on silence not as an absence of discourse, but as a discourse in itself. Through the analysis of stories of women in prison, I propose that we view silence as a practice of resistance that is historically and geographically situated.

Keywords: women, agency, resistance practices.

* Velvet Romero García. Doctora en Ciencia Social con Especialidad en Sociología por El Colegio de México, México. Profesora-investigadora en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), México. Temas de especialización: violencia de género, sexualidad, corporalidad, emociones, cárcel, procesos de criminalización y prisionalización, masculinidades. Correo electrónico: velvet.romero@unicach.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3112-0887>

Enviado a dictamen: 12 de mayo de 2020.
Aprobación: 27 de agosto de 2020.



Introducción

Gloria¹ fue golpeada reiteradas veces mientras la interrogaban. Mientras ella intentaba explicar que su esposo había matado a su pequeño sobrino por no aprenderse las tablas de multiplicar, los policías le gritaban y le ponían una grabadora para que quedara registrada su supuesta participación en el homicidio.

Conmigo mi familia no estuvo, no pude platicar nada con ellos, me hicieron hablar [la policía] cómo estuve la situación y toda la cosa, cuando a veces decía algo me pegaban [...] y yo entendí que... que no tenía que decir nada, que tenía que hacer lo que ellos querían y, es más, firmé un papel donde no leí ni siquiera cómo estuve la declaración bien (Gloria).

Gloria se mantuvo callada aun cuando la sentenciaron por un homicidio que no cometió, y guardó silencio frente a la familia de su esposo cuando fue reclamada por “no admitir” que ella había matado al niño y lo había involucrado a él, versión que él contó. La primera vez que escuché el relato que Gloria me compartió no comprendía por qué “no se había defendido” y durante mucho tiempo me quedó resonando en la cabeza la idea de que, si ella hubiera “hecho algo” para protegerse, quizás no estaría en esa situación. Conforme fueron pasaron las semanas y me contó a detalle su historia de vida, quedaba cada vez más difusa mi idea —antes certera— de la “resignación” con la que había enfrentado su situación. El silencio no parecía ser una forma de pasividad sino, más bien, una especie de estrategia de autoprotección² que no solo había sido empleada por ella, sino por muchas otras mujeres —y hombres—, para enfrentar la situación de reclusión.

El silencio no es la ausencia del sonido ni la carencia de significación. Por lo regular, el silencio ha sido interpretado como el resultado de la dominación. Así, por ejemplo, se puede encontrar que, en los estudios sobre la subalternidad, el silencio aparece como la “voz” que no ha podido ser escuchada (Spivak, 2012), por lo tanto y desde este punto de vista, comprender su significado

implicaría conocer las relaciones de poder que confluyen para que ciertos discursos sean inaudibles.

Desde una perspectiva lineal, el silencio y el discurso resultan ser los polos de una misma diádica. Ya Hannah Arendt (1983), en su texto sobre la condición humana, había anunciado que el discurso y la acción permitían a los individuos “aparecer” e insertarse en el mundo y revelar quiénes son. Por lo tanto, para ella la palabra y la acción son una pareja indisoluble que permite también distinguir entre lo público y lo privado; entendiendo con ello que el ámbito público es el espacio donde todo el mundo puede “ver y oír” a las y los demás. Se trata de un espacio destinado a la individualidad y constituye —como Arendt argumentaría más tarde, “la realidad” (1983:73)—.

Para esta autora, el paso de la esfera privada a la pública debería tener como condición la transformación del silencio en discurso y la inactividad en acción. Partiendo de ideas similares, el silencio ha ido adquiriendo cierto extraño matiz, pues se considera que es a la vez el objetivo y el resultado de la dominación. Partiendo de esta misma lógica, diversos estudios feministas han presentado el silencio como indeseable, por lo tanto, “alzar” la voz sería entonces la manera “adecuada” para que las mujeres “aparezcan” en el mundo. Estos estudios han mostrado, no sin razón, que a las mujeres se les ha negado históricamente la posibilidad de que sus voces sean escuchadas, empleando diversas estrategias represivas para ello (Spivak, 2002). Tales estudios enfatizan la imprescindible necesidad de romper el silencio y, si bien en este escrito no se discute ni se está en desacuerdo con esta necesidad, el planteamiento que aquí se ofrece va en otro sentido: el de re-pensar el silencio no como una ausencia de discurso, sino como un discurso en sí mismo, que si bien puede ser instaurado en una lógica de poder, no tiene que ser siempre la artimaña de quien domina, sino también puede concebirse como un recurso de quien es dominada o dominado. Este trabajo tiene entonces como objetivo central re-pensar el silencio como una manera de expresión de la resistencia, que tiene un papel muy importante en la fisura de las relaciones de poder.

Una pequeña nota metodológica

Un penal enclavado en la punta del cerro de Chiconautla en Ecatepec, Estado de México, fue el escenario para este escrito. Ubicado a los pies de un vertedero donde, además de las pequeñas casas de cartón que lo circundaban, lo más constante que había era el olor insistente y penetrante a basura. Mi primer contacto con las mujeres se produjo un mes y medio después de que había comenzado mi trabajo de campo; su espacio estaba ubicado a la entrada del penal, se trataba de un pequeño cuadrado de concreto que albergaba a casi 200 mujeres.

Yo entré en calidad de estudiante de doctorado. La bata blanca que tenía que portar todos los días y que solía usar el personal de salud, aunado al cubículo de psicología que me habían asignado para poder entrevistar y tener cierta privacidad, me dieron una adscripción incierta que aproveché para que las custodias no me trataran como “practicante” y me dejaran deambular con libertad por todos los rincones de aquella sección. En cambio, las mujeres que amablemente me compartieron sus relatos sabían claramente quién era yo y qué hacía allí.

Durante casi un año, presencie了许多 veces cómo ellas “alzaban la voz” y se quejaban con las custodias y otros agentes penitenciarios respecto a problemas cotidianos con otras internas o sobre las condiciones de higiene y alimentación, o bien denunciaban los tratos que recibían cuando, en medio de la noche y de manera imprevista, las y los custodios o policías estatales abrían sus celdas, las obligaban a desnudarse y les quitaban objetos que consideraban “prohibidos”, dejando tras su partida las celdas revueltas y la dignidad humillada.

Pero también había muchas otras ocasiones en las que, a pesar del encierro injusto en los “apandos”³ o los castigos inmerecidos, ellas callaban. “Si les decimos algo a los defensores de derechos humanos nos va muy mal toda la semana”, me dijo una interna cuando le pregunté por qué no aprovechaban para denunciar todo lo que les pasaba. Fue ese comentario el que me permitió reflexionar sobre un mutismo que era selectivo: ellas no callaban por sumisión o pasividad, sino porque sabían

de sobra que, si hablaban, las custodias las encerrarían en sus celdas más temprano, les restringirían el agua o las pondrían a hacer limpieza todo el día como castigo. No decir nada en ese contexto se convirtió en una estrategia para sobrellevar las condiciones carcelarias que les imponían.

Algunas veces, cuando me iba al atardecer, me preguntaba qué se sentiría pasar allí la noche y lo primero que venía a mi cabeza era miedo. Mi posición como estudiante-investigadora me permitía entrar y salir todos los días, transitar por sitios donde ellas no podían, quedar en horarios con ellas, proponer actividades; sin duda, mi posición en ese campo era mucho más ventajosa que la de ellas. No sé si lo logré del todo, pero traté de respetar sus tiempos, solo entraba a sus celdas cuando era invitada, evitábamos hablar de algo si era doloroso y, mientras pude, también utilicé estratégicamente mi posición ventajosa para “brincar” la censura llevando algunas frutas, un par de medicinas, hilos de colores para bordar, lápices y hojas para escribir cartas de amor y, a veces, también intenté sin mucho éxito llevar algunas peticiones al juzgado.

Para mí fue muy importante considerar a las mujeres como sujetas, evitando presionarlas para contar aspectos de su vida que querían conservar para ellas. Nos sentamos muchas veces en los pasillos sin otro fin que el de charlar sobre lo que a veces les provocaba el encierro, no todo se trataba de investigación. Los nombres que aquí se mencionan fueron elegidos por ellas, los aspectos de sus vidas que me pidieron no revelar han sido celosamente guardados. Sin embargo, debo decir que me compartieron generosamente sus testimonios y me permitieron narrar a partir de sus voces.

El trabajo de campo con las mujeres en situación de reclusión siempre estuvo mediado por los afectos, la mayoría agradables. Por eso, he decidido narrar gran parte de este escrito en primera persona porque, como mencionan Haraway (1995) y Harding (1996), las epistemologías y metodologías feministas reconocen que la experiencia de quien investiga trastoca tanto el proceso de investigación como la vida de todas las partes involucradas en él. Sin duda, aunque yo nunca he estado en la misma situación que ellas, es innegable

que no terminé mi trabajo de campo allí sin que algo en mí hubiera cambiado.

El discurso del silencio

No solo las palabras conforman los discursos; las acciones y los silencios también son parte de ellos. Si se piensan los discursos como actos comunicativos y no como sinónimo de lenguaje, se puede concebir que todo sistema de comunicación comprende el sonido y el silencio, producidos dentro de un contexto específico, en un momento histórico definido, que están siempre en relación con “el pasado, el futuro, lo hipotético y lo conspicuamente evitado” (Irvine, 1996:135).

Tanto la antropología lingüística como la sociolingüística permiten concebir los discursos a partir de los sistemas culturales que los usan, del tipo de interacción que admiten, de las relaciones de poder que se establecen y de los marcos de acción que posibilitan. El discurso, así, deja de circunscribirse a la palabra pronunciada para volverse acción.

A pesar de que Arendt (1983) concebía al discurso como acción⁴ y solo consideraba que la palabra pronunciada era la que le daba a ambos sentido, aquí se propone que, además de concebir que el discurso es en sí mismo una acción, también son discursos otras acciones: gestos, posturas, miradas y silencios. Los discursos así entendidos permiten la interacción social, que en palabras de Goffman es aquella que se da “exclusivamente en las situaciones sociales” (1983:2), donde cada participante pone en juego “el cuerpo y sus pertrechos”, por lo tanto, cada intercambio contempla cierta posibilidad de vulnerar y ser vulnerada o vulnerado.

El intercambio que se da a través del discurso es a la vez simbólico e intersubjetivo. La subjetividad entendida como “la capacidad del locutor de plantearse como sujeto” (Benveniste, 1997:180), en cada interacción, los sujetos que actúan discursivamente muestran no solo lo dicho o no dicho, sino “el aroma del contexto” (Bajtin, 1991:110), es decir, su posición en la estructura social.

El discurso, como Bajtin menciona, “está saturado ideológicamente” (1991:88). Las voces y los silencios no solo refieren al sujeto de la enunciación, sino a todo su marco cultural; así se tejen en un mismo acto tiempos, espacios, experiencias personales y colectivas, así como la posición de clase, de género y la etnia. Al tratarse de relaciones simbólicas que se inscriben en el marco de las relaciones sociales, los discursos pueden también expresar relaciones de dominación (Bourdieu, 2008); así, las voces y los silencios se inscriben como parte esencial de toda relación de poder.

Las relaciones de poder se ejercen, según Foucault, “mediante la producción y el intercambio de signos” (1988:236); en este sentido, se puede decir que el silencio ha sido “producido” por una determinada relación de poder. Tradicionalmente, los estudios que incluyen el silencio como parte medular de un sistema de dominación se han enfocado en comprender los mecanismos, sujetos y relaciones que ponen en marcha una serie de estrategias para dominar. El silencio, desde esta perspectiva, es el objetivo y el producto de esta relación, así se puede notar, como ejemplo, cómo las lenguas originarias tras la colonización pasaron por un proceso de “silenciamiento” y se instauró —no sin lucha—, un nuevo lenguaje; esa “integración en una misma comunidad lingüística, es un producto de la dominación política” (Bourdieu, 2008:12), establecida a través de la dominación lingüística.

Los estudios feministas han tendido —no sin razón— a concebir el silencio como una estrategia diseñada para evitar que se reconozcan los derechos de las mujeres, se conozcan sus opresiones o se visibilicen sus logros (Spivak, 2002). La voz se ha configurado entonces como una estrategia de subversión, de tal suerte que cuestionar, denunciar, revelar, criticar y confrontar se han pensado como mecanismos que les permiten contar una historia diferente. El silencio, en este sentido, es equiparable con la represión, el sometimiento o el dominio; sin embargo, como menciona House y Kramarae “la noción de silencio no necesita ser leída desde la aceptación de la ideología dominante” (citadas por Sheriff, 2000:118), necesariamente.

Las relaciones de poder y las prácticas de resistencia

La naturaleza del poder nos interroga sobre los espacios y tiempos en los que se configura, las relaciones que se establecen y los sujetos que dialogan. Nos hace pensar sobre la estructura social y la manera en la que esta entra en juego para que puedan establecerse relaciones desiguales de poder. Nos plantea comprender las diferentes posiciones que un sujeto juega en el campo discursivo y cómo las diferencias de clase, etnia, edad, sexo o género resultan decisivas para participar de una u otra manera en la dinámica de la interacción. Las relaciones de poder nos ayudan a reflexionar sobre los discursos que intentan mostrarse como verdaderos y los saberes que se construyen y de-construyen una y otra vez cuando se les cuestiona, critica o interroga. Su estudio posibilita reconocer cómo se cristaliza en prácticas y saberes, pero también muestra los caminos para hacerle frente y resistir.

Aunque hay muchas maneras de concebir el poder, parece ser útil, para los fines que se persiguen en este trabajo, plantearlo desde la perspectiva de Foucault. Sin embargo, a pesar de las bondades analíticas que ofrece, es importante reconocer también que la relación del feminismo con la perspectiva del autor sobre las relaciones de poder no ha sido del todo cordial. En primer lugar, como menciona Martínez, porque “el asunto de ‘la mujer’ sólo parece poder enfocarse tangencial, oblicuamente desde una perspectiva foucaultiana y viceversa” (2018:32). Y en un segundo momento porque no queda claro si las relaciones de poder entre los sexos son comparables a otros tipos de relaciones de poder (Hartsock, 1992).⁵

El autor plantea que las relaciones de poder no son un objeto que pueda poseerse, venderse, regalarse o heredarse, sino más bien es “algo” que circula, que “funciona y se ejerce a través de una organización reticular” (Foucault, 1992:39). Por lo tanto, no existe “el poder”, ya que este solo se puede dar a partir de la interacción entre los sujetos, es decir, mediante una relación. Al no ser “posible”, Foucault plantea que todos los sujetos involucrados en una relación pueden ejercer —en mayor

o menor medida— poder, esto va a depender, según el autor, de condiciones estructurales y contextuales.⁶ Esta concepción del poder tiene para Minello dos ventajas: “supone que los individuos, grupos o clases tienen poder en relación con otros individuos, grupos o clases; es decir, que son los otros quienes le dan sentido al poder” (Minello, 1986:60).

Debido a que Foucault caracteriza las relaciones de poder como no represivas,⁷ sino más bien como “una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social que como una instancia negativa que tiene todo el cuerpo social” (Foucault, 1999:48), es posible pensar que en este tipo de relaciones existe un intercambio de ciertos recursos más que una imposición de ellos. Es decir, los sujetos o grupos inmersos en estas relaciones de poder se influyen unos a otros (Minello, 1986).

Un aspecto importante en la teoría de Foucault es el que tiene que ver con el reconocimiento de la Otredad como sujeto. El autor menciona que la relación de poder puede darse porque quien detenta más poder reconoce al Otro u Otra como sujeto.⁸ Esta idea, además, abre la puerta a la posibilidad de trastocar o fisurar las relaciones de poder a través de las prácticas de resistencia. Por supuesto, es importante mencionar que, al considerar a las mujeres dentro del “Otro” genérico masculino, Foucault no alcanza a advertir que puede haber diferencias en la forma en que se establecen las relaciones de poder por sexos y que las prácticas de resistencia, por lo tanto, también pueden ser diferentes. Aunque no se trata de una relación dicotómica, Foucault considera que “no hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida, sin un eventual regreso. Toda relación de poder implica pues, por lo menos virtualmente, una estrategia de lucha” Foucault (1988:243).

A pesar de mostrar que es posible fisurar las relaciones de poder a partir de las prácticas de resistencia, Foucault no deja claro cómo operan ni cuál es su dinámica. Se puede intuir, por la elaboración teórica que hace sobre las relaciones de poder, que la resistencia no es una especie de “contrapoder”, es decir, un poder que se contrapone a otro con la misma magnitud. Para Foucault esto sería imposible dado que la distribución desigual del poder por todo el cuerpo social no permi-

tiría tales movimientos. Al parecer, lo que él propone es que las resistencias permiten una especie de “reacomodación” de las relaciones de poder. En este sentido, Hartsock (1992) menciona que la idea de resistencia de Foucault no ofrece la posibilidad de pensar en la transformación social, lo cual, si se consideran los avances que ha tenido el feminismo a lo largo de tres siglos, resulta abrumador.

Al igual que para Foucault, la definición de los límites y posibilidades de la resistencia como categoría analítica suelen ser un tanto difusos para las y los autores que la emplean. Ortner (1995) critica precisamente la ambigüedad con la que se ha empleado y considera que, en muchas ocasiones, su poder analítico se ha visto reducido cuando la categoría es empleada como opuesta a las relaciones de poder o de dominación. Desde esta óptica, se ha tendido a asumir que las resistencias son solo “reacciones” a las relaciones de poder.

Otras preguntas que surgen cuando se plantea el tema de las resistencias se refieren a saber por qué los sujetos encuentran más conveniente⁹ resistir que someterse o bien adherirse a las filas de quien domina¹⁰ (Bourdieu, 2000; Habermas, 1991). También se ha cuestionado si puede concebirse como resistencia cualquier comportamiento o solo aquellos que se encuentran en el marco de la plena y clara confrontación (Hollander y Einwohner, 2004; Ortner, 1995). O si es que hay algún tipo de racionalidad que le permita al sujeto ser consciente de que está resistiendo o si lo que les lleva a reclamar sus derechos se trata más bien de una reacción casi inconsciente (Hollander y Einwhohner, 2004).¹¹ Finalmente, también se ha mencionado —y denunciado— que, en caso de que la racionalidad sea un componente de las resistencias, debido a sesgos de género los hombres estarían asociados con resistencias más “racionales”, mientras que a las mujeres se les asociaría con resistencias de tipo más “emocional”, lo que llevaría a juicios de valor sobre qué tipo de resistencia es más apropiada o legítima que otra¹² (Zárate, 2012).

Ortner (1995) denuncia que los estudios en los que se emplea la resistencia como categoría analítica suelen estar revestidos de un cierto halo de “romanticismo”;

esta manera “ingenua” de pensar las resistencias tiene, según la autora, un par de peligros potenciales. El primero es que se tienden a anular las relaciones de poder que se establecen dentro de los propios grupos que se encuentran en oposición, por lo que pareciera ser que en su interior están sólidamente cohesionados. Las diferencias de edad, etnia, intereses, valores, género, estatus, sexo, clase y demás no parecen ser concebidas como relevantes. El segundo peligro es pensar que el efecto de las resistencias es siempre “destruir” las relaciones de poder y no considerar que, incluso, puede contribuir a crear y fortalecer otras, “aunque sea produciendo un mayor grado de apertura y equidad” (Böttcher, Galaor y Hausberger, 2005:19).

Gran parte de las elaboraciones teóricas que se han realizado sobre las resistencias, algunas de las cuales fueron mostradas aquí, parten de algunos supuestos que, justamente, son los que impiden pensar esta categoría más allá de los límites y posibilidades de la dicotomía. Según Mahmood (2001), los estudios feministas occidentales han empleado la perspectiva liberal de la resistencia, lo que ha llevado, por un lado, a pensarla desvinculada de los contextos sociales, históricos, geográficos y políticos en los que se producen y, por el otro, a considerar que las y los sujetos que llevan a cabo tales prácticas deben, necesariamente, tener “la capacidad para realizar los propios intereses en contra del peso de la costumbre, la tradición, la voluntad trascendental y otros obstáculos (individuales o colectivos)” (Mahmood, 2001:206).

Esta lógica liberal supondría entonces que las personas “resisten” si y solo si muestran un rechazo a las normas sociales, lo que también implicaría, de acuerdo con la autora, otra falacia: pensar que las y los sujetos tienen un deseo inherente por enfrentarse a tales normas, como si este deseo no fuera socialmente construido y política e históricamente situado (Mahmood, 2001). Por lo tanto, no se hace nada extraño que, como se mencionó en líneas anteriores, solo “la voz” haya sido considerada como una forma de resistencia, ya que esta parece oponerse abiertamente a esas relaciones de poder, mientras que el silencio no podría, aparentemente, significar otra cosa que sumisión. Nada más errado.

Lo que el silencio resiste

El silencio tiene, pues, la capacidad de decir, así como el habla tiene la capacidad inseparable de callar y acallar
(Calveiro, 2005).

Gloria no habló para denunciar que su esposo había matado a su sobrino, calló cuando Miguel, su pareja, le dijo a su familia que ella lo había incriminado; Gloria guardó silencio y después supo por qué. A corta edad, la familia de Gloria la había casado con un hombre que le llevaba muchos años y al que apenas conocía, dejó de tener contacto con su familia y se quedó sin amistades. Cuando les detuvieron, los tres hijos de Gloria quedaron al cuidado de la familia de Miguel, y cada vez que intentaba contar la verdad, él la amenazaba con que nunca volvería a saber de sus hijos. Para demostrar que las amenazas se cumplirían, Miguel daba la orden de que no podían comunicarse con ella por teléfono ni tampoco que se los llevaran de visita al reclusorio. Gloria guardó silencio no como una forma de sumisión, sino como estrategia para poder seguir viendo a sus hijos.

Una de las categorías que permite comprender las prácticas de resistencia es la agencia. Para Mahmood, la agencia representa la “capacidad para la acción” (2001:203) que es construida dentro de un marco de relaciones históricas específicas de subordinación. La concepción de la autora sobre la agencia excluye la idea de la individualidad propia de las explicaciones liberales, que buscan localizar la autonomía “dentro” de los sujetos sin considerar sus marcos de referencia. Esta concepción supondría, además, que los sujetos inherentemente tendrían un deseo por enfrentarse u oponerse a las relaciones de poder que les oprimen.

La perspectiva que Mahmood tiene sobre la agencia permite pensarla más en “términos de habilidades requeridas bajo particulares clases de actos (de los cuales la resistencia es un set particular de relaciones de dominación)” (Mahmood, 2001:210). Como se puede apreciar, la autora realiza un movimiento analítico que separa la agencia de las prácticas de resistencia, lo cual resulta muy interesante. Mientras la primera es con-

cebida como esa capacidad —que todas las personas tienen— para actuar, las prácticas de resistencia representan solo una forma específica en que la actuación puede cristalizarse. De esta manera, ni la agencia ni las prácticas de resistencia son entidades “aparte de las construcciones culturales [...]. Cada cultura, cada subcultura, cada momento histórico construye sus propias formas de agencia, sus propios modos de promulgar los procesos de reflexión para él mismo y para el mundo y actuar simultáneamente dentro de lo que encuentra allí” (Ortner, 1995:186).

De acuerdo con este marco analítico, la decisión de Gloria de callar no provino de su incapacidad para actuar. Guardar silencio es en sí mismo una acción que fue tomada a partir de la evaluación que hizo de sus experiencias pasadas con Miguel, de la falta de apoyo de su familia de origen, de las circunstancias en las que fue detenida y sentenciada y, además, de las condiciones en las que tiene que vivir en reclusión siendo mujer. Considerando todo esto, ella decidió callar para seguir viendo a sus hijos.

Si al principio no hablé fue porque andaba con miedo, luego andaba decepcionada de lo que decía Miguel. Sí, sí es cierto que mi familia no me quiere, si tengo un problema y no están. Y ya a mí me decía: “llegando aquí se te acabó todo” [...]. Me afectó todo lo que me decía Miguel, porque me decía, “eres una malagradecida, estás aquí porque nadie te quiere, tus papás no te van a hacer caso, quién te va a querer con tus hijos” (Gloria).

Aunque todas las personas tienen capacidad de actuación, son las relaciones de poder, construidas dentro de contextos políticos, económicos, sociales y personales específicos, las que van a delinear dichas posibilidades de actuación. Scott (2000) considera que, debido a las condiciones en las que se encuentra la distribución del poder, los grupos subordinados no siempre pueden hacer uso de la confrontación, por lo que recurren a otro tipo de estrategias —a veces ocultas—, que les permitan abrir espacios de libertad.¹³

En este sentido, el silencio ha sido un recurso de resistencia que ha permitido proteger, ocultar, esconder,

invisibilizar o disimular. Motsemme (2004) considera que la presencia del silencio dentro de un contexto de violencia cotidiana permite crear espacios para reconstruir nuevos significados y se puede volver una herramienta para aquellas personas que se encuentran oprimidas.

Me acuerdo que en esos días todavía no se sabía el nombre del papá de mi hijo, porque me daba miedo que le pegaran, que le quisieran sacar la verdad porque a mí me querían ir..., sacar la verdad, quién había sido la que me había bajado, cuánto había pagado y pues hasta ahorita no dije nada ¿no? Y no lo pienso decir, no, porque no [...]. Creo que es algo... parte de mi intimidad de esa ocasión [...], y entonces este, dijo [el comandante] "dime el nombre del papá". Dije: "no le voy a decir y hágale como quiera", "pues yo nomás [sic] te aviso que de todas maneras nos vamos a enterar y de todas maneras se te va a trasladar y de todas maneras no te vas a ir preliberada". Le dije "perfecto, no se preocupe" (Valeria).

Valeria mantuvo una relación clandestina con otro interno y producto de ello ocurrió un embarazo.¹⁴ Cuando el comandante y el director se enteraron, mandaron llamar a Valeria e intentaron amenazarla para que dijera quién era el padre de su hijo y además le pidieron que firmara una carta en la que ella deslindaba a la institución de un embarazo por posible prostitución incentivada por las mismas autoridades penitenciarias. Valeria guardó silencio durante muchas semanas y se negó a firmar el documento. No temía por ella, temía por la seguridad de él, que era su pareja.

La agencia y las consecuentes prácticas de resistencia han sido definidas como aquellas que deben contraponerse al orden de género, subvirtiendo la hegemonía masculina (Mahmood, 2001). Sin embargo, hay que considerar que esas posibilidades de transformación están "constreñidas por la naturaleza restrictiva de las construcciones dominantes de la feminidad" (Rajan en George, 2002:219), es decir, que son las normas de la feminidad imperantes en una sociedad determinada las que van a delinear las posibles prácticas de resis-

tencia que se van a ejercer. En el caso de Valeria, guardar silencio significaba dos cosas: proteger su intimidad y protegerlo a él.

Elegir una opción "femenina" como forma de resistencia no puede ser visto de manera categórica como una sumisión a las reglas del orden de género. Hay que recordar, como menciona Aguilar, que "la serie de reivindicaciones femeninas van siendo elaboradas dependiendo del contexto que cada grupo de mujeres enfrenta en sus respectivas sociedades" (Aguilar, 2013:672-673). Incluso elegir este tipo de resistencias consideradas como "femeninas" puede ser estratégico: guardar silencio respecto al nombre de su pareja aseguraba, de alguna manera, que a él no lo trasladarían de penal como un castigo y ella tendría mayor probabilidad de recibir apoyo económico para la manutención de la bebé.¹⁵ Callar, entonces, ayuda a ocultar lo que es importante y significativo para las personas en condiciones de violencia: objetos, personas y recuerdos pueden quedar protegidos bajo el velo del silencio.¹⁶

Me esposaron, me llevaron, tengo el brazo muy lastimado, como que se me zafa, hasta arriba llegué bañada en sangre, me recibió ese Lara, me mojó, me empezó a agredir. La criminóloga Norma no era mala, a ella no le gustaba la violencia, yo le dije que ya no aguantaba, "¿no te tocan los hombres?". Yo no decía nada, no decía nada por miedo, me amenazaba el comandante que le dicen el Búfalo [...]. Yo por miedo ya no le dije lo que... como el jefe, el comandante del cubo me obligaba a hacer (Julia).

Hydén considera que el miedo es una expresión de resistencia, "no por la acción (o la ausencia de ella), sino porque constituye un poder que hace que las mujeres se percaten que lo que puede ocurrir es algo que ellas no quieren que ocurra" (Hydén, 1999:462). Julia fue encerrada por un largo período en un área llamada "el cubo", lugar al que solo llevaban a hombres. Debido a que fue considerada como una mujer "atípica" por manifestar prácticas de resistencia muy confrontativas (como golpear a las y los custodios cuando la querían castigar), fue trasladada a este sitio dentro de la propia cárcel.

El miedo que Julia expresó, además de ser un sentimiento, puede ser visto también como una forma de autoprotección. Debido a las condiciones extremas a las que fue expuesta y a la gran magnitud de violencias de todo tipo que recibió en ese sitio, el miedo que la hizo guardar silencio le permitió protegerse de nuevas agresiones. Además del miedo, ciertas emociones como el sufrimiento han sido consideradas como femeninas, y quizás precisamente por eso es que se ha tendido a asumir que son pasivas y, por lo tanto, no podrían ser concebidas como prácticas de resistencia. Si bien en el caso de Julia “sentir” miedo y callarse como consecuencia de ello no abre un espacio de salvación distinto a la supervivencia, sí se puede decir, desde el marco analítico que aquí se ha planteado, que “la agencia no solo es entendida como la capacidad para un cambio progresivo sino también, como una capacidad para sufrir y persistir” (Mahmood, 2001:217).

Me llevaron allá a mí solita así, calladita, me llevaron y todo, entonces [sic...] me dice: “ándale báilale, pus ya sabemos que bailas ¿no?” [...] y este, no, no voy a bailar y háganle como quieran eh, pero no bailo. “¡Cómo hija no!” [...], las custodias me empezaron a jalonear y que me arrancan mi ropa, me arrancaron mi ropa y que me dejan, pus con mi ropa interior, y que báílales ¿no? [...]. No, y que me agarren en un, en un como... como pedacito de mesa, me estiran y me prenden el encendedor poquito en mi tatuaje y pus [sic] yo apreté mis labios y le dije, hazme lo que quieras pero no voy a bailar [...], y que me empiezan a quemar, cuando sentí a la flama tan grande, namás [sic] sentí cuando hizo así shshsh y vi cómo se me, se me alzó toda mi piel. Me salieron mis lágrimas del dolor tan fuerte que sentí, se me salieron mis lágrimas y que me voltean, ya entre ellas y otros dos o tres custodios, no sé cuántos ¿no?, ya me voltieron [sic] y me empezaron a violar, pero por el año [...]. Yo no podía decir, iban a matar a mi esposo y que a fin de cuentas si lo mataban aquí en la cárcel ¿Quién fue? ¿Quién sabe? (Valeria).

Mahmood (2001) menciona que la experiencia del dolor no puede ser concebida como un sufrimiento

pasivo, callar sobre el dolor físico o emocional no representa una forma de pasividad. Tanto la violencia recibida como el dolor experimentado y el consiguiente mutismo deben ser leídos dentro del contexto en el que se producen. El hecho de que Valeria pudiera narrar su experiencia de violencia sexual muchos años después de haber sucedido significa que está consciente de las injusticias; sin embargo, el contexto en el que sucedieron los hechos no le permitía a ella “hablar” su dolor.

Justamente porque se está consciente del medio violento en el que se encuentra es que se decide guardar silencio. Su dolor importa, claro, pero callar le permitió a ella y a su esposo sobrevivir, como menciona Das, “debemos considerar que la habilidad de las mujeres a sobrevivir no tiene nada de sumisión pasiva” (citada en Mahmood, 2001:217). Más bien, son formas de autoprotección que implican, necesariamente, el reconocimiento del dolor, de las fuentes de su dolor y de las relaciones de poder que dificultan “alzar la voz”.

Se puede decir, entonces, que no hay un solo silencio, sino “silencios varios, y son parte integrante de estrategias que subtienden y atraviesan los discursos” (Foucault, 2009:37). Reconocer que existe una multiplicidad de silencios y, por ende, de formas de resistencia coexistentes (Motsemme, 2004), implica también repensar el silencio como un discurso que, “callando”, también habla, cuestiona, protesta y protege.

A manera de conclusión

El silencio no es la ausencia de voz, sonido o significado, el silencio concebido como un discurso es un acto comunicativo que transmite un mensaje. Los silencios adquieren su significado en el contexto particular donde se producen y su existencia se debe a acontecimientos históricos, políticos o culturales que influyen en la forma en que las y los sujetos actúan frente a su mundo.

El estudio del silencio ha posibilitado comprender cómo se van configurando las relaciones de poder; tradicionalmente, los estudios lo han representado como objeto y producto de la dominación. El silencio visto

desde esta óptica es creado para mantener relaciones desiguales de poder, pero el silencio puede ser leído desde otro ángulo, no como instrumento de dominación sino como una estrategia de resistencia.

Las relaciones de poder y la resistencia, a criterio de Foucault, son coexistentes y poseen características similares: son móviles, creativos, “circulantes”, crean y re-crean discursos, prácticas y saberes. El poder no puede poseerse; al no ser acumulativo, no puede residir en un solo sujeto, muy por el contrario, todos los sujetos tienen la oportunidad de ejercerlo aunque de manera diferente, por tanto, lo que existe son relaciones desiguales de poder. Las prácticas de resistencia, por su parte, no son reacciones a ejercicios abusivos del poder, sino más bien se trata de una serie de estrategias que fisuran las relaciones de poder.

Comúnmente, las prácticas de resistencia han sido leídas bajo lógicas dicotómicas que implican, necesariamente, pensarlas como “contrapoderes”; esta visión, sin duda, ha mermado su potencial analítico. La perspectiva liberal que se ha empleado para comprender las resistencias las ha llevado a percibirlas fuera de los contextos donde estas se producen, y se ha tendido a considerar que son producto de la capacidad y del deseo individual de “libertad” que implicaría el rechazo a las normas sociales. Esto llevaría a considerar que únicamente “alzar la voz” sería una forma de resistir.

El silencio como resistencia ayuda a ocultar, proteger y disimular. Calveiro menciona que el silencio juega un papel crucial porque “difiere el enfrentamiento en condiciones que serían desastrosas para quien ocupa la posición de mayor debilidad” (Calveiro, 2005:125), y permite reconfigurar nuevos espacios, discursos y significados. El silencio puede proteger lo que es significativo para las personas que recurren a él. A través de él, la resistencia se puede mirar desde otra óptica: desde los espacios más íntimos y ocultos donde los discursos se producen, trastocan y reconfiguran. El cuerpo parece ser su vehículo, un cuerpo silente que es una arena donde la agencia y las prácticas de resistencia tienen lugar y desde donde es posible seguir luchando.

Notas

¹ Todos los nombres fueron cambiados para preservar el anonimato de las participantes.

² Por supuesto, esta ruptura en mi propia forma de pensamiento no se debe, en modo alguno, a una especie de *insight*, sino más bien a la interlocución de muchas voces que me ayudaron en este proceso. Infinitas gracias a Cristina Herrera, Nelson Minello, Guillermo Rosales, Ariadna Sánchez, Libertad Argüello y Mariana Molina, que constantemente me interpelaron y me acercaron textos para poder repensar.

³ Se le llama “apando” al sitio de aislamiento donde se encierra a las personas como una forma de castigo. Normalmente los “apandos” duran varios días o incluso semanas dependiendo de la “gravedad” de la falta. No se puede salir de este sitio a menos que se tenga audiencia o visita íntima. En este penal, el apando se encontraba junto a la escalera que conducía a las celdas de las mujeres sentenciadas, tenía un pequeño baño y allí eran llevados sus alimentos, tampoco se les permitía hablar con nadie.

⁴ Aunque para Arendt, el discurso es también acción, pues solo es posible su existencia si un agente pronuncia palabras, no concibe otra forma de discurso más que la palabra pronunciada y aunque como ella menciona “su acto pueda captarse en su cruda apariencia física” (1983: 237), este solo se hace “pertinente” a través de la palabra dicha.

⁵ Hartsock (1992) menciona, además, que hay que distinguir entre las teorías del poder sobre las mujeres (teorías que pueden incluir la dominación de las mujeres como otra variable) y las teorías del poder para las mujeres (teorías cuyo punto de partida inicia por la experiencia de las mujeres). La autora no deja claro cuál de las dos considera que es la postura de Foucault, pero en el desarrollo de su texto se puede inferir que ninguna de las dos.

⁶ La mayor o menor posibilidad de ejercicio de poder se relaciona además con las posibilidades que tiene el propio individuo dependiendo de su posición en la estructura social y de las condiciones de vulnerabilidad que le circunden (Casique, 2012).

⁷ El poder represivo para Foucault (1999) es aquel que pertenece al ámbito jurídico, donde la ley es la que prohíbe.

⁸ Según el autor, esa condición de “sujeto” solo se establece porque se reconoce al Otro u Otra como libre. De esta manera, la libertad es la condición previa de la existencia del sujeto.

⁹ La pregunta sobre por qué resistimos al poder en vez de adherirnos a él, ya la había planteado Habermas (1991) en su momento, y ha sido una constante cuando se aborda el tema de las resistencias.

¹⁰ Bourdieu menciona que, debido a que las y los dominados aprenden esquemas propios del mismo aparato de dominación, sus pensamientos y acciones están configurados de acuerdo con este sistema por lo que es probable que adhieran a él. Sin embargo, “la indeterminación parcial de algunos objetos permite unas interpretaciones opuestas que ofrecen a los dominados una posibilidad de resistencia contra la imposición simbólica (Bourdieu, 2000:26). Esto significaría que, a pesar de que los sujetos viven y se expresan a partir de esas mismas estructuras de dominación, aprendidas en el transcurso de su vida, pueden —después de todo—, resistir. La presencia de los antagonismos o contradicciones que presentan los “hechos sociales” posibilita esta acción.

¹¹ En un trabajo elaborado para conocer cómo los diversos estudios han abordado el tema de las resistencias, Hollander y Einwohner (2004) encontraron que no hay consenso sobre el papel de la racionalidad del acto de resistir. Según sus pesquisas, hay dos posturas antagónicas a este respecto: por un lado, algunas autoras y autores consideran que no se puede hablar de resistencias si los sujetos no son capaces de calificar sus acciones como tales. Por otra parte, hay quienes indican que los sujetos pueden realizar acciones que trastocan las relaciones de poder, pero no siempre los sujetos están en condiciones de reconocer sus acciones como resistencias.

¹² Zárate (2012) menciona que la dicotomía racionalidad/emocionalidad se encuentra vinculada con estereotipos de género. De esta manera, lo racional es concebido como lo “masculino”, donde imperaría la individualidad, el cálculo y el dominio de sí mismo; mientras que la emocionalidad sería atribuida a lo “femenino” y ocuparía un estatus más bajo. Esta dicotomía afectaría la forma en que se concibe la resistencia pues, además de obligar a considerarla de manera binaria, también implicaría la

asignación de valores dependiendo de quién es el sujeto que resiste. Foucault consideraba que había un peligro en la racionalidad, ya que el problema no era saber si los sujetos se adecuaban o no a “los principios de la racionalidad, sino en descubrir a qué tipo de racionalidad recurren” (Foucault, 1990:267). Lo relevante para él no es centrarse en el sujeto de la acción, sino más bien explorar las estructuras de dominación y sus mecanismos de control.

¹³ La idea de resistencias ocultas y sutiles planteada por Scott (2000) es uno de los puntos que más se ha debatido de su propuesta. Ortner menciona que, al llamar la atención sobre formas de resistencia menos organizadas y más cotidianas, “la pregunta sobre qué es y qué no es resistencia se volvió más complicada” y añade: “cuando un pobre roba a un rico ¿es esta una resistencia o simplemente una estrategia de supervivencia?” (Ortner, 1995:175).

¹⁴ En reclusión existen dos regímenes para el ejercicio de la sexualidad: uno “legítimo” y otro “clandestino”. En el primero, las autoridades penitenciarias dan su autorización para el ejercicio de la sexualidad únicamente si se demuestra que las y los internos tienen un vínculo previo; este tipo de sexualidad también puede darse entre una persona interna y otra no recluida siempre y cuando haya un vínculo previo (matrimonio o concubinato). El ejercicio de la sexualidad clandestina es el que se lleva a cabo cuando las y los internos no tienen “autorización” institucional para ejercer su sexualidad y emplean estrategias para tener intimidad por lo general en espacios construidos momentáneamente para este propósito y se necesita de la “colaboración” pagada de las y los custodios y a veces de otros agentes penitenciarios. Valeria mantuvo una relación clandestina con un interno que conoció por medio de una carta, acordaron mantener relaciones sexuales en los pasillos que conducen a los juzgados y producto de ello hubo un embarazo. Para mayor detalle sobre los regímenes de la sexualidad en situación de reclusión puede revisarse la tesis doctoral “Sexualidades recluidas, deseos clandestinos. Género, sexualidad, violencia y agencia en situación de reclusión” en el repositorio de El Colegio de México (Romero, 2017).

¹⁵ Valeria mencionó que a ella no era probable que la trasladaran o le pegaran, pero a él sí “por eso no lo he hecho (decir su nombre) [...] a él sí le afecta y mientras que yo lo defiendo aquí, adentro, que me va a costar muchísimo trabajo si se lo llevan de traslado”.

¹⁶ Das (1990) relata, por ejemplo, que ante los disturbios que se presentaron en distintas partes de la India tras el asesinato de Indira Gandhi, llegaron a las comunidades sujetos armados; cuando les preguntaban a las mujeres dónde se encontraban los hombres, ellas guardaron silencio o mintieron sobre el paradero de sus hijos y esposos, muchos de los cuales se habían vestido de mujeres para evitar que los quemaran vivos. Los discursos como el silencio son, como dice Honneth, “sistemas sociales de saber cuyo origen puede explicarse por las exigencias estratégicas requeridas por un cierto orden establecido de poder” (2009:234). Así se comprende que el silencio pudo ser, como en este caso, una estrategia que les permitió a los hombres y a las familias seguir existiendo. Desde una óptica liberal las mujeres asumieron su rol de protectoras y cuidadoras de la familia; sin embargo, desde el punto de vista que se está defendiendo, las mujeres emplearon estrategias no confrontativas ante un régimen que intentaba aniquilar a todo un grupo social.

Referencias

- Aguilar, Érika (2013). “Las mujeres de Hamas: ¿silencio subalterno o voz participativa?”. En *Estudios de Asia y África*, 48(3), septiembre-diciembre, 657-688.
- Arendt, Hannah (1983). *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral.
- Bajtin, Mijail (1991). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Benveniste, Émile (1997). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI.
- Böttcher, Nikolaus, Isabel Galaor y Bernd Hausberger (2005). “En la búsqueda del poder y de la resistencia”. En Nikolaus Böttcher, Isabel Galaor y Bernd Hausberger (eds), *Los buenos, los malos y los feos. Poder y resistencia en América Latina*. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert, pp. 9-33.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2008). ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Madrid: Akal.
- Calveiro, Pilar (2005). *Familia y poder*. Buenos Aires: Libros de la Araucanía.
- Casique, Irene (2012). “Vulnerabilidad a la violencia doméstica. Una propuesta de indicadores para su medición”. En *Realidad, Datos y Espacio. Revista Internacional de Estadística y Geografía*, 3(2), mayo-agosto, 46-65.
- Das, Veena (1990). “Our work to cry: your work to listen”. En Veena Das (comp.), *Mirrors of Violence*. Nueva Delhi: Oxford University Press, pp. 345-398.
- Foucault, Michel (1988). “El sujeto y el poder”. En Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM, pp. 241-260.
- Foucault, Michel (1990). *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre la desviación y dominación*. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- Foucault, Michel (1992). *Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- Foucault, Michel (1999). *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2009). *Historia de la sexualidad. T1 La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- George, Annie (2002). “Embodying Identity through Heterosexual Sexuality-Newly Married Adolescent Women in India”. En *Culture, Health and Sexuality*, 4(2), abril-junio, 207-222.
- Goffman, Erving (1983). “The interaction order: American Sociological Association, 1982 Presidential Address”. En *American Sociological Review*, 48(1), febrero, 1-17.
- Habermas, Jürgen (1991). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Haraway, Donna (1996). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Valencia: Cátedra.
- Harding, Sandra (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- Hartsock, Nancy (1992). “Foucault sobre el poder: ¿una teoría para mujeres?”. En Linda Nicholson (comp.), *Feminismo posmodernismo*. Buenos Aires: Editorial Feminaria.

- Hollander, Jocelyn y Rachel Einwohner (2004). "Conceptualizing Resistance". En *Sociological Forum*, 19(4), diciembre, 533-554.
- Honneth, Axel (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Mínimo Tránsito.
- Hydén, Margareta (1999). "The world of the fearful: battered women's narratives of leaving abusive husbands". En *Feminism and Psychology*, 9(4), noviembre, 449-469.
- Irvine, Judith (1996). "Shadow Conversation: the Indeterminacy of Participant Roles". En Michael Silverstein y Greg Urban (eds.), *Natural Histories of Discourse*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, pp. 131-159.
- Mahmood, Saba (2001). "Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival". En *Cultural Anthropology*, 16(2), mayo, 202-236.
- Martínez, Verna (2018). "Feminismo para foucaultianos. Encontronazos entre Foucault y los feminismos". En *Dorsal, Revista de Estudios Foucaultianos*, 4, junio, 31-61.
- Minello, Nelson (1986). "Algunas notas sobre los enfoques y aportes de la sociología en el estudio de las estructuras de poder". En Manuel Villa (ed.), *Poders y dominación: perspectivas antropológicas*. México: URSHSLAC, El Colegio de México, pp. 55-78.
- Motsemme, Nthabiseng (2004). "The Mute Always Speak: on Women's Silences at the Truth and Reconciliation Commission". En *Current Sociology*, 52(5), septiembre, 909-932.
- Ortner, Sherry (1995). "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal". En *Comparative Studies in Society and History*, 37(1), junio, 173-193.
- Romero, Velvet (2017). *Sexualidades recluidas, deseos clandestinos. Género, sexualidad, violencia y agencia en situación de reclusión*. Tesis doctoral, El Colegio de México, México.
- Scott, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Sheriff, Robin (2000). "Exposing Silence as Cultural Censorship: A Brazilian Case". En *American Anthropologist*, new series, 102(1), marzo, 114-132.
- Spivak, Chakravorty (2002). "¿Puede hablar una subalterna?". En *Aspasia, Investigación Feminista*, 10, 207-214.
- Zárate, Margarita del Carmen (2012). *Resistencias en movimientos de dignidad, deseo y emociones. Una mirada antropológica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.