

# Argumentos Estudios críticos de la sociedad

Mujeres y cultura  
en tiempo de crisis





Argumentos. Estudios críticos de la sociedad, es una publicación cuatrimestral editada por la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (UAM X). Creada en 1987, ha registrado cambios en su perfil editorial, su estructura y presentación.

Con base en el análisis de temas de actualidad, que son abordados tanto teórica como empíricamente por profesionales de la comunidad académica nacional e internacional, independientemente de la corriente disciplinaria a la que pertenezcan, su objetivo es abrir nuevos espacios para la discusión y difusión de las ideas en el campo de las ciencias sociales y humanidades.

Comprometida con la calidad académica y la investigación, acoge en sus páginas un eje temático, articulado alrededor de acontecimientos relevantes y los grandes debates de la actualidad. También integra aportes a la investigación escritos por especialistas, así como entrevistas, reseñas analíticas y otros materiales.

Concebida por un grupo de reconocidos investigadores, somete a dictamen académico todos los artículos que la integran, garantizando así su calidad; está dirigida hacia un público académico especializado y, en general, hacia lectores interesados en conocer distintos puntos de vista sobre los temas más relevantes de la actualidad.

### **Aparece en los siguientes catálogos:**

#### **Nacionales**

- Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica (CONACYT)
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase)
- Catálogo comentado de revistas mexicanas sobre educación e investigación educativa (Catmex)
- Hemeroteca y biblioteca digital de habla hispana in4mex (Infourmex)
- Índice de Revistas sobre Educación Superior e Investigación Educativa (IRESIE)
- Directorio de Publicaciones Seriadadas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (LATINDEX)
- Catálogo Biblioteca Iberoamericana

#### **Internacionales**

- Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (Redalyc)
- Scientific Electronic Library Online (SciELO)
- Directory of Open Access Journal (DOAJ)
- e-revistas. Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas
- Latin American Periodicals Tables of Contents (LAPTOC)

Es distribuida a escala nacional e internacional en 170 instituciones y por medio de una red comercial en toda la república.



**Argumentos.  
Estudios críticos  
de la sociedad**



## **UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**Rector general:** José Antonio de los Reyes Heredia  
**Secretaría general:** Norma Rondero López

## **UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO**

**Rector:** Fernando de León González  
**Secretario:** Mario Alejandro Carrillo Luvianos

## **DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**Directora:** Dolly Espínola Frausto  
**Secretaría académica:** Silvia Pomar Fernández  
**Jefe de la Sección de Publicaciones:** Miguel Ángel Hinojosa Carranza

DR © 2021 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

**Universidad Autónoma Metropolitana**  
**Unidad Xochimilco**  
Calzada del Hueso 1100  
Colonia Villa Quietud, Coyoacán  
04960, Ciudad de México

**Argumentos. Estudios críticos de la sociedad**, año 34, número 97, septiembre-diciembre de 2021, es una publicación cuatrimestral de la Universidad Autónoma Metropolitana a través de la Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades. Prolongación Canal de Miramontes 3855, colonia Ex Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14387, México, Ciudad de México y Calzada del Hueso 1100, colonia Villa Quietud, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04960, México, Ciudad de México, Teléfonos 5483 7000, ext. 3877. Página electrónica de la revista <https://argumentos.xoc.uam.mx/> y dirección electrónica: [argumentos@correo.xoc.uam.mx](mailto:argumentos@correo.xoc.uam.mx). Editor Responsable: Rafael Reygadas Robles Gil. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título No. 04-2021-080313484200-203, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Jesús Evodio López López, Sección de Publicaciones, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Xochimilco. Calzada del Hueso 1100, colonia Villa Quietud, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04960, México, Ciudad de México. Fecha de última modificación: 4 de octubre de 2021. Tamaño del archivo 17.4 MB.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma Metropolitana.

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



**Argumentos.  
Estudios críticos  
de la sociedad**



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
UNIDAD XOCHIMILCO    División de Ciencias Sociales y Humanidades



**Argumentos.  
Estudios críticos  
de la sociedad**

**Director, Rafael Reygadas Robles Gil**

**Comité editorial**

Javier Esteinou Madrid (UAM Xochimilco) / Carmen Patricia Ortega (UAM Xochimilco)  
Nicolás Rodríguez González (Universidad de la República, Uruguay) / Kathia Núñez Patiño (Unach)  
Elsie Mc Phail Fanger (UAM Xochimilco) / Jaime Osorio (UAM Xochimilco)  
Roberto García Jurado (UAM Xochimilco) / Martha Angélica Olivares Díaz (UACM)

**Consejo científico**

Ambrosio Velasco Gómez (IIF-UNAM) / Antônio Carlos Lessa (Universidad de Brasilia)  
Carlos Antonio Aguirre Rojas (IIS-UNAM) / Francisco Venegas-Martínez (IPN)  
Michel Husson (IRES, París) / Michael Löwy (CNRS, París)

**Editor responsable:** Rafael Reygadas Robles Gil

**Coordinadoras de este número:** Mónica Inés Cejas,  
María Teresa Garzón Martínez y Merarit Viera Alcazar

**Asistente editorial:** Jesús E. López López

**Bordados:** Alejandra Collado, Tere Paprika,  
Diana Lilia Trevilla Espinal, Ivett Peña Azcona,  
María Nectly Ortega Villegas y Loreto Rondizzoni

**Ilustraciones:** Alenka Karabanova / Bibadash

@labuentemperia y @apiculae

**Portada:** Tere Paprika / ilustración de Alenka Karabanova

**Diseño de cubierta:** Iraís Hernández Güereca

<http://argumentos.xoc.uam.mx>

# ÍNDICE

## 7 Presentación

### DOSSIER

#### Mujeres y cultura en tiempo de crisis

- 17 **Citlalli Ramírez** • Un encuentro para la apropiación de la salud en mujeres campesinas de Chiltoyac, Veracruz
- 37 **Rocío Elizabeth Rivera Guzmán** • Autonomía emocional feminista: bordando experiencias cotidianas del confinamiento
- 55 **Valeria León Delgado** • **Daniela Frías Montecinos** • Colectivizar la autonomía. Experiencias de cuidado comunitario en Chile, una mirada desde el feminismo popular
- 79 **Florencia Trentini** • **Alejandra Pérez** • Territorios de cuidado. Participación política de mujeres mapuche en áreas protegidas y áreas de sacrificio
- 103 **Estela Casados González** • **Verónica Moreno Uribe** • Redes de cuidados en medio de la violencia y precarización contra mujeres en Veracruz
- 123 **Mercedes Zúñiga Elizalde** • Mujeres buscadoras en Sonora. Transformaciones subjetivas frente a la violencia
- 141 **Marlene Vizuet Morales** • El ejercicio político de la autorrepresentación. La experiencia de tres comunicadoras comunitarias en Oaxaca, México

- 167 **Claudia Nora Laudano • Alejandra Aracri •** El ciberactivismo feminista por #AbortoLegal y la contraofensiva #SalvemosLasDosVidas en Argentina
- 191 **Juliana Verdenelli • Julia Winokur •** Músicas y bailarinas de tango en tiempo de crisis: demandas, estrategias y desafíos
- 213 **Natalia Cabanillas • Yamila Balbuena •** El arte en la encrucijada de la historia sudafricana. Resonancias a partir de la obra de Tracey Rose

#### DIVERSA

- 235 **Chloé Constant •** Investigar en la cárcel: sentires alrededor de intentos de cierre
- 251 **Rosalba Robles Ortega •** La pregunta que no cesa: ¿por qué un hombre mata a una mujer?
- 269 **Celenis Rodríguez Moreno •** Las políticas públicas de equidad de género. Tecnologías de género moderno colonial
- 291 **Gloria Miroslava Callejas Sánchez •** El golpe y sus golpecitos. Voces de la dictadura chilena en la crónica de Pedro Lemebel

#### RESEÑAS

- 315 **María Teresa Garzón Martínez •** ¡Ay Haití! “Hay resistencias porque hay poder”
- 321 **Sara Amelia Espinosa Islas •** Feminismo, cultura y política
- 327 **Paola María Marugán Ricart •** Escrivência de Conceição Evaristo: el compromiso de la literatura con la vida y viceversa

#### 333 LAS AUTORAS

## PRESENTACIÓN

Mónica Inés Cejas / María Teresa Garzón Martínez / Merarit Viera Alcazar\*

¿Qué pueden significar la salud, el cuidado y las estrategias creativas de supervivencia en el momento actual, en el cual la humanidad pasa por una crisis sanitaria producida por el SARS-CoV-2 que ha costado miles de vidas?, ¿qué significa, en especial, para las mujeres que enfrentan este momento crítico en todos los sentidos de la vida? Y, en específico, ¿cuáles son las disputas, las prácticas de significación y las respuestas –como lugares de agencia y actuación– que las mujeres del Sur global desarrollan, a partir de prácticas culturales, que dan cuenta no sólo de la persistencia o actualización de las relaciones de poder, en este contexto de crisis con evidentes impactos localizados, sino también de sus luchas por el ser, el sentir y el hacer?

Este número de *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, que cuenta con diversos hilos, tramas, puntadas y patrones ubicados en la perspectiva del Sur global pensado como “un campo de producción del conocimiento crítico y lugar de intervención y transformación sociopolítica y epistémica” (Cejas, 2016:14), es un bordado hecho con la experiencia colonial y sus resistencias, los sentipensares cotidianos del ahora, los ejercicios de producción de conocimiento feminista y la acción política –variables indisociables en este caso–, los cuales incluyen la creatividad, las prácticas artísticas, la investigación-creación, así como una sumatoria de otras tantas formas de hacer

---

\* Feministas, políticamente situadas en el Sur. Nuestro locus de enunciación es la relación entre cultura y poder desde donde reafirmamos la vigencia de las prácticas intelectuales cuyo principio y fin es la transformación social, a las que consideramos inseparables de una perspectiva descolonizadora en la academia. Nuestros espacios de acción feminista en la academia: maestría y doctorado en estudios e intervención feminista, CESMECA-UNICACH, maestría en estudios de la mujer y doctorado en estudios feministas, UAM Xochimilco [mcej@correo.xoc.uam.mx] [maria.garzon@unicach.mx] [pviera@correo.xoc.uam.mx] Agradecemos a Elsie Mc Phail Fanger la atenta invitación a coordinar este número en 2020.

concretas que son sustento de saberes y apuestas de transformación de las realidades más que pertinentes y que se unen aquí en pro de brindar respuestas a las preguntas anteriores.

Nos interesa, en especial, dar cuenta de esta rica conversación en torno a las mujeres y la cultura en tiempos de crisis, donde las mujeres desempeñan un papel fundamental en la reproducción de la vida, la cual ha sido construida pese al cansancio, la explotación laboral que supone el teletrabajo, las afectaciones físicas, mentales y espirituales y los duelos, e impulsada por los trabajos de cuidado, los deseos de continuar, la potencia del crear y la satisfacción de “argumentar”, con nuestros propios hilos, puntos y puntadas, nuestra existencia individual y colectiva lejos de las lógicas de la “ciudad letrada” y sus propias imposiciones en el mundo intelectual. A partir de este bordado, también clave narrativa, se politiza la teoría y teoriza la política (Grossberg, 2009).

Entonces, adscritas a la larga tradición crítica de los estudios sobre cultura y poder en América Latina (Cejas, 2020), bordamos en un bastidor compartido, en el cual fijamos el lienzo para ser bordado. Ese bastidor lleva el nombre de “cultura” entendida la misma como un *locus* de producción de conocimiento, praxis del hacer político de las mujeres y horizonte de sentido para las disputas que configuran las relaciones entre poder y cultura. En este caso, la urdimbre es el conjunto de hilos que dan cuenta del contexto de crisis actual que no se deriva sólo del SARS-CoV-2, sino que remite a una crisis más estructural, de vieja data, que continúa atravesando nuestras vidas como mujeres en sus múltiples y perversas manifestaciones. La trama, por su parte, es la serie de hilos que definen los contenidos del bordado. Y las puntadas son las peculiares propuestas de investigar, de argumentar y de crear que –particularmente en el *Dossier*– dialogan sobre temáticas que incluyen los procesos de salud-enfermedad-curación, prácticas de cuidado, subjetivación política y reconfiguración identitaria y prácticas creativas de resistencia y transformación.

Inaugurando un recorrido que nos lleva por Argentina, México, Chile y Sudáfrica, se encuentra un artículo de Citlalli Ramírez, quien formula una reflexión sobre el acompañamiento creativo y participativo en torno a la conciencia para la salud que se realizó con mujeres del Centro Comunitario de Tradiciones, Oficios y Saberes de Chiltoyac, Veracruz, desde una metodología de investigación-acción participativa (IAP). Así, en un contexto rural donde las mujeres están sometidas a relaciones de poder opresivas en su vida diaria, pero también son agentes de resistencia y cambio, esta experiencia parte de preguntar: ¿qué es la salud para las mujeres campesinas?, ¿cómo se gestiona la misma? En ese mismo sentido, Rocío Elizabeth Rivera Guzmán, siguiendo el trabajo de las colectivas Comunidad de Mujeres Magenta y Las Bordadoras, de la investigadora Luz Cuevas y de la artista Galia González, plantea la experiencia del bordado, en México, como una acción política que permite generar estrategias

de autonomía emocional, sanación y autocuidado entre mujeres en contextos de confinamiento, dando un giro a las narrativas patriarcales y dejando ver que el ser y hacer entre mujeres dignifica los recursos emocionales y afectivos.

En este lugar hacemos un salto de puntada para continuar con otras renovadas sobre el tema del trabajo del cuidado, incluyendo experiencias de organización, de construcción de subjetividades políticas y procesos de reconfiguración de identidades raciales como herramientas de lucha. Valeria León Delgado y Daniela Frías Montecinos, desde Chile, proponen colectivizar la autonomía del cuidado y de la salud, desde una visión contrahegemónica y antipatriarcal, por medio del análisis de cuatro experiencias de organización de mujeres/feministas que permiten identificar respuestas organizativas y solidarias frente a la crisis sanitaria coyuntural, pero también ante la crisis sociopolítica chilena como fenómeno de mayor duración. Aquí, el feminismo popular –y autónomo–, interpelado desde el cuidado comunitario, es puesto sobre la mesa para ser revisitado a la luz de la autoorganización popular, la autogestión y el apoyo mutuo como acción/resistencia de mujeres/feminista.

Florencia Trentini y Alejandra Pérez, desde las coordenadas de Neuquén –Argentina–, ante el recrudecimiento de la pandemia, con base en las experiencias de su trabajo de campo y en los testimonios de las “referentas”, nos llevan a un contexto marcado por la crisis socioambiental y los conflictos territoriales desatados por la proliferación de megaproyectos extractivistas y sus efectos sobre los pueblos originarios. Es ahí donde Florencia y Alejandra sitúan de manera compleja su análisis sobre los diversos sentidos y usos políticos del cuidado para disputar derechos de la mano de mujeres mapuche en “áreas protegidas y de sacrificio”. Pensando también las respuestas a la violencia desde el cuidado, pero esta vez desde México, Estela Casados González y Verónica Moreno Uribe, brindan un panorama informado sobre las respuestas de dos redes de colectivas y agrupaciones feministas frente a la violencia feminicida, la cual va en ascenso en el contexto del SARS-CoV-2. En el terreno pantanoso del cuidado, las experiencias de la Tribu Libemor y del Colectivo Akelarre dan cuenta del devenir de sujetas colectivas de producción de conocimiento y acción política.

Regresando a México –Sonora y Oaxaca–, Mercedes Zúñiga Elizalde y Marlene Vizuet Morales reflexionan sobre la construcción de una subjetividad y de representación, como apuestas políticas. En los años recientes, afirma Mercedes, los colectivos de buscadoras han hecho públicos sus reclamos sobre los derechos de encontrar a sus desaparecidos y de colectivizar el duelo. Al hacerlo ponen los sentimientos en el centro de su práctica colectiva, en pro de transformarla en una experiencia común de lucha, cuidado y duelo. Marlene, comunicadora zapoteca, a partir de una estrategia descolonizadora para el estudio de la autorrepresentación –en su dimensión política–, indaga en los procesos subjetivos y de reconfiguración identitaria de jóvenes comunicadoras indígenas

en contextos donde la comunalidad es tanto categoría explicativa como herramienta de lucha, apostando a problematizar, de otro modo, el papel de las mujeres indígenas en los medios de comunicación, desde sus propias experiencias.

Un tercer salto de puntada lo realizamos aquí con el propósito de cerrar nuestro bordado con otro grupo de puntadas que dan cuenta de prácticas creativas de resistencia y transformación como el ciberactivismo feminista en Twitter, los circuitos laborales del tango y las respuestas al colonialismo y el racismo desde el arte. Con un agradable giro, el ciberactivismo feminista se pone de manifiesto en el texto de Claudia Nora Laudano y Alejandra Aracri quienes, desde el contexto argentino, problematizan el debate público y la disputa entre los *hashtags* #AbortoLegal y #SalvemosLasDosVidas, dado principalmente en Twitter, en el marco de las luchas por la despenalización del aborto en 2018. Estas estrategias digitales ciberfeministas, desde una mirada retrospectiva, son reseñadas por Claudia y Alejandra como una herramienta de transformación cardinal en tanto, pese a la pandemia, se logra dar un paso importante en la lucha por la despenalización del aborto en ese país en el 2020.

En el mismo contexto argentino, otra lucha se pone de manifiesto en las puntadas de Juliana Verdenelli y Julia Winokur, quienes abordan la manera en que la crisis originada por el SARS-CoV-2 afecta a los circuitos de tango en Buenos Aires, haciendo visible –una vez más– las condiciones de desigualdad en las que músicas y bailarinas desarrollan sus prácticas artísticas-laborales en tales espacios. En sus puntadas, Juliana y Julia analizan las disputas de poder y los procesos de organización política de mujeres tangueras feministas en pro de responder a las carencias provocadas por la crisis sanitaria y, de una vez, reconfigurar las relaciones de poder patriarcales que limitan el pleno desarrollo de su hacer. Nuestra apuesta por un diálogo desde el Sur, se enriquece con las puntadas de Natalia Cabanillas y Yamila Balbuena, quienes nos invitan a conocer al arte sudafricano de los años posteriores al *apartheid* –en particular a Tracey Rose–, en clave feminista, interrogando a las prácticas artísticas en tiempos de crisis y en procesos colectivos de memoria que cuestionan las narrativas históricas oficiales en pos de relatos de inclusión abarcadores de la diversidad. El binarismo, como cuestión epistémica y política inmanente al sistema de *apartheid*, es el dispositivo a desactivar por medio de prácticas artísticas complejas y críticas, cuyo análisis transdisciplinario permite evidenciar “la persistencia de un orden colonial y racial” en un régimen político supuestamente superador del pasado racista.

Nuestra sección Diversa es un conjunto de cuatro puntadas de refuerzo, donde las mujeres siguen presentes como agentes de múltiples luchas y procesos de producción de conocimiento. Chloé Constant, en un estilo intimista, en el cual la autoetnografía no cae en el monólogo, da cuenta de los intentos de cierre de sus casi 15 años de investigación en prisiones de Perú y México. Aquí, la autora invita a reflexionar

metodológicamente sobre el tiempo en la investigación, el involucramiento corporal, la etnografía carcelaria y los desafíos de llevarla a cabo en un contexto de pandemia, recurriendo a un amplio abanico de conceptos y aproximaciones del pensamiento feminista y desestabilizando así el binomio sujeto-objeto de investigación. La urdimbre se tensa ante la puntada de Rosalba Robles Ortega, que invoca a la persistente pregunta: ¿por qué un hombre mata a una mujer? Tres casos de feminicidio en México son entretejidos para intentar una respuesta en construcción que invita más bien a la reflexión en un punto cruz zigzagueante, apuntalado en los conceptos de continuum de violencia, violencia doméstica, feminicidio y violencia en la convivencia. Su propia y extensa investigación en Ciudad Juárez apuntala su contribución.

Reforzando nuestro bordado, Celenis Rodríguez aborda, desde una mirada crítica descolonial, el entramado de intervenciones sociales de las políticas públicas de género en el contexto colombiano y sus consecuencias en particular para las mujeres. Con una puntada de trazo firme, la autora analiza el discurso que conforman las políticas públicas, identifica y problematiza cómo devienen en tecnologías que producen-ordenan las relaciones de género, raza y clase en una sociedad con impronta colonial. Nuevas gramáticas racistas, clasistas y sexistas se imbrican con la persistente actualización de la “norma de género moderno colonial”. Por último, y para cerrar con un festón ondulado, Gloria Miroslava Callejas Sánchez invita a dialogar a Pedro Lemebel –reconocido performancero luchador por los derechos de la comunidad LGBTQ+–, como cronista urbano del horror de la dictadura chilena que desestabiliza el relato oficial por medio de la crítica cultural de su *Cancionero: crónicas radiofónicas* transmitidas desde Radio Tierra, radiodifusora feminista. La crónica radiofónica es, en el análisis y ricas puntadas de Gloria Miroslava, estrategia para construir una memoria colectiva popular de la dictadura, a la Lemebel y desde el Sur.

Nuestra última puntada de refuerzo es la sección Reseñas, que invita a leer tres libros fundamentales a la hora de pensar nuestras historias como territorio, contextos de crisis y propuestas de acción político-poética. María Teresa Garzón nos introduce al libro de Ochy Curiel: *Un golpe de Estado: la Sentencia 168-13* (2021), en el que es posible observar el racismo antihaitiano en República Dominicana, el cual avala una sentencia como la 168-13, por medio de la cual se quita la nacionalidad a un número importante de personas dominicanas con ascendencia haitiana. Sara Espinosa Islas, por su parte, presenta su lectura del libro colaborativo coordinado por Mónica Inés Cejas: *Feminismo, cultura y política. El contexto como acertijo* (2020), en el que se reúne una amplia gama de saberes, contextos y problemáticas que intentan responder: ¿qué lugar tiene el contexto en nuestras investigaciones feministas? Por último, Paola Marugán da cuenta del libro *Escrevivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* (2020), compilación dedicada a analizar la noción de *escrevivência*, creada por

Conceição Evaristo, una de las autoras más destacadas de la literatura (afro)brasileña contemporánea, donde se explora este concepto como una forma de escribir la vida y la literatura desde coordenadas antirracistas y de reparación epistemológica.

Como nudo, el más hermoso y fuerte, nuestro bordado cuenta con una carpeta gráfica acorde, hecha por las diversas propuestas de Ale Collado, Diana Treviña, María Nectly Ortega Villegas, Tere Paprika, Ivette Peña y Loreto Rondizzoni. Cada una de sus imágenes son una “intervención” sin la cual este bordado en su conjunto no puede ser posible y representan, además, un reconocimiento a esta labor ancestral de bordar, de jugar con hilos para producir sentidos y condiciones de re(e)xistencia no sólo estéticas o discursivas, también materiales a partir de las cuales levantamos nuestros puños y *argumentamos* con fuerza:

¡Ahora que estamos juntas  
ahora que sí nos ven,  
arriba el feminismo,  
que va a vencer, que va a vencer  
abajo el patriarcado,  
que va a caer, que va a caer!

## REFERENCIAS

- Cejas, Mónica Inés (coord.) (2016). *Feminismo, cultura y política: prácticas irreverentes*. México: UAM Xochimilco/Itaca.
- (2020). *Feminismo, cultura y política. El contexto como acertijo*. México: UAM Xochimilco/Itaca.
- Grossberg, Lawrence (2009). “El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construcción y complejidad”, *Tábula Rasa*, núm. 10, Bogotá, pp. 13-48.



TÈRE PAPRIKA (2020) | *Resistir*

Ilustración: Alenka Karabanova

# DOSSIER

Mujeres y cultura en tiempo de crisis





## Un encuentro para la apropiación de la salud en mujeres campesinas de Chiltoyac, Veracruz

### A meeting for the appropriation of health in peasant women of Chiltoyac, Veracruz

Citlalli Ramírez

**E**ste trabajo describe el acompañamiento creativo y participativo en torno a la conciencia para la salud que se realizó con mujeres del Centro Comunitario de Tradiciones, Oficios y Saberes de Chiltoyac, Veracruz. La salud es un estado complejo. Requiere una visión transdisciplinaria para proponer pedagogías desde un orden sistémico y holístico, que considere a la mujer como sujeto y no como objeto de estudio. El objetivo era que reconocieran y se apropiaran de sus propios cuerpos como un proceso de deconstrucción de prácticas de orden patriarcal-colonialista-capitalista como una búsqueda de salud. Se utilizaron herramientas etnográficas, prácticas artísticas y de investigación-acción-participativa. Hubo tres etapas: 1) observación participante, 2) acompañamiento en la elaboración de un “Manual de herbolaria y medicina tradicional”, y 3) un Taller de creación de una danza colectiva.

Palabras clave: arte, alienación, apropiación de la salud, transdisciplinariedad, género.

**T**his article describes the creative and participatory accompaniment for health awareness that was carried out with women from the Community Center of Traditions, Trades and Knowledge in Chiltoyac, Veracruz. Health is a complex state, it requires a transdisciplinary vision to propose pedagogies from a systemic and holistic order, considering women as subjects and not as objects of study. The objective was for them to recognize and appropriate their own bodies as a process of deconstruction of patriarchal-colonialist-capitalist practices in search for health. There were three stages: 1) participant observation, 2) accompaniment in the elaboration of a “Manual of herbal medicine and traditional medicine”, and 3) a Workshop to create a collective dance.

Key words: art, alienation, appropriation of health, transdisciplinarity, gender.

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2021

Fecha de dictamen: 5 de abril de 2021

Fecha de aprobación: 3 de mayo de 2021

## CONSTRUCCIÓN HEGEMÓNICA DE LOS CUERPOS DE LAS MUJERES

Para este trabajo se realizó una reflexión teórica, metodológica y empírica sobre las formas de imposición que el modelo patriarcal-capitalista-colonialista instituye sobre los cuerpos de las mujeres que derivaron en mi proyecto de tesis titulado “La expresión corporal como camino para la apropiación de la salud en un grupo de mujeres de la comunidad rural de Chiltoyac, Veracruz”. Desde esta perspectiva, se describe la problemática sobre los modos en que se constituyen los cuerpos, y las formas de reproducirlo y de alienarlo. Numerosas veces nos comportamos a partir de formas aprendidas que no corresponden a las necesidades propias del cuerpo, a su fisionomía, a su funcionamiento, a las maneras de aprehender, de sentir y escuchar nuestro interior. El hombre y la mujer se dejan influenciar por el medio social en el que se desenvuelven, condicionados a un dejar de ser, dejar de desear, para pertenecer. Muchas de nosotras crecemos conformando nuestro ideal femenino desde el ejemplo familiar, de lo que se vive en la escuela, de la experiencia en sociedad, desde distintas fuentes que se entretajan entre sí en un proceso complejo que se ha dado a lo largo de la historia, cuya identificación responde a lo que el sistema exige y conduce con la *subordinación femenina*, situación en la que se privilegia la idea de un mundo civilizatorio cuya fuerza mecaniza y fragmenta el cuerpo de las mujeres con sus consecuentes afectaciones a la salud. Esta concepción del cuerpo de la mujer como un constructo social, producto del androcentrismo, se acompaña de una condición aprendida o manipulada de los modos de producción y consumo del capitalismo que recaen sobre el cuerpo. Éste, como menciona Jean Baudrillard (2009:166), se encuentra vinculado con las finalidades de la producción “como soporte (económico), como principio de integración (psicológica) dirigida del individuo y como estrategia (política) de control social”. Entre las consecuencias de la sociedad de consumo están los distintos padecimientos físicos, estrés, depresión; y las vinculadas con el cuerpo femenino, como la vergüenza, la anorexia o la presión estética, señaladas en los análisis de Sandra Lee Bartky y Susan Bordo (citadas en Amigot y Pujal, 2006:107). Procurar el autocuidado, la expresión o la escucha de sí mismas generalmente no forma parte de lo aceptado por las propias mujeres; lo anterior describe un desequilibrio entre la mente, el cuerpo, el espíritu y el lugar que habitamos, y se convierte en una práctica de vida, en la que muchos de los padecimientos físicos y mentales que nos aquejan se deben a esta desconexión y falta de atención.

Dejamos de mirarnos, evadimos comprender lo que somos, cómo sentimos, nuestra propia naturaleza, cuyas propiedades imaginativas, creadoras, armónicas, de goce y poetización del saber humano se reemplazan por seguir la “norma social”, lo que la hegemonía nos enseña al objetivar los cuerpos. Es la perspectiva de género la que permite visualizar la alienación particular de los cuerpos de las mujeres dictada por un sistema

sexo-género; y advierte que la sociedad y su cultura enmarcadas por una historia de violencia y opresión es la que conforma el ser mujer que incide en los “deber ser” corporales de la feminidad, lo que ha constreñido el desarrollo expresivo y holístico de los cuerpos femeninos. Ante estos problemas, retomo de Leonardo Boff (2002:30) la importancia esencial del cuidado: “Sin cuidado, deja de ser humano. Si no recibe cuidado, desde el nacimiento hasta la muerte, el ser humano se desestructura, se marchita, pierde el sentido y se muere”. El cuidado parte de la conciencia de sí, para ésta, Hanna (1994:36) dice que “hay dos formas de ver al ser humano: desde el exterior o desde el interior”, y esto lo explica del siguiente modo:

Cuando vemos otro ser humano, lo que miramos es un “cuerpo” con determinado tamaño y apariencia exteriores. Ocorre lo mismo que cuando observamos una estatua o una figura de cera que también tiene una forma y un tamaño “corporal”; pero cuando el ser humano se ve a sí mismo desde su interior, está consciente de sus sentimientos, de sus movimientos y de sus intenciones: un ser más distinto y más completo. Ver un cuerpo desde el exterior es tener un punto de vista de tercera persona: uno ve un “él” o una “ella” o una “cosa”; pero cuando un hombre o una mujer se observan desde su interior, tienen un punto de vista de primera persona: una imagen privilegiada del “yo”, lo que significa tener conciencia “de sí mismo”.

A partir del acto consciente, un cuerpo que siente, piensa y hace es capaz de resignificar y apropiarse sus experiencias, un *cuerpo viviente* (Hanna, 1994). En el ampliar la mirada de lo que estamos haciendo, adquieren sentido el qué y el para qué de la vida desde su propia subjetividad que lo complementa. Un cuerpo que puede reconstruirse como un ser integrado en cuerpo-mente-espíritu-naturaleza, y generar salud para sí mismo y para su entorno. El término *conciencia*, según Guiber Mijares (2008:42-43), tiene que ver con una:

[...] triple concepción integrada de las dimensiones del cuerpo: 1) la conciencia del cuerpo como algo individual, es decir, como una experiencia fenoménica exclusiva del propio individuo; 2) la conciencia del cuerpo como algo social, como un símbolo que hace evidente la relación hombre, cultura y naturaleza, desde la relación con el otro y con el entorno; y 3) la conciencia del cuerpo política y metafórica, como una herramienta social y de control, pero también como un lenguaje, una propuesta ideológica. Estos tres niveles de conciencia del cuerpo logran vincularse entre sí mediante la emoción. Esta última es la mediatrix entre los cuerpos individual, social y político-metafórico, y es la que finalmente hace posible la valoración, de manera positiva o negativa, de los aspectos aprehendidos y concientizados en esta triple construcción. Los asuntos relacionados con la salud y la enfermedad son concientizados de esta misma manera.

Desde esta propuesta, se supone romper las lógicas binarias, las del pensamiento positivista, al experimentar procesos de acompañamiento y espacios de indagación comprometida desde y con el cuerpo, además de reconocer otros cuerpos. En este sentido, podría decirse que la conciencia del movimiento es una acción que se experimenta. Todos necesitamos comunicar y expresar tanto nuestro bienestar como malestar, para lo segundo, sacar-liberar aquello que a la larga genera enfermedad. El desarrollo del estado consciente del cuerpo, además de propiciar una relación de sana armonía con éste, sucede consecuentemente con las relaciones sociales. “Cuidar es más que un acto, es una actitud. Por lo tanto, abarca más que un momento de atención, de celo y de desvelo” (Boff, 2002:1); sabiendo esto, ¿cómo se puede contribuir a desarrollar formas de cuidado y atención del propio cuerpo desde la expresión corporal?

El autoconocimiento del cuerpo conforma la base de nuestra salud, es por ello que el trabajo se centró en generar un proceso de descubrimiento en la persona, con la ayuda de la expresión corporal y de la educación somática para el trabajo de concientización corporal, y de esta manera crear un movimiento corporal acorde con el *cuerpo somático*, “lugar de experiencias múltiples y confluencia de múltiples ejes de sentido, diferenciación y reconocimiento: de lo físico, lo simbólico y lo social” (Payne, 1992:24). Al agregar el punto de vista somático a las ciencias humanas podremos superar las principales alteraciones de salud que aquejan a toda la humanidad (Payne, 1992:37). Así, por medio de la expresión corporal o movimiento creativo, “se enriquece esa expresión y lenguaje corporal al profundizar en la creatividad, la imaginación, la comunicación, etcétera” (Rodríguez, 2008:131-132) y se visualiza “[...] el medio que permite reconocer habilidades, destrezas y capacidades en escenarios de enseñanza aprendizaje, por medio de espacios creativos, llenos de imaginación, espontaneidad, goce e improvisación” (Blanco, 2009:16).

En la exploración epistemológica del arte para el trabajo con el cuerpo, entendí que era necesario concebir de manera diferente el concepto de salud a la definición institucionalizada y parcelaria de los saberes del cuerpo. En la salud son tan importantes y necesarios ciertos procesos de reconocimiento que se reflejan en la ampliación de las capacidades y/o habilidades físicas y mentales según la particularidad de cada persona, y tomo de los conceptos de salud de Diego Gracia Guillén (citado en Bermejo, 2006), quien se refiere a la salud como “capacidad de posesión y apropiación por parte del hombre de la propia corporeidad”, y de José Bermejo (2006), quien reclama en el concepto de salud la autonomía y la responsabilidad, pues señala que la salud no depende exclusivamente de cómo se sienta el sujeto, sino más bien del modo como consiga vivir cada persona su realidad limitada. A lo que Torres (2008:70) añade “[...] la experiencia del arte, la acción creadora y el acto creador son en sí necesarios y saludables, por cuanto nos procuran anclajes con la vida, con nuestra propia biografía,

con nuestro propio cuerpo que siente e imagina”. La salud implica, además, un trabajo de corresponsabilidad en el que la persona comience a ser consciente de sí y no depender sólo de lo que otro le pueda decir de sí mismo. Es así que las cuestiones kinestésicas, cognitivas, musicales, creativas, además de las fisiológicas, conforman el conjunto epistémico de nuestra salud. Como se dijo, este proceso, que pareciera se da de manera *natural*, en realidad requiere desarrollarse, por lo que además de un concepto propio de salud, se precisa, como se dijo, un enfoque distinto del cuerpo. Un acto de salud se da en las pautas para educar, o reeducar el cuerpo desde percibirlo más conscientemente hacia experimentar la creatividad. Para ello es pertinente la estrategia transdisciplinaria como una actitud que marca un quiebre con lo que nos aliena, en la que se reconoce al cuerpo como escenario de reflexión profunda sobre la complejidad de la realidad.

El trabajo con el cuerpo es complejo, como lo es la atención de un grupo de mujeres de una comunidad rural cuyo contexto general e historia de vida de cada quien conforman un entramado diverso e igualmente complejo. Desde la perspectiva de la transdisciplinaria, los cuerpos se conciben en el contexto de la *emergencia planetaria* (Morin *et al.*, 2002), de la crisis global de la era moderna, y del *desencantamiento del mundo* (Berman, 1987), frente a esto:

[...] la *transdisciplinaria* es la apuesta por comprender la realidad que somos y nos constituye, cuando han sido puestas en paréntesis las barreras demarcatorias de las disciplinas y cuando la realidad ya no es vista como un “objeto” que está al frente de un sujeto y que se puede conocer de manera determinista (Osorio, 2012:17).

En un entorno donde la relación con la naturaleza y la falta de sentido se han perdido surge la pregunta: ¿hacia dónde va la humanidad? Y de ésta, reflexiono y se desprenden muchas otras más: ¿cómo nos construimos en este mundo, sobre qué bases, qué modelos seguimos, podemos seguir o proponer?, ¿cómo generamos conocimiento?, ¿qué es conocimiento y para qué o para quiénes?, ¿el conocimiento sólo parte del pensamiento, o también del cuerpo y/o del espíritu?, ¿cómo apropiamos el conocimiento, el cuerpo?, ¿cuál es el sentido de lo que hacemos? Dichas interrogantes implican mirar desde y hacia el propio cuerpo en su proceso histórico y reconocer la no linealidad de la realidad. Justamente en este sentido es que la propuesta de la transdisciplinaria trasciende la división sujeto-objeto que nos *enajena* o vuelve espectadores indiferentes (Pappenheim, 1974:21), y desde ésta, quien investiga se reconoce como parte del proceso de la investigación y de transformación mediante procesos experienciales, donde interactúan múltiples niveles de realidad, diversas historias de vida, concepciones, percepciones distintas de cada individuo involucrado. Yo nací y vivo en un área urbana, en mi formación académica y contexto de vida ha

predominado la visión científica, dentro de la cual experimenté un apercebimiento de que “algo” no me correspondía; mi cuerpo me daba señales de que lo había usado a favor de intereses ajenos; me hacía falta reconocermé en mi propio cuerpo y mirarme en mis semejantes. Me daba cuenta de los problemas que imperaban a mi alrededor como mujer, y al llegar a una comunidad rural, observé que no había separación; se trataba de una realidad compleja que me rebasaba en lo individual, en la que comencé a tomar en cuenta distintas realidades que se hacían presentes en cualquier contexto al que fijase la mirada, aun considerando sus características particulares, se asomaba el descubrir algo más allá de lo que la visión colonial-patriarcal-capitalista me ha enseñado a ver hasta entonces. La realidad se transforma todo el tiempo; en el inicio de un proceso transdisciplinario requerimos *deconstruir* el lenguaje que hasta ahora usamos para entrar en la actitud del no saber, y dirigirnos hacia la apertura de la curiosidad genuina; escuchar a la otredad para construir conjuntamente en una relación participativamente creativa entre el investigador y los implicados en una correspondencia uno a uno, sin jerarquías ni formas que nos despojen de nuestro ser humano.

#### CHILTOYAC: BREVE SEMBLANZA DE UN PUEBLO CAMPESINO

El contexto fue Chiltoyac, un pueblo precolombino de origen totonaca, situado en la cuenca cafetalera Xalapa-Coatepec, a ocho kilómetros al noreste de la capital del estado de Veracruz, México, en la zona rural del municipio de Xalapa. A lo largo de su historia, los pobladores han estado circunscritos en la lucha por el territorio bajo el principio básico “la tierra es para quien la trabaja” (Núñez, 2005:13). Sin embargo, los derechos agrarios de poseer títulos ejidales, en la mayoría de los casos, excluyen a las mujeres, aunque ellas conocen y han trabajado la tierra. En estas reglas sociales, al casarse, las mujeres se apartan de su familia origen para disponerse a los intereses de la nueva familia con el esposo, pues las suman a las prácticas y costumbres que toda mujer debe cumplir, como las labores del hogar, atender al marido, a los hijos y a los suegros, así como ajustarse a las formas de vida social, política y económica en las que la organización familiar se rige principalmente por los dueños del ejido.

En esta comunidad, siguen vigentes los saberes de la alfarería, la herbolaria, la medicina y la cocina tradicionales, así como prácticas culturales como la bendición del maíz, y su danza tradicional “El caballito del Señor Santiago”, hecha e interpretada por hombres. Las celebraciones son de gran importancia para el pueblo, pues reafirman sus creencias, tradiciones y costumbres que se definen como parte de su identidad (Núñez, 2005). En las últimas décadas se vive una severa crisis agrícola y su efecto migratorio, características principales de los pueblos rurales de la región. En este sentido, la apertura

comercial y su consecuente fenómeno de globalización neoliberal, ha destruido “[...] los mundos comunales, propiciando el incremento en la mercantilización de la vida y el cambio en los patrones de consumo” (Núñez y Castillo, 2020:16). Aunado a esto, en Chiltoyac se da un proceso de deterioro ambiental, sus ríos inmediatos se encuentran contaminados, sus afluentes de agua limpia se disminuyeron al entubarla, la construcción de un libramiento que pasa por encima del pueblo provocó diversas afectaciones a los cultivos, además de la venta de terrenos, su cercanía con la mancha urbana lo posiciona vulnerable por los rellenos sanitarios que comparten, cuyos lixiviados se filtran afectando en varios sentidos a la población. En este escenario diverso, en el que las mujeres de Chiltoyac se ven inmersas entre la tradición y las ideas de la modernidad y desarrollo, así como entre sus orígenes y la construcción social de la cultura influenciada por la participación del Estado, de los grupos representativos predominantemente masculinos, se constituyen las pautas para atender sus necesidades básicas desde el afuera, es decir, de lo que el sistema en curso dicta según las reglas del mercado y la configuración del Estado-nación que influye en las prácticas de salud y bienestar del pueblo.

#### ACOMPañAMIENTO DE UN PROCESO DE DECONSTRUCCIÓN CON MUJERES CAMPESINAS

En el 2012 se conformó el Centro Comunitario de Tradiciones, Oficios y Saberes en Chiltoyac (Cecomu), un proyecto transdisciplinario que articula actividades de docencia, investigación participativa y creación colectiva, impulsado por el Centro de EcoAlfabetización y Diálogo de Saberes de la Universidad Veracruzana y por la iniciativa de distintas instancias de organización local (Núñez y Castillo, 2020). Desde su creación, en este espacio se dibuja el interés de las mujeres de esta localidad por abordar el tema de la salud para atender las necesidades específicas reconocidas en el seno del Círculo de Mujeres. Después de seis años de trayectoria, comencé a colaborar con un proyecto participativo de investigación e intervención con 16 participantes mujeres de 21 a 63 años. El objetivo consistió en propiciar conciencia desde el propio cuerpo para generar una práctica de salud que las incluyera. Las estrategias metodológicas que se conjuntaron para propiciar el proceso de transformación social fueron: herramientas participativas y etnográficas, así como expresión corporal. Las primeras integran herramientas de la investigación acción participativa (IAP) como los círculos de diálogo, la acción participante, la acción colectiva, colaborativa, solidaria y la sistematización *in situ*. Las estrategias provenientes de la expresión corporal se sustentan en la atención del cuerpo, el movimiento, el juego, la espontaneidad, la libertad, la imaginación, la creatividad; y las etnográficas se enfocaron en la observación, entrevistas directa

e indirecta y descripciones densas. Hubo tres etapas: 1) observación participante, 2) acompañamiento en la elaboración de un “Manual de herbolaria y medicina tradicional”, y 3) un Taller de creación de una danza colectiva para experimentar los beneficios del movimiento creativo para la salud.

En la primera etapa, como observadora participante, me di a la tarea de conocer al Círculo de Mujeres del Cecomu, su historia y algunos trabajos colaborativos, a partir de pláticas y experiencias de trabajo como huertos, faenas comunitarias, alfarería, herbolaria, entre otras. Así como las de la dinámica social de la comunidad. Fue posible observar que las mujeres revelan diversas dificultades físicas para realizar movimientos, debido a que la mayoría se encuentra en la etapa de la edad adulta intermedia (40-65 años), lo cual implicó una tarea mayor al intentar eficientar los patrones de movimiento que prevalecen, como palmear las tortillas, lavar la ropa, caminar, respirar, agacharse, erguirse, chapear, descansar, etcétera. Se observó debilitamiento en espalda, abdomen, piernas, brazos y hombros correspondientes a su edad, algunas lo han dicho pero destaca el no prestarle atención a esos cambios físicos, debido a que, culturalmente, las mujeres en Chiltoyac no paran de realizar labores y atenciones sea la edad que tengan, a menos que alguna condición de salud les impidiera continuar. Casi todas son casadas, a esto se suma que siete de ellas son abuelas, la mayoría con doble y/o hasta triple responsabilidad, pues ha sido evidente una sobrecarga de trabajo pues la atención se centra en el hogar y en el cuidado de los hijos, aunque ya estén grandes y/o casados, y de padres ancianos. Pese al gran trabajo que realizan y la forma en que poco a poco se empoderan con algunas prácticas desde su participación en el Cecomu, he observado que las mujeres de Chiltoyac sufren procesos de sujeción y se les heredan/imponen prácticas de vida no saludables que replican diariamente en su papel de *ser mujer*, cumplir en casa los roles tradicionales de una familia en Chiltoyac. Esto incluye, por ejemplo, acompañar y ayudar al esposo, al padre o al abuelo en el campo, y quedarse a cargo de la educación de los hijos, las tareas, llevarlos a la escuela, llevarles el almuerzo; procurar el descanso del marido después de su regreso laboral, entre muchas otras actividades, según la historia de cada mujer. Un contexto en el que existía una tendencia a tener más de cinco hijos, una mujer comentó que se era así porque el párroco de la iglesia decía: “Hay que tener los hijos que Dios mande”, aunque el deseo personal fuese tener no más de dos. Esto, sin duda, genera condiciones de poca salud, casi imperceptibles o totalmente desvalorizadas por las propias mujeres. Por ejemplo, respecto de su cuerpo: la tensión visible en hombros, espaldas, brazos, manos, piernas y rostros que denotan rigidez, malformaciones óseas, producto de tener que atender todo menos a ellas mismas. Como las jorobas, los dedos torcidos o con artritis por pasar del calor al frío repentinamente, de hacer las tortillas a lavar la ropa, por ejemplo; caderas desbalanceadas, por el exceso carga de trabajo o tener muchos hijos,

malas posturas para sentarse, agacharse, trabajar; incapacidad para reconocer el dolor, la incomodidad, el desgaste. En Chiltoyac es mal visto que una mujer, ya sea porque es viuda o abandonada, tenga iniciativas de recreación y/o búsqueda de su disfrute y desarrollo personal; esto se da en mayor medida que en mujeres que cuentan con pareja, pues las mujeres de la misma comunidad aluden juzgándolas y demandándoles lo que debieran hacer en su condición de mujer. A esta situación de sumisión en la vida cotidiana, se suman otras complejidades de violencia, abandono y alcoholismo a su contexto inmediato, situaciones que generan condiciones de vulnerabilidad en la salud tanto emocional como física. Se hizo evidente la falta de conocimiento sobre el propio cuerpo, predomina la creencia y esperan *al que sabe* para que les explique; esto se halló en la forma de hablar o dibujar al señalar sensaciones de cansancio o dolor poco descriptivas y/o generales en vez de específicas, que además se evidenciaba en las maneras de mover el cuerpo.

En la segunda etapa, me inserté en el acompañamiento de un proyecto de elaboración de un “Manual de herbolaria y medicina tradicional” en el que participaba el Círculo. Se revitalizaron los saberes que sus abuelas, madres y demás mujeres comparten con ellas sobre las propiedades de las plantas y sus usos para la salud. Se habló de las enfermedades recurrentes en la familia y de la salud de la mujer partiendo de la pregunta ¿qué es salud de la mujer? Lo que llevó a la reflexión y el compartir experiencias de vida en torno a los procesos naturales del ciclo de vida de las mujeres. Se hizo énfasis en por qué decir específicamente *salud de la mujer*, de lo que suelen enfermarse y de lo que se permiten enfermar, y se halló una relación muy estrecha entre enfermedad y violencia. Se compartieron experiencias de la relación entre hijas-madres-abuelas, y entre otras mujeres, con los varones en las que hubo un darse cuenta en la falta de atención del autocuidado. También se reconocieron saberes locales y tradicionales, así como las estrategias a las que recurren ante la falta de recursos para la atención de la salud. Las preguntas surgían de manera espontánea a partir de la curiosidad de las mismas mujeres. Lo que prevalecía era un tiempo para la escucha atenta, el compartir experiencias de vida y sus conocimientos sobre el tema.

Se elaboraron tinturas, jarabes y pomadas de las plantas seleccionadas de la región según el orden de enfermedades que querían atender, lo que se acompañaba de actividades somáticas, de creatividad corporal, juegos participativos, de atención y escucha con el objetivo de sensibilizar y concientizar y atender el cuerpo propio y de los otros como práctica de salud. El diálogo en torno a las diferencias entre la medicina tradicional y la medicina alópata e institucional conllevó a una revaloración de la herbolaria. Se llegó a la conclusión de la importancia de la preservación de la medicina tradicional como práctica de salud para la comunidad.

Mi aportación acompañó al Círculo con la planeación de dinámicas de movimiento y ejercicios lúdicos, participativos y de educación somática para el cuerpo, al principio y/o al final de cada reunión y que estuviesen relacionados con los temas de cada sesión. En las dinámicas de grupo, mi colaboración buscaba propiciar el juego, la creatividad, la conciencia y expresión corporal como pilares para articular las actividades del Círculo de mujeres en torno a la salud, con el arte, es decir, como otra manera de vivir la experiencia de un sujeto integral. Durante las sesiones de diálogo, la corporalidad y las formas de expresión de las mujeres se transformaban al pasar de un estado anquilosado, con los cuerpos cruzados de brazos, las espinas dorsales curvas, las miradas agachadas, las bocas apretadas, los pies encimados, y de expresar sus saberes y sentires tímidamente, a mostrar confianza para hablar y expresar lo que les interesaba, al permitirse llorar, y ofrecer apoyo en lo posible. Y como todo proceso en el que se involucran las emociones para el darse cuenta de la historia de vida que las caracteriza, durante esta fase se atendieron dos episodios de crisis dentro del Círculo de Mujeres provocados por la tensión y afluencia de los recuerdos que surgían en sus relatos a la hora de compartir la palabra.

En la tercera etapa se desarrolló un Taller de creación de una danza colectiva, con el objetivo de experimentar los beneficios del movimiento creativo para la salud. Surgió por petición de unas mujeres del Círculo, en su interés de hacer “algo” por su cuerpo y en su deseo por tener una danza propia como los hombres con su danza de “El caballito”. Participaron ocho mujeres incluyéndome, se programaron 14 sesiones más una presentación escénica. La finalidad del taller consistió en articular el lenguaje corporal por medio de la danza contemporánea, con la intención de desarrollar habilidades psicomotrices y de expresión corporal que permitan un desarrollo integral, ocupando la técnica de contacto-improvisación, una práctica que agudiza los sentidos, los reflejos y la forma de comunicarse con los demás a partir del movimiento, donde la escucha corporal resulta de mucha importancia en el trabajo con otras mujeres. Se apoyó de la educación somática para el reconocimiento corporal, su reflexión y conciencia por medio de los sentidos para relacionarse con el mundo cotidiano y onírico de las participantes; utilizando el movimiento como una forma de expresión, un modo de permitirse ser y bajo el principio IAP: reflexión-acción-reflexión (Moreno y Espadas, 2002, citado en Alberich, 2008) adaptado a la metodología de la expresión corporal. En la reflexión se consideró a la pregunta como medio de introspección personal para el proceso de concientización. Algunas variaban, tales como: ¿dónde estamos?, ¿cómo estamos?, ¿quiénes estamos?, ¿cómo está mi cuerpo?, ¿qué he dejado afuera de este espacio?, ¿qué ha venido conmigo?, ¿cómo me siento en este momento?, ¿cómo respiro?, entre otras. Además, se trabajó en el reconocimiento de su anatomía, de su expresión corporal, en propuestas para la salud a partir de la danza y la convivencia en trabajo

tanto individual como en colectivo, sumamos la crítica y reflexión sobre la revaloración del cuerpo, el tiempo y el espacio. Evitamos seguir patrones predeterminados de danzas ya hechas, como usualmente se enseña/impone; por contraste, se propició la espontaneidad de las acciones partiendo de lo que se sabe, del humor del momento, de la imaginación moral, y que dio pauta a la co-creación escénica de una danza y del plan de las sesiones de trabajo, y se procuró estar atentas al sentir del proceso, el cual permitió avanzar al ritmo del grupo.

Se planteó realizar una presentación en conmemoración del sexto aniversario del Cecomu, el grupo de la danza de mujeres comenzó a dar forma y sentido al proceso creativo que había iniciado meses atrás. El tiempo fue de reflexión y, con ello, las preguntas generadoras: ¿de qué les gustaría hablar?, ¿cómo quisieran ser vistas las mujeres de Chiltoyac?, ¿qué les gustaría representar, rescatar de Chiltoyac?; “piensen en sus madres, abuelas y otras mujeres de este lugar”. Se hicieron ver los elementos identitarios: una dijo querer ser una mujer alfarera, llevando barro, molerlo, darle forma, hacer comales. Otra dijo “hacer tortillas” pero prefería no pasar sola, “¿por qué no hacerlo en grupos?”; otra le contestó “yo paso contigo, también quiero hacer tortillas”, se dieron tiempo para discutir cómo las iban hacer, si como en la actualidad, con papel, o como antes, a palmadas, habría que recordar a quienes nos enseñaron y conseguir la mesa, llevar la masa o moler el maíz en metate. Unas mujeres dijeron que doña Hortensia elaborara el mole. “¿Está usted de acuerdo o requiere tiempo para pensar otra cosa?, es lo que usted quiera”. Dijeron por ahí: “¡Que Crisantemo haga pan!”, “como ella decida, no como ustedes asignen”, dije. “Pues yo no quiero que haya borrachos en el pueblo, ya me chocaron, verlos por donde quiera y a cada rato”, expresó Crisantemo con un tono cansado y con fuerza a la vez. Me sorprendió porque la pregunta fue ¿qué quieren que haya?, pero ella reveló también lo que no se deseaba. No hay una sola respuesta a un problema, la creatividad expande las posibilidades de solución, se revela la emoción y el deseo se vuelve nuestra metáfora. Faltaba Azalea, se veía que estaba pensando y preguntaba a las demás “¿qué sería bueno?”, le daban ideas y yo también exponía las mías, “puede ser algo que hacía tú abuela, algo de antes”, y entonces le resonó un tema que le ha significado una lucha desde hace un tiempo atrás, colaborando con grupos organizados, para volver a lavar ropa y bañarse en el río Sedeño. Entonces Azalea se dispuso a recordar lo que hacían en aquel tiempo en que las aguas del río estaban limpias, con gran emoción de estar en ese lugar cuando era niña. Éramos un Círculo de mujeres intercambiando sentires y escuchándonos unas a otras. Así, en medio de la conversación colectiva, recuerdo que les dije: “Vayan pensando, ¿qué elementos son necesarios para mostrar a la gente y poner en escena?”. Ese día, no dejamos de movernos, calentamos un poco, hicimos algo de coordinación y ritmo, y sin pensar ya se estaba configurando la danza, ahora “¿tú qué propones?, ¿cómo la ves tú?, ¿qué más

le añadimos?, ¿qué les parece esto?”, “pero con las señoras de la tercera edad hicimos esto...”, “más la forma de la foto que me mostraste”, “¿y qué vamos a llevar?”, “pues unas canastas bien adornadas”, “pero no hay música”, “no importa, pero díganme, ¿qué ritmos les gustan?, ¿qué se imaginan?”. Estaban planeados tres días de montaje y ensayo simultáneo, que se convirtieron en seis, había mucha disposición y entusiasmo. Las señoras decían que había que repasar, hacerlo bien; “todavía no sale”, señaló Gardenia un poco angustiada; unas decían una cosa, otras lo contrario, y yo participaba sutilmente dejando que se expresara el colectivo, les decía “mejor desde el principio y ahí vamos sintiendo”. “Pues hay que mandar a hacer unas faldas”, dijo Gardenia; “no todas tenemos esa posibilidad, con lo que tengamos está bien”, señalé. Hortensia dijo que ella podía prestar seis faldas del grupo de adultos mayores con el que participa, quienes cada 16 de diciembre salen a festejar la rama; otras pensaban buscar la falda de su hija, aquella que usó para alguna festividad escolar, o ver qué podían encontrar, dije “traigan lo que puedan y aquí decidimos entre todas”, “no gasten”. Margarita señaló “¿Y de abajo?”, Girasol dijo: “unos huarachitos o zapatos”, a lo que Girasol respondió “pero a mí nunca me han comprado zapatos, siempre he andado de chanclas”, “yo también de chanclas”, añadió Hortensia; para mí, no había ningún problema, el sentido era resolver con lo que tenemos a nuestro alcance, y dije: “ah, pues si quieren descalzas”, pero alguien expresó: “Si quieres te vas conmigo el sábado a Xalapa y te compro unos, aunque sean sencillos, si estás de acuerdo nos vemos para el camión de las diez, tú también, Hortensia, si quieres”. Nos quedamos sorprendidas, yo le agradecí su gran gesto de solidaridad. Conseguimos las canastas e intencionadamente probamos varias canciones y diferentes espacios, “¿cuál va a ser la definitiva, y en dónde vamos a bailar?”, preguntó Girasol. Sobre la música, les propuse que escucharan una canción que creó una amiga en estilo son jarocho, pues éste fue el ritmo que más les gustó. “Pero tú tienes que bailar con nosotras”, me dijo Margarita, a lo que contesté: “yo pensaba que era sólo para ustedes”, “¡pero sí estás aquí!”, me dijeron Gardenia y Girasol. Agradecí que me integraran.

Llegó la fecha del evento y las mujeres, aunque nerviosas, estaban firmes en el compromiso que habían hecho. La del mole llevó sus ingredientes: chiles, chocolate, galleta y demás bolsitas con especias, sobre una base de piedras y leña pondría una cazuela de barro con una muestra de mole preparado y su cuchara de madera. Las de las tortillas llevaban ladrillos –porque ellas así se acostumbraron–, igual con leña y encima el comal tradicional de barro; portaban su mandil del diario, y en la cubeta, la masa. La alfarera llevaba cargando su barro, y vaya que pesaba, con sus demás cosas dentro de una canasta. La mujer que representaba al borracho, decía que también a ella le habían tocado alcohólicos como maridos. Fácilmente consiguió una camisa blanca de manga

larga, vieja, rota y arrugada que combinaba con un pantalón ancho de mezclilla y un sombrero usado por su esposo, además de la botella con un palito de cañita, que para ese día había llenado de aguardiente. Todo era tal como es, hasta el jabón de la ropa, en su bandeja de lavar. Lo único que no pudimos traer a la vida fue ese soñado río, donde una de las señoras añoró volver a bañarse y lavar su ropa en él; lo reemplazamos simbólicamente por una tela larga de color azul. Y yo, aunque un tanto incómoda por el papel de agente especulador que las mujeres me habían asignado, simulé en la compra de los terrenos, la astucia para convencer de lo que más tarde fue un despojo.

Cuando nos anunciaron como “El grupo de danza de mujeres”, comprendimos que habíamos conformado un grupo, apoyado por las y los demás partícipes del Cecomu: su Círculo de mujeres, los señores de los adobes, los de la danza de “El caballito”, los que ayudan en la parcela, el equipo de la Universidad Veracruzana, los estudiantes que coincidimos ahí, y fuimos albergados para crecer. Una comunidad que se gestó por la suma de esfuerzos, para propiciar un espacio que permitiera la convivencia, el diálogo y la reflexión. Al final del acto escénico el aplauso fue contundente y pronunciado. La crítica no se hizo esperar, el taller de danza resultó ser una práctica de pedagogía decolonial en la Casa Ejidal, porque a partir de una práctica educativa no formal como la intervención escénica, se logró compartir una experiencia de aprendizaje colectivo utilizando herramientas de las artes escénicas. Además en resistencia, porque buscó la participación, suscitó la creatividad junto con el pensamiento crítico de una realidad compleja que dio paso a una práctica empoderadora de las mujeres ante los ojos de su propia comunidad. La experiencia de darse cuenta de un cuerpo que puede expresar lo que somos y lo que no queremos ser. Darse cuenta emerge de la necesidad, ya sea la sensación de vacío o de hallar otras maneras de desarrollarse. Estas mujeres y yo, ahora somos *nosotras*, por habernos implicado en el diálogo y la escucha, en el esfuerzo y trabajo constante, por la autoconstrucción y afirmación propias. Somos cuerpos diversos, un cuerpo que hace frente a los constructos sociales que impiden nuestro despertar, lo que nos ha determinado sin preguntarnos. Con la capacidad de renacer, de crear herramientas que le darán sentido a la vida misma, de la posibilidad de heredar a otras mujeres lo que nos fue negado en nuestro cuerpo sagrado. Haberse permitido salir de sus casas, aunque sus maridos se enojaran, además de ser señaladas por otras mujeres que les decían: “¿para qué vas?, ¿qué, no tienes qué hacer?, no atiendes bien a tu marido, ni a tus hijos, sólo vas a perder el tiempo, ni que te pagaran por ir”. Además, a partir de este trabajo se ha permitido la expresión por medio del movimiento en un contexto de silenciamiento corporal.

## REFLEXIONES FINALES

El ejercicio de esta investigación acción participativa implicó consolidar prácticas pedagógicas para deconstruir las diversas formas de enajenación y opresión que prevalecen en los cuerpos de las mujeres. Durante el transcurso del tiempo hubo cambios en el aspecto físico de las mujeres. Comenzaba a haber una actitud de cuidado personal, en la que preguntaban al grupo qué era bueno para los dolores específicos, y/o con qué alimentos y/o plantas complementar para recuperarse de mejor manera. La soltura del cuerpo también comenzaba a visibilizarse, los juegos ayudaron mucho, pues se manifestó un espíritu que las divertía incansablemente, con lo cual sudaban, reían y gozaban, y el calor generado les permitían realizar los estiramientos y verse entusiasmadas, además de las cuestiones químicas y neuronales que produce el goce del movimiento. El diálogo se dio con el hablar del cuerpo, al mostrar las diversas formas de utilizarlo. Esto posibilitó experimentar la ampliación del movimiento y de la emoción desde la empatía y la confianza, lo que permitió contribuir a la conciencia del cuerpo por medio de la danza para lograr:

1. Conocer el propio cuerpo.
2. Ser consciente de él y de esta manera ser consciente del de las demás participantes, así como del entorno.
3. Propiciar la expresión de los malestares físicos y mentales a partir del cuerpo, y en el proceso de darse cuenta de la imposibilidad de expresarlos con palabras.
4. Favorecer la creatividad tanto individual como colectiva, no sólo como medio de expresión, sino también para construir nuevas formas de pensar y de sentir en torno al bien común y, por lo tanto, generar la experiencia de “comunalidad”, que, de acuerdo con Víctor Toledo (2015), permite a las comunidades enfrentar y resolver retos y problemas tanto históricos como actuales.

La salud es un estado complejo que requiere una visión transdisciplinaria para proponer otras maneras de conocer y hacer, desde un orden sistémico y holístico, posicionando a la mujer como un ser integral. Lo que me llevó a comprender que el concepto de salud se debiera definir de acuerdo con las especificidades socioculturales de una comunidad y de acuerdo con el entramado de las realidades que una persona vive. Pareciera utópico pensar programas de salud que consideren tales perspectivas, sin embargo, creo que el trabajo con y desde el arte puede contribuir a la atención de las subjetividades hacia un camino coherente con las necesidades propias para la atención de la salud contrahegemónica.

La creatividad es entonces un acto de resistencia, una manifestación que grita a través de los diferentes cuerpos. Para poder llegar a los encuentros con otras mujeres, para compartir un tiempo y espacio donde se crean nuevas dinámicas de relacionarse hacia el compartir la palabra que cura, el saludo que apapacha, las ideas que nos confrontan no sólo como mujeres sino también como seres humanos que se reconocen a sí mismos ante la emergencia de la crisis civilizatoria actual de la que hablan Edgar Morin, Basarab Nicolescu, Gustavo Steva, Toledo, entre otros. El diálogo de saberes nos fortalece, el trabajo con el cuerpo nos sitúa y apoya a reconocernos. Esto es muy complejo, porque como dije, es histórico, además Bohm (2001:10-11) explica que “de no ser por los ‘bloqueos’ conservados por la propia cultura, la creatividad latente de cada persona podría expresarse hasta un grado mucho más allá de lo que en general se considera”, es por ello que el trabajo corporal debiera continuar hasta volverse una segunda naturaleza.

Trabajar con mujeres me permitió entender la importancia de los procesos de educación acompañados que requieren de su correspondiente socialización; se trata de una comunidad de aprendizaje donde se generan acciones de liberación. Espacios para que las mujeres se reúnan y puedan apropiarse de su cuerpo, de su voz, de su mente y espíritu. Walter Mignolo (citado en Albán, 2017:7) habla de “comunidades donde se trabaja para vivir y no se vive para trabajar y consumir”, en las que “la tarea del hacer, pensar y estar siendo decolonial es la sanación de la herida y de la viciosa compulsión hacia el ‘querer tener’”, desprendernos de las normas y jerarquías modernas es el primer paso hacia el re-hacernos. Aprender a desaprender para re-aprender a valorarnos.

Mi intervención ha sido un camino al andar, como dijo Berman, por no estar inscrita en un modelo predeterminado de investigación; más bien acompañé atenta a construir lo posible con lo que se tenía, y me di cuenta de los impulsos creativos que se pronuncian por un mundo que anteponga el sentido de la vida por encima de banalidades y desesperanza. Hoy me concibo diferente, con múltiples experiencias de vida que acompañan mis sentires y saberes. Cuidarse es un acto revolucionario, es un acto político porque la tendencia del sistema capitalista es una pulsión de muerte; entonces, como dice Enrique Dussel, cualquier política que defienda la vida en estos tiempos, es una política revolucionaria y de resistencia. Esto es lo que debemos hacer, seguir trabajando para cuidarnos. El cuidado colectivo, el cuidado desde la comunidad cobra hoy una pertinencia fundamental.

## REFERENCIAS

- Albán, A. (2017). *Prácticas creativas de re-existencia basadas en lugar: más allá del arte... el mundo de lo sensible*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- Alberich, T. (2008). "IAP, redes y mapas sociales: desde la investigación a la intervención social", *Portularia*, VIII (1), pp. 131-151 [[http://revista-redes.rediris.es/webredes/portularia/08.Tomas\\_Alberich\\_Nistal.pdf](http://revista-redes.rediris.es/webredes/portularia/08.Tomas_Alberich_Nistal.pdf)].
- Amigot, P. y M. Pujal (2006). "Ariadna danza: lecturas feministas de Michel Foucault", *Athenea Digital* (9), pp. 100-130 [<http://atheneadigital.net/article/viewFile/n9-amigot-pujal/263-pdf-es>].
- Basaglia, F. (1985). *Mujer, locura y sociedad*. México: Colección la mitad de mundo.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo: sus mitos, sus estructuras*. Alicia Bixio (trad.). España: Siglo XXI Editores.
- Beauvoir, S. (1949). *El segundo sexo: los hechos y los mitos*. Siglo XX Editores.
- Berman, Morris (1987). *El reencantamiento del mundo*. Chile: Cuatro vientos.
- Bermejo, J.C. (2006). "Qué es la salud" [<https://www.josecarlosbermejo.es/que-es-la-salud/>], fecha de consulta: 3 de octubre de 2019.
- Blanco, M. de J. (2009). "Enfoques teóricos sobre la expresión corporal como medio de comunicación y expresión", *Horiz. Pedagógico*, 11 (1), pp. 15-28 [<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4892962>], fecha de consulta: 12 de marzo de 2017.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Juan Valverde (trad.). Madrid: Trotta.
- Bohm, D. (2001). *Sobre la creatividad*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Camacho, C.I. (2020). "Conformación, transformación y resistencias de un sistema biocultural alimentario. El caso de Chiltoyac, Xalapa, Veracruz", tesis de doctorado en desarrollo rural. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Eisner, E. (2004). *El arte y la creación de la mente: el papel de las artes visuales en la transformación de la conciencia*. España: Paidós Iberica.
- Guiber, M. (2008). "La valoración de la salud desde la conciencia corporal en la enseñanza universitaria", *Sinopsis Educativa*. Revista Venezolana de Investigación, 8(1), pp. 39-50 [[http://revistas.upel.digital/index.php/sinopsis\\_educativa/article/view/3513/1698](http://revistas.upel.digital/index.php/sinopsis_educativa/article/view/3513/1698)], fecha de consulta: 10 de enero de 2018.
- Hanna, Thomas (1994). *Conciencia corporal*. México: Editorial Yug.
- Korol, C. (comp.) (2016). *Feminismos populares*. Pedagogías y políticas. Buenos Aires: América Libre, Chirimbote y El colectivo.
- Lagarde, M. (2015). *La mujer: sujeto histórico, sujeto del conocimiento. Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Siglo XXI Editores.
- Lederach, J.P. (2016). *La imaginación moral: el arte y el alma de la construcción de la paz*. Teresa Toda (trad.). Bogotá: Semana Libros.
- Morin, E., E.R. Ciurana y R. Domingo (2002). *Educación en la era planetaria. El pensamiento complejo como Método de aprendizaje en el error y la incertidumbre humana*. Salamanca: IIPC-Universidad de Valladolid-USAL-Unesco.

- Muñoz, B., B. Rivero y A. Fondón (2013). “Feminidad hegemónica y limitación a la práctica deportiva. Universidad de Extremadura”, *Feminismo/s*, núm. 21, pp. 37-50 [[https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/39684/1/Feminismos\\_21\\_03.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/39684/1/Feminismos_21_03.pdf)], fecha de consulta: 9 de junio de 2018.
- Nicolescu, B. (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*. París: Ediciones Du Rocher.
- Núñez, M.C. (2005). *Ejido, caña y café. Política y cultura campesina en el centro de Veracruz*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Núñez, M.C. e I. Castillo (2020). *Reinventando sentidos comunitarios. Una experiencia de colaboración transdisciplinaria en una localidad campesina del centro de Veracruz*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Osorio García, Sergio Néstor (2012). *Ciencias de la complejidad, pensamiento complejo y conocimiento transdisciplinar. Re-pensando la Humana Códitio en un mundo tecnológico*. Colombia: Universidad Militar Nueva Granada [[http://cetr.net/files/1363793636\\_10\\_sosorio.pdf](http://cetr.net/files/1363793636_10_sosorio.pdf)].
- Pappenheim, F. (1974). *La enajenación del hombre moderno*. México: Serie Popular Era.
- Payne, H. (ed.) (1992). *Dance Movement Therapy: Theory and practice*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Ramírez, C. (2021). “La expresión corporal como camino para la apropiación de la salud en un grupo de mujeres de la comunidad rural de Chiltoyac, Veracruz”, tesis de maestría en salud, arte y comunidad. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.
- Rodríguez Barquero, Vivian (2008). “El mejoramiento de la salud a través de la expresión corporal: un enfoque holístico”, *Reflexiones*, núm. 87 (1), pp. 127-137 [<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/11490>].
- Rodríguez, V. (2010). “Terapias artísticas: una alternativa para la persona adulta mayor en costa Rica”, *Anales en Gerontología*, núm. 6, pp. 85-98 [<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/gerontologia/article/view/8873/8353>], fecha de consulta: 17 de diciembre de 2019.
- Toledo, V. (2015). “Comunalidad: el poder subversivo de la cooperación”, *La Jornada*, 27 de octubre [www.jornada.unam.mx/2015/10/27/opinion/016a1pol], fecha de consulta: 13 de diciembre de 2019.
- Torres García, Oscar (2008). “¿Por qué enseñar arte?”, *Armas y Letras*, 71(1), pp. 70-72 [<http://armasyletras.uanl.mx/71/16.pdf>].



Mi cuerpo no es un templo,  
es un territorio vivo y rebelde...



ALEJANDRA COLLADO | *Cuerpas desobedientes*

Bordado en tul (agosto 2021)

# Autonomía emocional feminista: bordando experiencias cotidianas del confinamiento

## Feminist emotional autonomy: embroidering everyday experiences of confinement

Rocío Elizabeth Rivera Guzmán

**E**l presente artículo aborda la generación de narrativas de autonomía emocional de las mujeres en un periodo de pandemia y confinamiento, condiciones que en México y América Latina han endurecido la situación de violencia hacia ellas, severa antes de presentarse la crisis sanitaria. Dichas narrativas son elaboradas desde iniciativas colectivas virtuales a partir del bordado como forma de acción política feminista desde lo cotidiano con consecuencias favorables en la salud mental, partiendo de la experiencia personal.

Palabras clave: autonomía emocional, bordado, feminismo, pandemia.

**T**his article approaches the generation of emotional autonomy's narratives for women in a period of pandemic and confinement, conditions that in Mexico and Latin America have resisted the situation of violence against them, severe even before the health crisis occurred. These narratives have been elaborated based on personal experience from virtual collective initiatives through embroidery as a form of feminist political action from the everyday with favorable consequences on mental health.

Key words: emotional autonomy, embroidery, feminism, pandemic.

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2021

Fecha de dictamen: 12 de marzo de 2021

Fecha de aprobación: 26 de abril de 2021

## INTRODUCCIÓN

A un año del confinamiento por la pandemia y considerando el contexto patriarcal y neoliberal al que se orienta gran parte de América Latina, la violencia hacia las mujeres se incrementó de manera alarmante. El total de mujeres asesinadas en abril de 2020 registró un promedio de 11.2, por día. Además, de marzo a abril de 2020, los asesinatos de mujeres aumentaron en 2%; mientras que los asesinatos de hombres se redujeron 0.2%. Por otro lado, respecto de llamadas relacionadas con violencia sexual, familiar y contra las mujeres, en abril de 2020, el promedio es de 143 llamadas por hora (Equis, 2020).

Francesca Gargallo (2018) explica, desde la reflexión de Lorena Cabnal y los feminismos comunitarios, que el patriarcado latinoamericano es especialmente violento debido al “entronque patriarcal”, lo cual lo vuelve colonialista y genocida en un territorio donde las mujeres son 50% de la población y son, además, quienes dan estructura a la economía comunitaria. La exacerbación de los patriarcados originales es la manifestación del entronque patriarcal, que consiste en el reforzamiento del patriarcado de las comunidades con la llegada del patriarcado cristiano colonialista a América (Gargallo, 2018). El patriarcado es entendido como la manifestación e institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres, niños y niñas de la familia y la ampliación de ese dominio sobre las mujeres en la sociedad en general (Lerner, 1990). Tanto en niveles globales como locales, este recrudecimiento, aunado a las narrativas sobre la pandemia por parte de los Estados nacionales, que infunden miedo y pánico, reproducen un discurso de guerra y promueven un distanciamiento individualista (Hackeo Cultural, 2020); es más visible y repercute en la salud mental de la población, específicamente de las mujeres, quienes mayoritariamente asumen el rol de cuidadoras y que, además, históricamente se han identificado con narrativas patriarcales de sus propias emociones, que las construyen proclives a la tristeza y angustia, como disociadas de la ira legítima. La salud mental de las mujeres ha sido un campo patologizado y medicalizado, abordado desde lo individual, por lo cual, en este artículo se exploran las posibilidades de la salud mental como la concibe Clara Benedicto (2018), quien propone ir más allá de la ausencia de enfermedad mental y pensarla como “un conjunto de estrategias individuales y colectivas de afrontamiento y procesamiento de la experiencia cotidiana implicadas en caminar hacia un ideal de bienestar y equilibrio personal y relacional” (2018:608).

En este contexto, diversas iniciativas feministas abren camino para dichas estrategias a partir de expresiones artísticas creadas desde lo colectivo. Una de ellas es el arte textil, con tradición extendida en toda América Latina; el bordado ocupa el lugar de análisis de este artículo debido a su resurgimiento durante el periodo de pandemia entre

grupos de mujeres que además elaboran sus propuestas a partir de acompañamientos y convocatorias en espacios digitales.

Sin duda, estas iniciativas tienen consecuencias favorables para la salud de las mujeres, incluso cuando estos efectos no se plantearon como objetivos. Estos trabajos colectivos surgen en autonomía, desde un discurso que se dibuja como herramienta política para las mujeres desde los feminismos comunitarios y descoloniales para su emancipación. Este artículo busca aportar el componente emocional de la autonomía feminista en respuesta a las narrativas patriarcales de las emociones de las mujeres, las cuales perjudican su salud mental. La propuesta consiste en atender el componente emocional de la salud mental desde el autocuidado y cuidado colectivo entre mujeres. Es por ello que se reflexiona acerca de las experiencias de bordado colectivo como un espacio de creatividad social y acompañamiento a la construcción de autonomía emocional de las mujeres en un contexto de confinamiento por crisis sanitaria.

#### AUTONOMÍA EMOCIONAL Y SALUD MENTAL

En México, las mujeres y personas con ingresos bajos forman parte de los sectores que presentan mayores niveles de ansiedad y depresión como resultado de las medidas de aislamiento impuestas durante esta crisis sanitaria (Equide, 2020). La salud mental, en su componente emocional, puede abordarse desde la autonomía al resignificar la tristeza, el miedo o la angustia, aún asociadas con una narrativa patriarcal de las emociones de las mujeres; asimismo, el feminismo aporta la dimensión comunitaria del acompañamiento hacia la autonomía emocional.

Marcela Largarde (1997) condensó recursos y metodologías del feminismo libertario para la emancipación de las mujeres desde la autonomía, la cual describe como una elaboración por construir y defender, basada en la propia experiencia de vida y, por tanto, única para cada persona.

Desde un enfoque histórico, la autonomía no estaría dada sino en potencia de ser constituida entre personas, organizaciones, instituciones y movimientos. Plantear la necesidad de autonomía en tanto mujeres no puede sino transformar nuestra identidad, basada tradicionalmente en la fusión con otras personas (Lagarde, 1997).

De acuerdo con Lagarde (1997), la autonomía se constituye a partir de procesos vitales: puede partir de un enunciado subjetivo para convertirse en un conjunto de hechos concretos. Este enunciado referiría a lo autonómico verbalizado como inicio de su elaboración. De esta manera queda de relieve la importancia de la experiencia intencional y consciente que se elabora en lo cotidiano, en lo dialógico, mas no en lo unilateral, pues es un pacto social que requiere de mecanismos operativos para

funcionar. De ahí la propuesta de diversos colectivos de mujeres de ejercer y ejercitar la autonomía desde la experiencia creativa y artística accionada en el feminismo, que en crisis sanitaria como en otros tiempos, puede encontrar espacio en lo doméstico.

Lagarde (1997) propone plantear un horizonte estético desde donde hacer de la vida cotidiana una experiencia estética como seres autónomas. La autonomía específica de las mujeres se hace necesaria ante la opresión de género, pues en la condición patriarcal no existe. En la misma obra, la autora plantea que lo anterior es debido a que somos habilitadas para cuidar vitalmente a los otros. Hablamos de la construcción tradicional de las mujeres, aún vigente, que atraviesa un proceso de sincretización originado en la modernidad, la cual exige ocupar el centro de la propia vida desde lo normativo, sin las condiciones para hacerlo (Lagarde, 1997).

Para ella, el objetivo de la autonomía es constituirnos como individuos para resolver el conflicto entre ser para otros y ser para nosotras. Las formas colectivas y organización en autonomía desde las mujeres y el feminismo plantean estrategias para resguardar la salud, vida y libertad de las mujeres, partiendo de que necesitamos nutrirnos de nuestras experiencias y narrarlas para nombrar los caminos que hemos construido durante el atravesar de estos contextos, aprendiendo a ser individuos en colectividad.

Una clave de la autonomía lagardiana es la autosuficiencia: desarrollar capacidad de satisfacer necesidades propias en interdependencia, no en dependencia vital. Esta última surgiría del pacto entre mujeres: un compromiso de orden político. Este compromiso subyace en muchas iniciativas de mujeres contemporáneas, desde la revalorización de los círculos de mujeres hasta experiencias de comedores comunitarios feministas o no, pero sí de mujeres autónomas.

Llevar este compromiso al terreno de lo emocional abriría camino ante las contradicciones sociales que se manifiestan en el cuerpo, dado que “las emociones guardan una narrativa socialmente construida, por lo cual ‘es preciso cuidarlas desde lo colectivo en la misma línea que lo ético y lo político’” (Benedicto, 2018:616).

La desconexión entre lo racional, lo emocional y su asignación por género, como consecuencia de la individuación en el patriarcado, ha derivado en la asociación de lo femenino con lo emocional y lo corporal volviendo a las mujeres imprevisibles, susceptibles y poco fiables. Esta es la narrativa patriarcal de las mujeres y sus emociones (Benedicto, 2018:616).

La autonomía emocional es un concepto relacionado con la inteligencia emocional. La última sería producto de la unión de las inteligencias interpersonal e intrapersonal y se define como la capacidad de sentir, comprender, manejar y modificar estados

emocionales propios y en otras personas, lo cual deriva en una mejor convivencia social (Oliveros, 2018).

Según Oliveros (2018), la referencia a la inteligencia emocional aparece por primera vez en 1990 con Peter Salovey y John D. Mayer, para popularizarse en 1995 mediante los libros de Daniel Goleman, que adquirieron amplia difusión durante dicha década en el ámbito de la literatura de superación personal; posteriormente, diversos autores desarrollaron el concepto como categoría de la educación emocional hasta introducir la autonomía emocional como parte de las habilidades intrapersonales y competencias emocionales.

Entre los estudiosos de la educación emocional se encuentra Rafael Bisquerra, quien presenta un conjunto de competencias emocionales consistente en conciencia emocional, regulación emocional, autonomía emocional, competencia social, y competencias para la vida y el bienestar. Así, Bisquerra define la autonomía emocional de la siguiente manera:

Un concepto amplio que incluye un conjunto de características y elementos relacionados con la autogestión personal, entre las que se encuentran la autoestima, actitud positiva ante la vida, responsabilidad, capacidad para analizar críticamente las normas sociales, la capacidad para buscar ayuda y recursos, así como la autoeficacia emocional (Bisquerra y Pérez, 2007:71).

Entre los elementos constitutivos de la autonomía emocional mencionados destaca la autoeficacia emocional, cuyo desarrollo permite a la persona percibirse a sí misma con la capacidad de elegir cómo sentirse y aceptar su propia experiencia emocional de acuerdo con sus creencias sobre lo que constituye un balance emocional deseable (Bisquerra y Pérez, 2007).

En esta línea, Bisquerra y Pérez plantean una autonomía emocional no diferenciada por género, por tanto inespecífica para las mujeres, omitiendo las condiciones estructuralmente diferenciadas entre ellas y los hombres; además motivada y orientada hacia las competencias. En contraste, la propuesta aquí presentada acontece como una contranarrativa que conjunta voces en colaboración, reivindica la experiencia y revaloriza los saberes emocionales latentes de las mujeres, que no busca cuantificar la autonomía emocional, sino enunciarla y ejercerla.

La psicóloga afrodescendiente y feminista mexicana Alejandra Buggs (2015), directora del Centro de Salud Mental y Género, plantea su definición de la autonomía emocional:

Un estado afectivo y efectivo que se caracteriza porque la persona es capaz de gestionar sus propias emociones y sentirse segura sobre sus elecciones y objetivos que se plantea ante la vida, aunque en ocasiones el resultado no necesariamente sea el más exitoso, siendo capaz de asumir tanto el éxito como el fracaso.

La autora sostiene algunas similitudes con la mencionada propuesta de Bisquerra, así como aportaciones propias; introduce, por ejemplo, la dimensión afectiva a la autonomía emocional; afirma, además, que ésta es una actitud que abarca características relacionadas con la autogestión personal, como autoconocimiento, autoaceptación, autoconciencia, autoconfianza, autoestima, autoeficacia, automotivación, actitud positiva ante la vida, resiliencia, responsabilidad, capacidad para buscar ayuda y recursos. La autora enfatiza que éstos contribuyen con la construcción del bienestar subjetivo. Este tipo de autonomía, según Buggs (2015), permite a la persona vivir en concordancia con su “teoría personal de las emociones”, en la cual la autoeficacia emocional resuena con valores morales propios.

La autonomía emocional de Buggs (2015) centraliza la reapropiación emocional desde el término de la autoeficacia –que recuerda la autosuficiencia lagardiana en tanto permite superar la dependencia vital– como acto que permite decidir y regular conscientemente la emoción que se desea o no experimentar y su modo de manifestación. “Si somos personas autónomas vamos a ser nosotras mismas quienes decidamos qué conducta adoptar ante cierta situación y ante la emoción que estemos experimentando” (Buggs, 2015).

Retomando a Marcela Lagarde (1997), para ser autónomas las mujeres necesitamos redefinir nuestra vida en torno a nosotras mismas; tener como primera referencia la auto-identidad significa hacer un conjunto de procesos que liberen la propia vida de la actuación ajena, es decir, ser no sólo actoras, sino también autoras de la propia vida. Ser actoras es afirmar la libertad en la experiencia vivida, mientras que ser autoras implica tener o adquirir los recursos para comprender la vida desde un lugar que no sea la cultura dominante, sino, en este caso, la cultura feminista. Reinterpretar nuestra vida desde otro enfoque es posible mediante la elaboración de la biografía como un elemento crucial para la construcción de las mujeres como sujetas (Lagarde, 1997).

En una sociedad marcada por el capitalismo y el individualismo, la definición de autor o autora, que consiste en atribuir a una persona una idea u obra, implica un proceso de conservación, de validación y de perpetuación en el tiempo (Gargallo, 2020). Desde este supuesto, Gargallo (2020) plantea si la asignación de una autoría es una construcción masculina del individuo colonialista que impone sus ideas, acciones y producciones sobre las que otras personas realizan. En este caso, la asignación de autorías en tanto mujeres, nos otorgaría una autoridad para reconocernos como

miembros destacados de nuestras sociedades, por lo cual Gargallo (2020) plantea la posibilidad de que sería más liberador crear sin asignarnos un papel de representantes y portavoces.

Ante estas posturas, aparentemente encontradas, vale recordar la conversión de valores femeninos en valores feministas como un proceso. Es decir, que para pasar a la desaparición de la autora, inicialmente ésta debe nacer. El reconocimiento de autoridad y autoría entre mujeres tiene la posibilidad de ser dinámico y dar cabida a una multiplicidad de voces como a autorías colectivas que tienen derecho a nombrarse sin una intencionalidad de prominencia, sino de dignificación.

Elaborar un recuento de la propia experiencia y reconocerse con la capacidad de apropiarse de la historia vivida, colabora con la construcción de autonomía al visibilizar los recursos que hemos ejercido para sobrevivir al terror de Estado del que habla Gargallo (2020). Hacer de este un proceso colectivo permite mirarse en otras vidas e iniciar la dinámica comunitaria al reconocer la no existencia de una sola historia.<sup>1</sup>

La naturaleza multi-historiada de la vida es un planteamiento fundante de las prácticas narrativas propuestas por Michael White y David Epston (1990) cuya clave es considerar la manera en la que las historias moldean las identidades de las personas. Así, la reautoría es una práctica que parte del supuesto de que la experiencia es más rica que la narración y contiene una historia no relatada que emerge a partir de conversaciones, en las cuales las personas elaboran argumentos alternativos hacia un tema o territorio particular.

Desde la propuesta aquí presentada, la autonomía emocional se plantea como la posibilidad de que las mujeres puedan reautorizarse en relación con sus emociones hacia la dignidad como valor feminista, prescindiendo de la medicalización y más allá de la clasificación psicopatológica.

## ARTE TEXTIL COMO ACCIÓN POLÍTICA DESDE LO COMUNITARIO

La práctica textil ha estado presente en expresiones artísticas y culturales de diversos tiempos y culturas, específicamente asociada con lo femenino, dado que se elabora en el

---

<sup>1</sup> “El peligro de una sola historia” es el título de una charla de Chimamanda Ngozi Adichie en la que aborda cómo los relatos dominantes se institucionalizan como verdades según quien los enuncie y cuándo, activándose, por lo general, desde posiciones de poder. La consecuencia de una sola historia, según la escritora, es el despojamiento de la dignidad de las personas [[https://www.youtube.com/watch?v=F3cIVHUnbXI&t=6s&ab\\_channel=jaritac](https://www.youtube.com/watch?v=F3cIVHUnbXI&t=6s&ab_channel=jaritac)].

ámbito doméstico y privado, vista como una actividad supuestamente fácil y compatible con el cuidado de la familia y la casa. Aminta Espinoza, Ricardo López y Fernando Plascencia (2019) profundizan en ella como un acto a favor de la memoria y describen ejemplos de colectivos y poblaciones de mujeres que encontraron en la práctica textil un entramado para hacer comunidad. Mencionan, al inicio de su artículo “El textil es huella contra el olvido”, que la práctica textil guarda una fuerza constructora y reparadora, la cual se manifiesta en el acto donde se construyen significados a partir de la imagen y de la acción, antes del resultado.

Ilustran su reflexión con ejemplos cercanos, como el del colectivo Familiares Caminando por Justicia del estado de Michoacán, en México, en el cual las fundadoras, madres en duelo, se reunieron en espacios públicos de Morelia para bordar nombres y rostros de familiares desaparecidos. Una de las madres relató para la autora cómo el textil y el bordado han sido clave en su “hacer comunidad”:

Al ocurrir una desaparición forzada se hace un gran silencio en el entorno, silencio en la familia, nadie tiene palabras para describir el dolor. Por eso, bordar colectivamente es una actividad que nos fortalece y dignifica. El arte nos ha dado visibilidad a las familias. Bordando les regresamos su rostro a quienes siempre nombramos, a los ausentes (Evangalina Contreras, comunicación personal, 2018; en Espinoza *et al.*, 2019).

Al respecto, resuena lo dicho por Gargallo (2020) sobre el arte, que germina en conexión con otra gente, y la denuncia del presente:

Del horror puede aflorar un aspecto cultural de resistencia [...] La resistencia puede transformar la impresión del desagrado ante un hecho violento en la fruición por lo que potencia la fibra de la o el sobreviviente. Autonomía y autogestión del gusto, libre interpretación de lo real en la formación de la subjetividad de un colectivo y de cada persona que lo integra (2020:79).

De esta manera, el arte funge como canal donde el dolor transmuta hacia una resiliencia basada en la dignidad y en la capacidad de elegir qué hacer con la experiencia que nos construye.

Espinoza *et al.* (2019) también mencionan a las tejedoras de la sierra de Zongolica, Veracruz, quienes a partir de la tradición textil afrontan la violencia económica ejercida sobre sus cuerpos y encuentran reconocimiento político y social. El artículo retoma lo dicho por Miguel Ángel Sosme Campos (2015): “el hecho de que las mujeres indígenas analicen su cultura y se miren a sí mismas de forma sincera y crítica les ha permitido renunciar a los valores comunitarios opresores, sin que esto signifique que renuncien

a su identidad étnica” (citado en Espinoza *et al.*, 2019). Esta afirmación ejemplifica cómo la práctica textil colectiva, que implica un diálogo en el sentido que David Bohm (1997) lo concibe: penetrar en el proceso del pensamiento para transformar el proceso del pensamiento colectivo; así funciona como una vía de conocimiento y revisión propios, que permitiría descartar narrativas que no se desea que continúen representando un modo de vivir.

Ejemplos como los anteriores manifiestan la utilidad del arte y de la experimentación textil, que sirve a la promoción de la memoria y creación de “nuevos universos simbólicos, generando estrategias de resiliencia a través de la práctica y del intercambio comunitario” (Espinoza *et al.*, 2019:29). En estos nuevos universos encuentra su espacio la autonomía emocional de las mujeres desde el develamiento de las estrategias latentes que cada una construye desde su experiencia. La autora enfatiza que los casos mencionados surgieron de la iniciativa popular, donde existe intención de las participantes “por mejorar sus condiciones de vida, además de la necesidad de tener espacios seguros de expresión y acción comunitaria”, funcionando como referencia para el trabajo mediado por el arte, con la violencia de género como problemática, creando soluciones y resiliencia.

Espinoza *et al.* (2019) afirman que las características opresoras culturalmente asociadas con el quehacer textil, que lo clasifican como un “oficio menor” y apto para capacidades intelectuales limitadas, también lo convierten en ideal para resignificar el papel de las mujeres en el sistema patriarcal.

Galia González (2020) reflexiona acerca del bordado como acto político de resistencia. Ella menciona que antes de la escritura, probablemente las personas filosofaban con textiles como lenguaje milenario, desde donde daban cuenta de formas de pensar la organización del mundo y el cuerpo; lenguajes transmitidos por medio de los afectos de las mujeres, lo cual es muestra de su cualidad colectiva.

Las posibilidades expresivas y reivindicativas del bordado, el tejido y otras manifestaciones textiles, recaen en la fuerte carga simbólica que poseen, la cual puede ser cuestionada y modificada de manera consciente, además de que el contexto íntimo en el que normalmente surgen es propicio para la reflexión.

Lagarde (1997) menciona que la subjetividad es central en la construcción de autonomía; en línea con lo simbólico, es posible pensar en este espacio reflexivo y consciente como una posibilidad idónea para elaborar el aspecto emocional de la autonomía, el cual suma subversividad al esfuerzo de esta construcción, dado que lo emocional, como el bordado, es considerado de poca relevancia en el entorno patriarcal de la razón. La práctica textil:

Implica apropiarse de una actividad opresora, para usarla como un medio emancipatorio, que lleva la voz pasiva, sumisa e invisible al ámbito público; que pone el cuerpo para expresar, a través de hilos, silencios, miedos y todo lo que las palabras no pueden describir. Por esta razón, resignificar las prácticas textiles es resignificar las labores que se les ha destinado de forma obligatoria a las mujeres, así como los espacios a los que éstas pertenecen (Espinoza *et al.*, 2019:31).

De esta manera, por medio del relato oral o bordado, las emociones podrían también ser resignificadas. La autora concluye que la práctica textil posee “una importancia vibrante y performática al realizarse con otras mujeres, haciendo que de ellas broten objetos y significaciones que serán evidencia de su existencia” (González, 2020). En su dimensión comunitaria reivindica el encuentro colectivo alrededor del textil como un espacio que cuestiona desde lo performativo el ideal tradicional de “mujer silenciosa y solitaria” al tiempo que dependiente. Estas acciones parecen hacer resonancia con el planteamiento de Marcela Lagarde en torno a la necesidad de transformar la identidad de las mujeres basada en la fusión con otras personas, como camino hacia la autonomía emocional.

#### MUJERES BORDANDO EN TIEMPOS DE CONFINAMIENTO

En su artículo “Bordar es resistir”, Galia González (2020) describe que las mujeres encontraron en la práctica textil lenguajes para construir resistencias y defender su derecho a la palabra, a la poesía y a la vida digna ante la intención patriarcal de despojarlas de lenguajes artísticos mediante el confinamiento al ámbito doméstico que facilitó la imposición del bordado o tejido. Esta reflexión previa al confinamiento por crisis sanitaria, adquiere mayor sentido en la actualidad, donde la restricción a la casa nos recoloca en lo doméstico y, en muchos casos, en convivencia permanente con la pareja, hijos e hijas, espacios donde se hace necesario retomar estos lenguajes de resistencia.

González (2020) plantea que el bordado accionado desde el feminismo, tiene la facultad de “configurar críticas a las estructuras que mantienen a las mujeres y a las corporalidades no hegemónicas, junto con sus saberes, en lugares de subordinación”. Ella retoma lo ocurrido en 1909 con las sufragistas estadounidenses, quienes en huelga de hambre en la prisión Holloway, plasmaron su memoria bordando cada una su nombre en un estandarte que constituyó un documento textil de denuncia y un posicionamiento político, destacando que lejos de la firma en un documento de papel, accionaron un saber corporeizado en clave de resistencia: el bordado. Este saber corporeizado es un encuentro con el concepto de cuerpo vivido, que lo vuelve a colocar como lugar central

del conocimiento y permite emerger nuevamente a la subjetividad como fuente legítima de la acción política en lo personal y colectivo.

Bordar, como conocimiento colectivo y rizomático,<sup>2</sup> es opuesto a la linealidad del conocimiento masculino, a su validación institucional, a su individualidad y a su jerarquía (González, 2020). En contraste, la autonomía emocional feminista es contranarrativa de las emociones de las mujeres en el patriarcado. La autora concluye: bordar es dar paso a otras maneras de conocer y sentir mundos. Bordamos y configuramos realidades, recuperamos e ideamos resistencias.

### EXPERIENCIAS DE ACOMPAÑAMIENTO MEDIANTE EL BORDADO FEMINISTA

Situadas en el contexto de pandemia, diversas iniciativas feministas convocaron al encuentro virtual de mujeres por medio del bordado en colectivo. A continuación recorreremos tres experiencias surgidas en México, las cuales fueron compartidas para fines de la realización de este artículo en un formato de plática libre por videollamada.<sup>3</sup> Ellas son la colectiva Comunidad de Mujeres Magenta, y las bordadoras e investigadoras Luz Cuevas y Galia González.

Comunidad de Mujeres Magenta es una colectiva de pedagogas y mediadoras de lectura feministas; fue creada en 2014 en la Ciudad de México. Ellas se dedican a leer las palabras de las mujeres, y como editorial elaboran publicaciones autogestivas. Desde febrero de 2021 llevan a cabo, de manera virtual, “Bordando la palabra” y “Laboratorio de bordado libre feminista”, iniciativas que surgen, como ellas mencionan, de la búsqueda y el deseo de seguir creando y conectando con la vida como mujeres que habitan el espacio urbano, y de ampliar sus herramientas políticas para nombrarse.

Esta colectiva considera que las prácticas de bordado potencian el diálogo interno, conformando así una herramienta que puede emplearse en el proceso pedagógico, terapéutico, político y de sanación, que al colectivizarse, invita a repensar las relaciones y vínculos entre mujeres. Destacan que su experiencia en los grupos de mujeres que bordan ha consistido en la posibilidad de politizar las prácticas de bordado y romper silencios impuestos a las mujeres.

---

<sup>2</sup> Modelo descriptivo o epistemológico en el que la organización de los elementos no sigue líneas de subordinación jerárquica, sino que cualquier elemento puede afectar o incidir en cualquier otro (Deleuze y Guattari 1972:13).

<sup>3</sup> Comunicación directa realizada el 15 de febrero de 2021 por Zoom y WhatsApp.

Por su parte, la psicóloga Luz Cuevas lanzó Lani Borda como iniciativa que comenzó en el entorno presencial del Estado de México, y que se ha concretado en el periodo de pandemia; su primer taller virtual surgió una semana antes de que el confinamiento fuera declarado. Luz Cuevas nombra a sus talleres “Acompañamiento emocional a través del bordado”, son dirigidos a mujeres adultas, desde una postura feminista. “Creo que no puedes desligar tu postura de lo que haces o de lo que compartes, de tu práctica profesional. Para mí, el feminismo es una postura política que me ha atravesado, desde ahí propongo este acompañamiento, en lugares colaborativos y exclusivos para mujeres”.

Desde su perspectiva, la pandemia hace imprescindible para las mujeres recuperar espacios, pues notó la necesidad del acompañamiento desde una implicación personal para recobrar la fuerza y escucha que se puede generar entre ellas.

Cuevas plantea que bordar es un acto político que puede vincularse con la salud emocional generada por el acompañamiento, que toma importancia al considerar la creciente precariedad de las mujeres. De esta manera surge la necesidad de abordar estas problemáticas desde lo colectivo y colaborativo, pues un proceso de psicoterapia individual es inaccesible para la mayoría de las mujeres. “Me di cuenta de que el bordado puede ser una vía que permite ampliar historias, hablar de significados y dar esperanza en el mismo acto”.

La creadora destaca el acto de compartir, no desde lo académico, sino desde la experiencia del cuerpo, observando que la salud se enmarca también en un sistema patriarcal violento y capitalista, que trae consecuencias perjudiciales a la salud de las mujeres. Considera también que aunque permanezcamos la mayor parte del tiempo en casa, las mujeres trabajamos más, lo cual nos resta tiempo para dedicarnos a nuestra salud. “La ansiedad y depresión están al tope. ¿Qué tanto tiempo tenemos para nosotras mismas?, ¿qué tanto dedicamos a nuestra salud o, si quiera, a la reflexión sobre ella?, ¿en qué momento te centras en escuchar lo que le está pasando a tu cuerpo?”. Por ello, lanza su iniciativa también como una crítica a la estructura del capitalismo patriarcal. “El bordado, al ser tangible, brinda herramientas para transpolar lo que se hace en el bordado a lo que se hace en la vida cotidiana”.

Desde la historia del arte, Galia González, creadora de Galia Hilos, originaria de Guanajuato, lleva a cabo el círculo de bordado feminista “Puntadas filosas”, de manera virtual. Ella concibe al bordado como un acto desde el cual se crea conocimiento partiendo de lo performativo, por lo cual lo plantea como una epistemología en el lenguaje de los hilos.

Ella plantea que bordado como epistemología no responde a los mismos lineamientos del conocimiento producido en el sistema patriarcal: no busca objetividad, no busca tampoco la verdad por encima de todo, no busca la violencia. Busca el conocimiento

situado, busca parcialidad, busca que las voces de todas se escuchen para construir una narrativa compleja y desde la diversidad.

Menciona que el bordado representa una posibilidad de construir lazos que permitan hacer este mundo vivible para todas, accionándose en cada contexto. Estos lazos estarían sostenidos a partir de una resistencia de miles de años por el trabajo con los hilos, un conocimiento específico que no tiene que ver con la palabra sino con el cuerpo, que permite entendernos con mujeres de hace siglos o a miles de kilómetros de nosotras.

Un referente para González son los estudios de performance, desde los cuales afirma que las prácticas construyen significados, mundos, y corporalidades. “El bordado no ha sido siempre una práctica que produjera corporalidades en libertad. No fue siempre un espacio de liberación, fue impuesto a través del patriarcado para estar calladas, bordando en nuestra casa”. Así, es desde la reivindicación de la práctica textil que nombra feminista al bordado que propone y realiza, ya que en su reflexión, el bordado accionado desde el discurso patriarcal mantiene a las mujeres en un espacio de subordinación epistémico, social y económico, pero también afectivo.

El bordado feminista es una concreción y ejercicio de la imaginación radical, un término de Donna Haraway (1984), mencionado por la creadora en entrevista, que alude al feminismo como posibilidad surgida de mujeres que han imaginado la posibilidad de vivir de mejores formas. “Cuando estamos bordando, estamos construyendo un mundo de nosotras y esto es feminista”.

“Puntadas filosas” es un círculo de reflexión feminista a partir del bordado, que surge de insistir en construir colectividad y organización a pesar de la virtualidad. En este espacio, las participantes experimentan la posibilidad de crear lazos a partir del gesto del bordado.

González menciona que la mayoría de las participantes regresaron al bordado con la pandemia, y considera que este retorno está relacionado con el confinamiento forzado del cuerpo durante la pandemia.

A esta condición precede una subordinación del cuerpo a la razón enaltecida en lo patriarcal, donde el cuerpo queda debajo con los afectos y todo lo que en él acontece, amplía González.

Por tanto, la creadora reafirma que el bordado ha sido una forma de recuperar al cuerpo que había sido silenciado; esta práctica ha abierto grietas en la virtualidad, que separa corporalmente mediante la imposición de la pantalla, al ofrecer la posibilidad de sentir a la otra que, del otro lado, comparte el mismo gesto.

Pese a que “Puntadas filosas” no fue pensado con el propósito de ser un espacio de acompañamiento emocional, las participantes han vuelto a habitar desde el cuerpo y los afectos; hecho que es interpretado por González como un fenómeno que se da al crear lazos desde el bordado, puesto que en las reflexiones han planteado cuestiones en

torno a los duelos por covid-19, preguntándose ¿cómo vamos a negociar las mujeres con el trauma y con los dolores que nos está dejando esta pandemia?

El círculo de bordado de Galia González ha develado, como ella menciona, la importancia de dejarnos afectar por las otras sintientes en un contexto de aislamiento social. Los espacios seguros para escuchar a las otras pueden construirse en el compartir el gesto con los hilos, esta es la posibilidad que nos dan los hilos de construir mundos desde lo afectivo.

## CONSIDERACIONES FINALES

La autonomía emocional de las mujeres es un proceso en elaboración. Así lo permiten observar las experiencias compartidas en el apartado anterior, las cuales dan cuenta de que, proponiéndoselo o no, las mujeres crean y comparten estrategias colectivas, que parten de lo comunal y afectivo, para resistir a las narrativas de aislamiento social, presentes en la crisis sanitaria por pandemia de coronavirus.

De los testimonios expuestos, un punto en común es la autogestión. Las creadoras plantean estas propuestas dentro del feminismo autónomo, en contextos precarizados tanto para el arte, textil en específico, como para la salud mental de las mujeres, confirmado que mediante la práctica textil y la creación de lazos comunitarios, es posible construir espacios para relatar emociones e, incluso, transitar duelos.

Establecer vínculos entre mujeres de geografías remotas –posibilidad paradójica de lo virtual– mediante el gesto del bordado, centraliza el proceso creativo experimentado en el cuerpo en contranarrativa de la razón patriarcal que subordina lo afectivo, un hecho que la virtualidad acentúa mediante la pantalla y el *chat* como medio de interacción. Es aquí donde se ubica la grieta mencionada por González en el apartado anterior: aquella que el bordado feminista en colectivo abre en la virtualidad.

Este proceso performativo parece alinearse con lo que las feministas comunitarias denominan “acuerpar”: acto político y consciente de sentir las injusticias y el dolor de otros cuerpos, sanando de esta manera las memorias de dolor instauradas en el Abya Yala (Cabnal, 2015; citada por Torres, 2019:41).

De esta manera, el bordado feminista se plantea como herramienta política colectiva mediante la cual las mujeres pueden recuperar espacios en los cuales construir lazos a partir de memoria presente en el gesto.

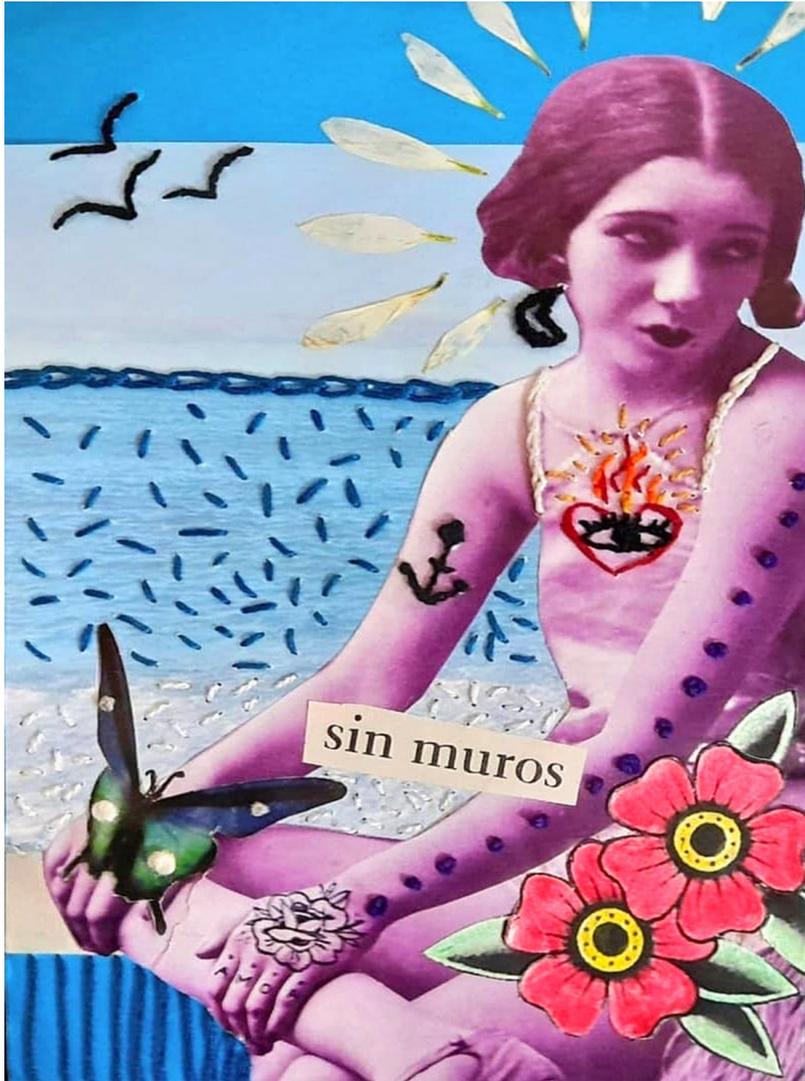
Estos vínculos sostienen, por un lado, al acompañamiento como generador de salud mental en tanto procesuales, ya que, finalmente, no se proponen erradicar la ansiedad o la depresión, sino acuerpar dichos estados en tanto acontecen. Por otro, la creación

de significados que da un giro a la narrativa patriarcal de las emociones de las mujeres, develando y dignificando los recursos emocionales y afectivos que les han permitido resistir juntas en autonomía emocional ante contextos de violencia recrudescida, aislamiento social, e interacción mediada por la virtualidad.

## REFERENCIAS

- Benedicto, Clara (2018). “Malestares de género y socialización: el feminismo como grieta”, *Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 38(134), septiembre, pp. 607-625.
- Bisquerra, Rafael y Nuria Pérez (2007). “Las competencias emocionales”, *Educación XXI*, vol. 10, Universidad de Barcelona, pp. 61-82 [<http://revistas.uned.es/index.php/educacionXX1/article/view/297/253>], fecha de consulta: 14 de febrero de 2021.
- Bohm, David (1997). *Sobre el diálogo*. Barcelona: Kairós.
- Buggs, Alejandra (2015). “Autonomía emocional, un estado afectivo y efectivo”, *Cimac Noticias* [<https://cimacnoticias.com.mx/noticia/autonomia-emocional-un-estado-afectivo-y-efectivo/>], fecha de consulta: 10 de febrero de 2021.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1972). *Capitalismo y esquizofrenia 1*. París: Minuit.
- Equide (2020). *Encovid-19*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Equis, justicia para las mujeres/Red Nacional de Refugios/Intersecta (2020). *Las dos pandemias. Violencia contra las mujeres en México en el contexto de covid-19* [<https://equis.org.mx/wp-content/uploads/2020/08/informe-dospandemiasmexico.pdf>], fecha de consulta: 10 de noviembre de 2020.
- Espinoza, U.F.A., Ricardo López y F. Plascencia (2019). “El textil es huella, acción contra el olvido”, *Arte e Investigación* (16), e035, noviembre [<http://papelcosido.fba.unlp.edu.ar/ojs/index.php/aei>], fecha de consulta: 4 de diciembre de 2020.
- Gargallo, Francesca (2018). “Feminismo es la lucha de las mujeres para su buen vivir”, entrevista de Orsetta Bellani para *Pikara Magazine*, 21 de noviembre [<https://www.pikaramagazine.com/2018/11/francesca-gargallo/>], fecha de consulta: 3 de julio de 2021.
- Gargallo, Francesca (2020). *Las bordadoras de arte. Aproximaciones estéticas feministas*. México: Editores y Viceversa.
- González, Galia (2020). “Bordar es resistir: reflexiones feministas entre la aguja y el hilo”, *Hysteria Revista* [<https://hysteria.mx/bordar-es-resistir-reflexiones-feministas-entre-la-aguja-y-el-hilo/>], fecha de consulta: 10 de noviembre de 2020.
- Hackeo Cultural (2020). *Hackear la pandemia* [<https://hackeocultural.org/hackearlapandemia/narrativa/>], fecha de consulta: 7 de diciembre de 2020.
- Haraway, Donna (1984). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Lagarde, Marcela (1997). *Claves para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Nicaragua: Puntos de encuentro.

- Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Oliveros, Verónica (2018). “La inteligencia emocional desde la perspectiva de Rafael Bisquerra”, *Revista de Investigación*, 42(93), enero-abril. Venezuela: Universidad Pedagógica Experimental Libertador [https://www.redalyc.org/jatsRepo/3761/376157736006/376157736006.pdf], fecha de consulta: 12 de febrero de 2021.
- Torres, S. (2019). “La construcción subalterna de los feminismos populares en Colombia, 1970-2017”. Tesis doctoral. España: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid.
- White, Michael y David Epston (1990). *Medios narrativos para fines terapéuticos*. Nueva York: Norton.



El ojo del corazón que atraviesa muros y mira al mar.

ALEJANDRA COLLADO | *Sin muros*

Fotobordado sobre collage de papel (marzo 2021)

## Colectivizar la autonomía Experiencias de cuidado comunitario en Chile, una mirada desde el feminismo popular

## Collectivizing autonomy Experiences of community care in Chile, a perspective from Popular Feminism

Valeria León Delgado / Daniela Frías Montecinos

Las siguientes líneas buscan nutrir la construcción de los relatos contrahegemónicos y antipatriarcales desde el Sur,<sup>1</sup> a partir de distintas experiencias y saberes colectivos con miras hacia un feminismo popular (Svampa, 2015; Korol, 2016; Díaz, 2020). Este escrito se construye de forma común, gracias a los aportes de organizaciones de base localizadas en diversos territorios de Chile: Colectiva Feministas Ckalama (Calama), Colectiva Cicletada de las Niñas (Santiago), Inmunidad Kolektiva (Valparaíso) y Asamblea La Hondonada Norponiente de (Cerro Navia).<sup>2</sup> Estas experiencias fueron relevadas porque están repensando diversas formas de colectivizar la autonomía del cuidado y la salud, a partir de la creación de estrategias de resistencia y sobrevivencia, para no ceder ante el escenario de grave crisis social y sanitaria que afecta al país y al mundo.

Palabras clave: feminismo popular, organización colectiva, cuidados, resistencias, crisis social y sanitaria.

The following lines seek to nurture the construction of counter-hegemonic and anti-patriarchal narratives from the South, based on different experiences and collective knowledge

---

<sup>1</sup> Desde este posicionamiento y dado que el artículo fue protagonizado, narrado y revisado por mujeres, es que en su escritura se utiliza el lenguaje inclusivo incorporando la “e” en reemplazo de la “o” que tantas veces masculiniza las palabras y las ideas. Se hace necesaria su aclaración, en tanto se entienda el sentido político de la incorporación de palabras inclusivas, diversificadas y feministas desde donde sea posible cuestionar los valores hegemónicos patriarcales que han llenado de libros e investigaciones las bibliotecas académicas.

<sup>2</sup> En Instagram [[@colectivafeministasckalama](#)] [[@cicletadadelasninias](#)] [[@inmunidadkolektiva](#)] [[@hondonadanor.p](#)].

with a view towards a popular feminism (Svampa 2015; Korol, 2016). This paper is built in a common way, thanks to the contributions of community-based organizations located in different territories of Chile: Colectiva Feministas Ckalama (Calama), Colectiva Cicletada de las Niñas (Santiago), Inmunidad Kolectiva (Valparaíso) and Asamblea La Hondonada Norponiente de (Cerro Navia). These experiences have been highlighted because they are rethinking diverse ways of collectivizing the autonomy of care and health, through the creation of strategies of resistance and survival, in order not to give in to the scenario of deep social and health crisis that has affected the country and the world.

Keywords: popular feminism, collective organization, care, resistance, social and health crisis.

Fecha de recepción: 18 de febrero de 2021

Fecha de dictamen: 15 de marzo de 2021

Fecha de aprobación: 26 de junio de 2021

## HABITAR LA CRISIS SIN GARANTÍAS SOCIALES

El contexto en el cual les habitantes del territorio chileno se enfrentan a la emergencia sanitaria de covid-19, resulta ser un escenario de incertidumbre total, debido a la crisis social y política provocada por un cúmulo de injusticias asociadas con la desigualdad socioeconómica que existe en el país. De acuerdo con cifras del Banco Mundial (BM) e índice Gini, Chile es uno de los países con mayor brecha y concentración de ingresos (Pérez y Sandoval, 2020), siendo el alza en el precio del transporte público lo que agudizó la serie de abusos y asimetrías, dando origen al denominado “estallido social” o “revuelta popular” que comenzó el 18 de octubre de 2019. Las cifras entregadas por la encuesta de *Caracterización socioeconómica nacional* (Casen) en 2020 son determinantes, existe un incremento de la brecha en los ingresos de los hogares a nivel nacional, donde el mercado laboral desempeña un rol fundamental. Los ingresos provenientes del 10% más rico corresponden a 417 veces los ingresos del 10% más pobre (Ciper Chile, 2021). Si bien estas cifras se recogen en contexto de la crisis social y sanitaria, igualmente develan la agudización de la desigualdad que se reproduce en los territorios. Asimismo, esta encuesta manifiesta que la pobreza aumentó en los hogares de carácter monoparental con jefas de hogar de 11.8% en 2017 a 15.2% en 2020, lo que además revela las pésimas condiciones en que las mujeres deben sobrellevar la sostenibilidad de sus familias (Casen, 2021).

Desde este escenario, la crisis del sistema capitalista y patriarcal se evidencia generando una conmoción e incertidumbre en la población que, de manera clara y fuerte, proclama justicia social.

En Chile, es posible reconocer una histórica presencia de las mujeres en las luchas políticas y sociales, donde sus roles son visibles mediante las labores de cuidado y de reproducción social. Estas labores adquieren un gran sentido comunitario, colectivo y de sobrevivencia, reuniendo a la población más empobrecida de las ciudades y sectores rurales, que son mayoritariamente mujeres a cargo de sus familias.

Estas prácticas constituyen parte importante de la memoria que actualmente las mujeres retomaron y visibilizan en la revuelta social, y en marzo de 2020 con la crisis sanitaria. Esta memoria se transforma en ventaja, porque es posible identificar una organización comunitaria fuerte y de carácter autogestivo. La organización popular recoge y reconstruye vínculos desde las bases comunitarias que ponen en el centro de la discusión las injusticias sociales, desigualdades de género y cuidados a raíz de la agudización de la violencia del sistema capitalista, colonialista, ecocida y patriarcal que caracteriza al territorio ocupado por el Estado chileno.

#### FOTOGRAFÍA 1

*Lienzo "No más terrorismo de Estado"*



FOTOGRAFÍA 2

*Lienzo "Frente al patriarcado y el capitalismo; rebelión y feminismo"*



Valparaíso, 8 de marzo de 2020.

FOTOGRAFÍAS 3 y 4

*Lienzos bordados en conmemoración de la Revuelta de octubre 2019*



Valparaíso, 8 de marzo de 2020.

FOTOGRAFÍA 5

*Lienzo “Somos la voz de las que ya no pueden alentar”*



FOTOGRAFÍA 6

*Lienzo “Sin Dios ni Estado ni patriarcado – insumisión”*



Valparaíso, 8 de marzo de 2020.

Fotografías: Valeria León D.

En este contexto, las mujeres, una vez más, se ven enfrentadas a las consecuencias de vivir en espacios dominados por la fase depredadora del capitalismo neoliberal anclado en la ferocidad de un neoextractivismo que se explicita principalmente desde América Latina y el Sur global (Svampa, 2016). Este sistema prioriza frente a cualquier tipo de garantía social la estabilidad del mercado, por lo que los espacios que habitamos se transforman en bienes comunes transables bajo lógicas mercantiles, y las actividades esenciales para el funcionamiento de la vida, como las labores domésticas y de reproducción son invisibilizadas dentro de todo discurso oficial. Como señala Federici (2018), estas labores se encuentran devaluadas: “Si no hay reproducción, no hay producción. Si ese trabajo que hacen las mujeres en las casas es el principio de todo lo demás: si las mujeres paran, todo para; sí el trabajo doméstico para, todo lo demás para. Por eso el capitalismo tiene que devaluar este trabajo constantemente para sobrevivir: ¿por qué ese trabajo no está pagado si mantiene nuestras vidas en marcha?”.

En ese sentido, en medio de la crisis sanitaria, las mujeres y jefas de hogar están totalmente desprovistas ante las dinámicas de este sistema, sin derecho a la salud, al agua y a la vivienda, con un Estado que abandona y que en su inoperancia, agudiza las condiciones de vulnerabilidad y riesgo de la población más empobrecida.

Si bien es importante recalcar que las condiciones de las mujeres pueden variar según clase, raza, sexo y etnia, existen situaciones donde las desigualdades tienen una base estructural, como en las labores de cuidado, de reproducción y sobrevivencia de sus familias. En otras palabras, el acceso a las oportunidades y recursos para niñas y mujeres sigue formando parte de la desigualdad estructural: “Hay ahora mucho discurso, pero la desigualdad es estructural y forma parte de los mecanismos de reproducción social, si las palabras no van acompañadas de las acciones y se dejan pasar los hechos, se sigue siendo cómplice de una política de desigualdad” (Lagarde, 2021, s/n).

El sentimiento colectivo de las mujeres en situaciones de vulnerabilidad como las alertas sanitarias y ambientales que viven hoy en sus territorios se manifiesta, considerando el tiempo que permanecen en sus hogares atendiendo necesidades no sólo propias, sino de todo el grupo familiar. Es decir, existe un compromiso comunitario antes que individual. Los Estados principalmente en América Latina generan medidas de adaptación que en general provienen de arriba hacia abajo, desconociendo los roles de liderazgos que las mujeres tienen dentro de sus territorios para el desarrollo comunitario. La construcción del género desde el Sur levanta sus discursos esencialmente desde las mujeres trabajadoras, que en comunidad y en real coherencia con su raza, clase y género despliegan diversos mecanismos para visibilizar y reivindicar las luchas propias, donde el funcionamiento del neoliberalismo se contraponen como principal articulador y reproductor de sus condiciones de vulnerabilidad y subordinación social y económica.

Desde los márgenes de la ciudad y en distintas regiones del territorio, se acentúa con fuerza la preocupación por la sostenibilidad de la vida (Pérez, 2014) a partir de acciones de resistencia y estrategias de sobrevivencia frente a la violencia estructural que golpea las puertas en las poblaciones. El hambre conspira y la resignificación de la dignidad, mediante la búsqueda de una mejor calidad de vida, se construye con creatividad y en colectivo. La pandemia vino a mostrarnos de manera más cruda lo que ya sabíamos, en Chile sólo existen derechos para quienes pueden pagarlos. Visibilizar las prácticas de solidaridad y cuidado comunitario en los espacios colectivos posibilita construir nuevas territorialidades urbanas, por lo que las ciudades deben sufrir una serie de transformaciones radicales para contrarrestar las desigualdades en los territorios y priorizar el disfrute del espacio público de manera respetuosa y segura con los cuerpos de mujeres y disidencias (Falú, 2009; Molina, 2006; Segovia, 1996).

A más de un año del inicio de la revuelta social en Chile, las acciones colectivas se desarrollan en diversas organizaciones barriales a lo largo de todo el territorio, manifiestan el sentido de lo comunitario, donde la autoorganización genera estrategias de sobrevivencia, empatía y reconocimiento conjunto para la acción. En ese sentido, las nociones del *feminismo popular*, marcadas por el proceso de feminización de las luchas (Svampa, 2015), aportan a partir de la experiencia colectiva y autónoma a la narración de un relato contrahegemónico, antipatriarcal y de clase. Esta situación deja entrever un posicionamiento que nace de la participación de mujeres en los procesos de luchas sociales: “[...] pero sin duda este devenir popular del feminismo, que primero no se reconoce como explícitamente feminista, plantea continuidades y rupturas con las corrientes feministas anteriores, o con el feminismo clásico, más ligado a las clases medias” (Svampa, 2015:128).

Actualmente se manifiesta una agudización de las desigualdades de género y de clase, visibilizadas tras la revuelta social antes mencionada y el comienzo del confinamiento tras la pandemia.

La situación laboral se vuelve compleja tras el encierro y muchas personas pierden su fuente de trabajo, les quitan sus ingresos familiares y ante un Estado que no genera condiciones sociales mínimas para sus habitantes, el papel de las mujeres nuevamente se torna fundamental. Así es como mediante el traslado de las cocinas a las calles, las ollas comunes develan la violencia y constantes desigualdades que viven las mujeres día a día, desde un espacio que habla sobre la experiencia cotidiana de sobrevivir: “[...] la creación de alternativas a los modos de ser instituidos por el sistema capitalista [...] develando el desarrollo de un pensamiento crítico, la elección por la humanización de la vida y la liberación de la imaginación colectiva hacia el cambio social y la autonomía” (Sopransi y Veloso, 2005:42).

## SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA Y AUTOGESTIÓN COMO RESISTENCIA COLECTIVA

Las estrategias de resistencia se vinculan directamente con las condiciones políticas y sociales de vida, que en Chile se multiplican desde los espacios populares para sobrevivir ante el desprecio de las políticas del Estado. Solidaridad y comunidad para afrontar el hambre. De acuerdo con lo anterior y bajo las precarias condiciones de sobrevivencia en esta pandemia, desde las distintas ciudades del país se visibiliza la necesidad de trasladar las preocupaciones del cuidado de la vida al centro del debate social.

En Chile, la articulación de alternativas de organización comunitaria y territorial se multiplican con base en la autogestión, intentando responder a las necesidades más urgentes, como la alimentación, la seguridad y el cuidado de los otros, tareas que con el modelo de familia patriarcal quedaron históricamente en manos de las mujeres, y son actividades no valorizadas, y se naturalizan subestimando su aporte a la vida social (Korol, 2016). La autogestión permite construir relaciones de reciprocidad entre las personas que participan de las organizaciones territoriales, otorgándole valor a los vínculos que se generan en el espacio público, difuminando las diferencias jerárquicas entre sus participantes (Larrageta, 2014); desde una perspectiva feminista y popular, también pone en valor los cuidados y el rol de las mujeres en la sociedad, permite repensar la distribución equitativa de las tareas (Korol, 2016). Algunas de estas experiencias autogestivas se pueden reconocer en las ollas comunes organizadas en su mayoría por mujeres y vecinas de los barrios, campañas de acopio de materiales de aseo y productos de higiene femenina, ropa de invierno, organización comunitaria ante desastres naturales, entre otras.

Para centrarnos en el cuidado, entenderemos las labores de cuidados como las actividades de relación e interdependencia –remuneradas o no– que exigen una comprensión y atención de un otro, para garantizar el sostenimiento y reproducción de su vida (Gálvez, 2016; Carrasquer, 2012; Esquivel, 2016). Así, el cuidado se explicita como relación social y lucha por el reconocimiento y la valoración del trabajo reproductivo (Draper, 2018).

A distintas escalas la condición de subordinación de las mujeres –y de la naturaleza– por el trabajo de reproducción, se expresa tanto en el espacio privado como en las dinámicas económicas globales, que permiten que la mujer se inserte en el ámbito económico y político respondiendo a las necesidades del sistema capitalista, es decir: “[...] la autonomía proporcionada por el modelo neoliberal de familia con dos salarios y trabajo “flexible” tiene sus costos: la emancipación sirve para alimentar el motor de la acumulación capitalista [...] mientras que el trabajo de cuidados sigue recayendo en gran medida en las mujeres” (Schild, 2016:6).

Pues, aunque las mujeres desarrollen labores en los sectores productivos remunerados, el deber de encargarse de las labores domésticas y el cuidado del grupo familiar y colectivo (no remunerado) sigue siendo una obligación.

La economía del cuidado como aporte de la economía feminista en América Latina trabaja en proponer políticas concretas de redistribución del cuidado (Esquivel, 2016). Sin embargo, estas propuestas deben aportar concretamente a dejar atrás la invisibilización de las labores de cuidado, no sólo las que se realizan dentro del espacio familiar, sino también las condiciones en que estas actividades son desarrolladas por trabajadoras remuneradas. Como hace referencia Federici (2018), el trabajo remunerado no constituye una liberación para las mujeres que encubre una supuesta igualdad:

Estamos en un periodo en el cual se está desarrollando un nuevo tipo de patriarcado en el cual las mujeres no son sólo amas de casa, pero en el que los valores y las estructuras sociales tradicionales aún no han sido cambiadas [...] Es un nuevo patriarcado en el que las mujeres deben ser dos cosas: productoras y reproductoras al mismo tiempo, una espiral que acaba consumiendo toda la vida de las mujeres.

Debido a lo anterior, y tal como se presenta hasta ahora, el corazón de este escrito pone énfasis en las formas de organización colectiva de las mujeres caracterizadas por la preocupación por los cuidados de otros, que mantienen a su vez la reproducción y sostenibilidad de la vida. Desde la revisión teórica se propone un diálogo entre estas formas de organización, resistencia y estrategias de supervivencia, y el feminismo popular (Svampa, 2015; Díaz, 2020), donde no necesariamente las mujeres que protagonizan los procesos de organización y resistencia colectiva se autorreconocen como feministas, sin embargo, reproducen prácticas articuladas en las luchas populares; Verónica Gago habla de “feminismo desde abajo” (en Díaz, 2020:517).

### **COLECTIVIZAR LA AUTONOMÍA: EXPERIENCIAS DE CUIDADO COMUNITARIO DESDE UNA PERSPECTIVA FEMINISTA**

Las resistencias que desde América Latina llevan a cabo las mujeres en sus territorios, la manifestación y visibilización de sus prácticas en los espacios cotidianos (cuidando y sobreviviendo) donde se desenvuelven son fundamentales para mantener vivo el sueño de la ciudad que deseamos. Las particularidades de cada forma de lucha responden directamente a cómo la ciudad patriarcal se inmiscuye y subordina nuestro diario vivir y esa característica, tan íntima y particular, refleja la multiplicidad de roles y diversidad

de mujeres que existen, pues no hay una forma única de actuar, sino variadas y, sobre todo, válidas todas.

Por ello se propone como urgente la revitalización de las experiencias que desde las bases han crecido al calor de las resistencias, como evidencia indiscutible de la necesidad que para sobrevivir debemos hacer de manera comunitaria (con la alimentación, los cuidados, el trabajo doméstico, el abastecimiento, etcétera). A continuación se presentan cuatro experiencias territoriales de proyectos colectivos que plantean una resignificación de las prácticas del cuidado y la salud desde una perspectiva feminista y comunitaria. Cada una expone una invitación al uso y apropiación del espacio público, la calle y los barrios, para visibilizar la búsqueda constante de acciones de autogestión de la vida, cuyo sistema capitalista, patriarcal y colonialista nos obliga a mantener en el espacio privado. Por contacto virtual debido a las condiciones de cuarentena que vive el país, pudimos establecer un diálogo con ellas, y conocer desde su perspectiva feminista y territorial sus principales motivaciones.

Para comenzar, en Santiago encontramos a la organización Cicletada de las Niñas que, desde 2018, se enfoca en generar acciones que favorezcan la visibilización de actividades con niñas, mujeres y disidencias en el espacio público arriba de una bicicleta. El origen de esta agrupación comienza cuando amigas ciclistas se reúnen con el objetivo de subvertir los usos de las calles entregándoles el protagonismo a niñas, mujeres y disidencias por medio de diferentes actividades, principalmente en la ciudad de Santiago. Aseguran que el sexo femenino se ha convertido en una determinante para la ocupación de los espacios, no sólo dentro de la casa, no sólo dentro de las escuelas, sino también en las calles. En este sentido es esencial que exista un reconocimiento de los espacios por donde se movilizan habitualmente las niñas, en sus barrios, especialmente para comprender que las calles también les pertenecen y pueden disfrutarlas arriba de una bicicleta. Asimismo, ellas manifiestan que el cuidado por el otro está siempre presente en sus acciones, por ello su lema es:

“Siempre ir a la velocidad de la más pequeña”. Nuestro espíritu en las cicletadas y en las actividades que realizamos es que no es sólo para niñas, sino para que mujeres y disidencias podamos compartir de igual a igual, y como en verdad todes nos hemos sentido agredidas o intimidadas en el espacio público, entonces funcionamos como bloque, nos vamos cuidando entre nosotras (Cicletada de las Niñas, 2020).

Esta agrupación gestiona talleres enfocados en adquirir herramientas de organización de actividades sociales con niñas en espacios públicos para replicar la metodología de una cicletada de las niñas en diversos territorios, no sólo en Chile, sino también tejiendo redes en otras ciudades de América Latina. En 2019 se organizó un festival de

la Cicletada de las Niñas de manera paralela en diversas ciudades de Brasil, Ecuador, Argentina, República Dominicana, Costa Rica, Puerto Rico, México, entre otras.

FOTOGRAFÍA 7  
*Cicletada de las Niñas*



Fuente: Natalia/ @gataeneltejado, 2020.

A raíz de las complicaciones sanitarias vividas en la actualidad, y la incapacidad del Estado de entregar apoyo acorde con las necesidades adolescentes y mujeres en el territorio chileno, esta organización realizó una campaña de recolección de materiales para la higiene de personas menstruantes. Así, mediante la campaña en redes sociales, desde diversos puntos del país recibieron apoyo monetario y de materiales para distribuir en distintas organizaciones toallas higiénicas desechables y de género (reutilizables). Cuando se abre no sólo la posibilidad sino también la urgencia de colaborar las problemáticas de manera inmediata, esta agrupación no dudó en hacerlo, pues cotidianamente viven la postergación de sus necesidades: “[...] sabemos que las niñas,

mujeres y disidencias están en el último lugar de las prioridades, y el tema de la higiene menstrual probablemente está en la última de las prioridades” (Cicletada de las Niñas, 2020).

Esta campaña explica fundamentalmente que las acciones de cuidado deben estar siempre dentro de sus actividades, donde la salud menstrual de niñas, mujeres y disidencias en condiciones de esta crisis sanitaria es abiertamente omitida, evidenciando las fuertes deficiencias de un sistema político y social. La sororidad también aparece dentro de su discurso, y comentan que posterior a la revuelta social realizaron un llamado para sumar voluntarias a sus actividades y la convocatoria fue masiva. De esta manera, la representante de la Cicletada de las Niñas comenta que en cada actividad es posible observar cómo el cuidado colectivo se manifiesta de manera amorosa, aportando en diversos territorios a avanzar en la destrucción de un sistema patriarcal que como mujeres y disidencias nos silencia y borra de las calles.

Al considerar el aporte de la praxis y discurso de la Cicletada de las Niñas hacia la incorporación de nuevas narrativas dentro de los feminismos, encontramos presente la forma de organización autónoma, solidaria y disidente, donde se ocupa el espacio público, en este caso las calles de distintas ciudades, para “hacernos visibles”, no sólo como mujeres y disidencias, sino también pone a la vista la ocupación, uso y apropiación del espacio público por parte de niñas. Esta dimensión es profundamente olvidada dentro de la planificación urbana y políticas públicas en torno a las ciudades, ya que el espacio urbano no se encuentra pensado para ser usado por niñas, salvo áreas específicas como parques o juegos. En ese sentido, contribuyen a la construcción de nuevas movilidades y territorialidades, incorporando la comprensión del espacio en el que se habita desde la infancia es esencial para la apropiación y uso de las calles en nuestros barrios y ciudades.

Otra de las agrupaciones que realizó esta campaña fue la Colectiva Feministas Kkalama, localizadas en la ciudad de Calama en el norte del país. Esta organización se define como autogestionada y tiene por objetivo potenciar la colectividad y el apoyo mutuo que se sustenta en diversas actividades de recolección de fondos dentro del territorio. Desde el 2018 esta agrupación comenzó a generar convocatorias para marchas como el 8M o campañas por el aborto libre, seguro y gratuito, manifestaciones y actividades de concientización por feminicidios de compañeras, entre otras.

FOTOGRAFÍA 8  
*Marcha 8 de marzo de 2020*



Fuente: Colectiva Feministas Ckalama, 2020

Declaran que la revuelta social que comenzó a fines de 2019 las empujó a fortalecerse como espacio feminista, y realizaron más actividades para apropiarse del territorio, especialmente durante marzo de 2020:

La marcha del 8M 2020 tuvo la convocatoria más grande que se han vivido en la ciudad [...] participamos de la Asamblea Abierta con el Colective Diversx y Disidente, ese es un hito para nosotras ya que nos abre un camino de construcción conjunta a partir de nuestras diversidades y diferencias, consideramos que hoy resulta crucial el comprendernos desde múltiples feminismos (Colectiva Feministas Ckalama, 2020).

Las compañeras señalan que el autocuidado es una de las vías para avanzar hacia el buen vivir, entendiéndolo desde un enfoque personal y colectivo:

[...] sabemos que ni el Estado ni ninguna institución nos va a dar las herramientas necesarias de manera íntegra y que nos tenemos a nosotras, nosotres, nuestras redes, nuestras familias, no necesariamente sanguíneas [...] mostrar la construcción feminista como una alternativa que rompe con el insalubre sistema y modelo capitalista neoliberal y de manera multidimensional, significa cuidarnos, apañarnos y considerar, como mínimo, nuestra alimentación y cuidado higiénico, ejercer la dignidad aunque seamos un grano de arena, también somos la playa (Colectiva Feministas Ckalama, 2020).

En relación con lo anterior y haciendo práctico su quehacer, la Colectiva Feministas Ckalama realiza campañas de acopio de productos como toallas higiénicas desechables, reconociendo las necesidades de los cuerpos menstruantes, esto en respuesta a la no incorporación de productos de higiene necesarios en las cajas solidarias entregadas por el gobierno. Dejando entrever la desidia frente a la salud sexual de las mujeres: “Menstruar, entre muchas cosas, nos implica un enorme gasto mensual, por lo que como Colectiva consideramos que debería constituir una política sanitaria base, que integre nuestro cotidiano higiénico y cíclico a un nivel comunitario”.

Para finalizar, las compañeras de la Colectiva destacan la importancia de continuar en resistencia y rebeldía, organizándose en el tejido social como forma alternativa al modelo actual:

Las mujeres somos resistencia, vivir los últimos siglos ha sido y continúa siendo resistir. Las mujeres somos impulsoras y partícipes activas de las redes que sostienen la sobrevivencia y resistencia, tales como ollas comunes, cajas solidarias, pancitos rebeldes, etcétera. Hemos sido históricamente invisibilizadas por el patriarcado machista, que no se ha cansado de relegar nuestro rol a papeles secundarios o terciarios. Hoy, ¡la resistencia tiene rostro de mujer! En la memoria y en la historia, en su organización y fortalecimiento del tejido social; por eso es tan importante visibilizar y colectivizar los trabajos reproductivos y de cuidado. Los movimientos feministas demuestran día a día y de manera concreta que el cambio de paradigma no tan sólo es posible, sino es beneficioso para toda la comunidad.

Una tercera organización que compartió sus experiencias de colectivización y solidaridad fue la Asamblea La Hondonada Norponiente de Cerro Navia, localizada en la periferia de la ciudad de Santiago. Su articulación territorial reúne a diversas poblaciones del sector poniente de la comuna, como vecines de la comuna de Cerro Navia, del sector poniente de las poblaciones Los Lagos 1, 2 y 3, la Alianza 1 y 2, la Villa Bicentenario, la villa Lomas del Prado, que motivadas por la revuelta social de 2019 se articularon para territorializar las necesidades de una vida más digna para todes: “[...] nuestra inquietud era luchar para tener una vida más digna, para poder encontrarnos,

formar comunidad, entonces a partir de eso empezamos a hacer asambleas semanales, y estamos trabajando estos meses y hemos levantado distintas iniciativas, generalmente iniciativas de solidaridad y de protesta” (Asamblea La Hondonada Norponiente de Cerro Navia, 2020).

Si bien en esta asamblea territorial participan hombres y mujeres que deciden horizontalmente, existe una mayor participación de mujeres y piensan que no es azarosa, pues son las pobladoras quienes siempre han estado preocupadas de que la subsistencia de su grupo familiar pueda ser satisfecha de forma oportuna, explicitando su activo rol político. Así, se organizan para levantar instancias de solidaridad y cuidado entre los vecinos, como ollas comunes que van en ayuda directa a la economía de las familias del sector. Comentan que unas de las experiencias más importantes ha sido el reconocimiento entre ellos mismos como comunidad: “[...] creemos que ese es el camino para empezar a ayudarnos entre todos, cocinar en colectivo porque frente a la crisis económica esa va a ser la solución que tenemos a nivel alimentario. En las ollas comunes los vecinos participan en la inscripción, cocinan, difunden y reparten la comida entonces se crea una red de apoyo” (Asamblea La Hondonada Norponiente de Cerro Navia, 2020).

La primera vez que realizaron una olla común fue cuando comenzó la pandemia e iba directamente en ayuda de las familias del sector. Difundieron la información con carteles en la sede social y las familias comenzaron a acercarse, en ese momento inscribieron a quienes más tuvieran necesidad de participar, y salían a repartir a sus hogares, entendiendo que como agrupación autónoma no podían hacerse cargo de la problemática en su complejidad. La red de apoyo que se genera en el territorio es con base en la confianza y la solidaridad, pues el alimento que se consigue es principalmente de vecinos y organizaciones sociales que se acercan voluntariamente. Esta agrupación señala que se organizan durante la semana para inventariar las cooperaciones y decidir el menú, de esta manera los roles de los participantes cambian, pues para llevar a cabo de manera efectiva esta ayuda todos deben estar dispuestos a actuar, pues defienden que el camino para salir adelante es la organización y la visibilización de la colectividad frente al discurso egoísta e individualista del gobierno en esta crisis.

Si bien esta agrupación se organizaba en reuniones semanales antes de la pandemia en Chile, relevan la importancia de la revuelta social para el fortalecimiento de los lazos en los barrios, debido a la necesidad de una construcción colectiva en el territorio como protesta, pero también como conciencia de que la sostenibilidad de la vida se funda en un espacio común, de clase, donde todos aporten para la transformación de la sociedad:

La experiencia más significativa que hemos tenido ha sido la participación de vecinas y vecinos, poder encontrarnos en un espacio común, yo creo que muchos de nosotros

no nos hubiéramos conocido si no hubiera sido por el estallido social, que finalmente nos hace salir a la calle, encontrarnos y participar juntas, porque confluimos en un objetivo común que finalmente es construir una mejor población para todes nosotres (Asamblea La Hondonada Norponiente de Cerro Navia, 2020).

## FOTOGRAFÍA 9

*Vecinas reunidas para realizar olla común*



Fuente: Asamblea La Hondonada Norponiente de Cerro Navia, 2020.

El llamado a la organización popular frente a la crisis política, social y económica en la que se encuentra el país también es feminista, puesto que las directrices del capitalismo y el sistema patriarcal definen no sólo lo que sucede fuera de los hogares, sino también dentro de éstos. Así, reconocen que la participación es mayoritariamente

de mujeres, pues son ellas las responsables de la economía de sus hogares y el cuidado de sus familias, reivindicando el carácter feminista de la agrupación:

[...] hemos podido ver a las mujeres como sujeta activa políticamente, que se organiza, que siempre se ha organizado y que en estas instancias adquiere una relevancia fundamental. Son las vecinas que generan los acopios, son ellas las que organizaban un bingo cuando había alguien enfermo, y son ellas también las que participan ahora en las asambleas y en el trabajo territorial en las poblaciones (Asamblea La Hondonada Norponiente de Cerro Navia, 2020).

La experiencia de la asamblea en este sentido da cuenta de lo que por ejemplo sucedía en Chile en la década de 1950 con las tomas de terreno, pues fueron manifestación explícita de la relevancia del ejercicio social y político que realizaron las mujeres pobladoras de entonces. Estas acciones las llevaron a convertirse en actoras de diversos movimientos sociales, formando parte “de transformaciones estructurales que se vivieron en el país y a su vez ser protagonistas aparentemente silenciosas, pero a la vez sumamente activas de dichas transformaciones” (Raposo, Acuña y López, 2014:16). Como mecanismo del habitar y en respuesta a las lógicas que invisibilizan los múltiples roles que cumplen las mujeres, las ocupaciones de tierra permitieron una apropiación y construcción del espacio diferenciada, donde las prácticas de cuidado, maternidad y alimentación no eran actividades exclusivas de las familias, sino que traspasaban los límites físicos del hogar compartiendo y colectivizando la sobrevivencia en el territorio. Por eso la consigna “sólo el pueblo ayuda al pueblo” se hace más latente que nunca, para que la construcción colectiva permita anular el discurso oficial sobre el individualismo y conocer a quienes habitan los mismos territorios, y así confluyan propuestas comunes y pensando en un futuro libre de opresiones para todes.

Por último, conocimos al proyecto Inmunidad Kolektiva, de Valparaíso, quienes comienzan en los albores de esta crisis sanitaria pensando en el trabajo y la protección de les habitantes de la ciudad, especialmente de les vendedores ambulantes. Son un grupo de amigues, quienes ante la magnitud de la pandemia decidieron construir cuidado y comunidad mediante la fabricación de mascarillas-cubrebocas “reutilizables, cómodas y a costo justo para movilizar en el mercado solidario” (Inmunidad Kolektiva, 2020). Para ello, generaron prácticas de distribución colaborativas donde pudieran vincularse con vendedores ambulantes, migrantes e iniciativas de compras colectivas o comercios locales; específicamente estas mascarillas son distribuidas por Inyon Fanm Vanyan, cooperativa de mujeres haitianas en Chile: “Existen virus más grandes como el capitalismo, el racismo, el machismo, y ojalá no se hubieran expandido tanto en las

últimas generaciones. De ellos también tenemos que cuidarnos y un buen remedio puede ser pensar y actuar colectivamente” (Inmunidad Kolektiva, 2020).

Su iniciativa se refiere al cuidado colectivo, pues la mascarilla no solamente se utiliza de modo personal para cuidarse, sino también para cuidar al resto de la población. En cuanto al proceso de organización de trabajo señalan que tienen una perspectiva horizontal desde donde se articulan, valorando también la agencia de cada una:

Todes intentamos hacer de todo, manteniendo una dinámica transversal y así proteger la horizontalidad dentro de los mismos procesos que estamos llevando a cabo [...] la intención es que del corte de tela hasta el envasado como también generar contactos o pensar en formas de colaborar sean tareas que a todes nos toque ejecutar o reflexionar. En la práctica, cada una va tomando el lugar donde se siente cómodo también, y en función de las iniciativas de les demás siempre es cosa de acomodarse y avanzar con un mismo plan.

Desde esta mirada, Inmunidad kolektiva nos presenta una forma alternativa a la protección y cuidado común en tiempos de pandemia, organizándose en grupo para generar un producto tan necesario en estos tiempos como lo es la mascarilla-cubreboca. Además, incorporaron dentro de las instrucciones de uso una versión en español y otra en kreyol, lo que incluye nuevos elementos desde una dimensión anticolonial en su discurso:

Decidimos entonces que las instrucciones de uso serían estampadas al interior de la mascarilla en castellano y en kreyol, una forma de visibilizar el idioma hablado por muchos trabajadores precarizados en Chile [...] Después nos contactó la Secretaría de mujeres inmigrantes para entregar la mascarilla en sus canastas solidarias, es muy bonito poder concretar este tipo de colaboración. Al mismo tiempo nos enfrentamos en la calle a realidades donde el cuidado no era el valor central.

En las cuatro experiencias retratadas anteriormente, se distinguen distintos aspectos de las formas de organización popular encabezadas por mujeres, cada una de ellas constituye un aporte a la construcción de nuevas narrativas en torno a la colectivización de la autonomía desde una mirada de los feminismos populares; esto, dado que aporta en tanto experiencias particulares y territorializadas a propuestas concretas desde donde enfrentar la crisis social y sanitaria. Por ello la importancia de visibilizar y dar espacio al quehacer de estas organizaciones, que hacen frente a la pandemia y al capitalismo.

FOTOGRAFÍA 10  
*Mascarillas realizadas por la agrupación*



Fuente: Inmunidad Kolektiva, 2020.

## ¿QUIÉNES CUIDAN A LAS QUE CUIDAN? HACIA UN FEMINISMO POPULAR Y AUTÓNOMO

Desde hace varias décadas las mujeres tienen un papel fundamental en las luchas sociales, sin adjudicarse el protagonismo debido a la invisibilización que el modelo heteropatriarcal genera, incluso dentro de los movimientos de izquierda (Korol, 2016). Así, este suceso fragmenta las luchas y dificulta la comprensión del capitalismo y patriarcado como un enemigo común.

Visibilizar las experiencias territoriales que nacieron a la luz de la crisis social y sanitaria, nos permite no sólo aportar a la construcción de un relato de pensamiento feminista popular, que se configura en las calles de los barrios empobrecidos del Sur global, sino que también abre un campo de reflexión que se preocupa por el bienestar

de las redes de mujeres que se posicionan a la cabeza de estos procesos. Desde ahí cabe preguntarse ¿quiénes cuidan a las que cuidan? Como una metáfora que invita a pensar sobre la necesidad de incorporar los valores del feminismo comunitario y popular en los procesos de colectivización de la autonomía, entendiendo como un elemento fundamental para las luchas sociales la interpelación de todo tipo de autoritarismo, para revertirlo y caminar en una construcción de una sociedad más feminista y solidaria (Falú, 2020).

Esto plantea, sin duda, una urgente transformación de los espacios colectivos en la estructura social, donde el trabajo productivo y reproductivo debe someterse a una reorganización –en jerarquía y gestión–, fuera de la constitución de roles familiares concebida por la Iglesia y el Estado, entendida como la unidad social consanguínea. Pues como se dio a conocer en las experiencias comunitarias, es tiempo de avanzar hacia la apropiación colectiva del espacio público para cuidarnos entre todes, considerando como prioritario la sostenibilidad de la vida. Esto conlleva de manera intrínseca, desde un feminismo popular, poner en el centro el respeto, la reciprocidad, la solidaridad y la complementariedad.

El avance de estas resistencias y disputas en contra del modelo de desarrollo es imprescindible para la desarticulación de las fuerzas que lo mantienen vivo y lo reproducen hasta hoy, entendiendo que el fervor del individualismo interpela de manera constante el actuar colectivo de millones de mujeres en todos los territorios. La colectividad y el trabajo desde y para sus propios espacios del habitar, se constituyen en un pilar para la resistencia feminista, que permite reconocer prácticas y memorias pasadas como ejemplos de lucha comunitaria en cada uno de nuestros países.

Finalmente, se debe asumir como una responsabilidad en la construcción de esta colectividad ante las crisis sanitarias y sociales aportar desde la práctica hacia la co-creación de estos relatos feministas, ya sea en las ollas comunes, asambleas, colectivas, y cualquier tipo de organización autónoma, dado que éstas posibilitan trazar en conjunto nuevas formas de comprender la colectividad, aportando a un movimiento de liberación radical, donde tal como señala Gilligan (2013), nos libera de la democracia del patriarcado, que ha llenado de libros y teoría las bibliotecas académicas.

## REFERENCIAS

- Carrasquer, P. (2012). “El redescubrimiento del trabajo de cuidados: algunas reflexiones desde la sociología”, *Cuadernos de Relaciones Laborales*, vol. 31, núm. 1 [10.5209/rev\_CRLA.2013.v31.n1.41633].

- Casen (2021). “Casen 2020 en pandemia. Resumen de resultados: Pobreza por ingresos y Distribución de ingresos”, julio. Recuperado de Presentación PowerPoint (ciperchile.cl), 12 de agosto de 2021.
- Ciper Chile (2021). “Casen 2020: pandemia provoca casi dos décadas de retroceso en la lucha contra la desigualdad”. Columna de opinión del Centro de Investigación Periodística, Ciper Chile. Recuperado el 12 de agosto de 2021.
- Díaz Lozano, J. (2020). “La búsqueda por cambiarlo todo. Acuerdos y tensiones de los feminismos populares: The quest to change everything. Consenses and tensions of popular feminisms”, *Millcayac. Revista Digital de Ciencias Sociales*, 7(13), pp. 513-552 [<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/millca-digital/article/view/2818>].
- Draper, S. (2018). “Tejer cuidados a micro y macro escala entre lo público y lo común”, en C. Vega, R. Martínez y M. Paredes (2018). *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*. Ediciones Traficantes de Sueños.
- Esquivel, V. (2016). “La economía feminista en América Latina”, *Nueva Sociedad*, núm. 265, septiembre-octubre [ISSN: 0251-3552].
- Falú, A. (ed.) (2009). *Mujeres en la ciudad, de violencias y derechos*. Santiago de Chile: Red Mujer y Hábitat de América Latina, Ediciones Sur.
- Federici, S. (2018). “El trabajo doméstico no es un trabajo por amor, hay que desnaturalizarlo”, *Revista SecretOlivo*. Andalucía, España [<https://secretolivo.com/index.php/2018/03/08/30784/>], fecha de consulta: 10 de diciembre de 2020.
- Gálvez, L. (2016). *La economía de los cuidados*. Sevilla: Editorial Deculturas [ISBN: 978-84-943426-2-2].
- Gilligan, C. (2013). La ética del cuidado. Cuadernos de la Fundació Víctor Grifols I Lucas, núm. 30.
- Korol, C. (2016). “Feminismos populares: las brujas necesarias en los tiempos de cólera”, *Nueva Sociedad* (265), pp. 103-116 [[https://nuso.org/media/articles/downloads/6\\_TC\\_Esquivel\\_265.pdf](https://nuso.org/media/articles/downloads/6_TC_Esquivel_265.pdf)].
- Lagarde, M. (2021). “Pensar con perspectiva de género requiere una visión general indispensable: Marcela Lagarde”, *El Economista*, México [<https://www.economista.com.mx/arteseideas/Pensar-con-perspectiva-de-genero-requiere-una-vision-general-indispensable-Marcela-Lagarde-20210121-0167.html>], fecha de consulta: 30 de enero de 2021.
- Larrageta, I. (2014). “Cuidados y sostenibilidad de la vida: una reflexión a partir de las políticas de tiempo”, *Papeles de CEIC* (1), pp. 93-128.
- Molina, I. (2006). *Rompiendo barreras: género y espacio en el campo y la ciudad*. Santiago: Ed. El tercer actor.
- Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Pérez, R. y D. Sandoval (2020). “La geografía de la desigualdad y del poder”, Ciper Chile Académico [<https://www.ciperchile.cl/2020/02/26/la-geografia-de-la-desigualdad-y-del-poder/>], fecha de consulta: 10 de febrero de 2021.

- Raposo, P., M. Acuña y A. López (2014). *Habitando El Montijo Sur: historias de vida de mujeres pobladoras*. Chile: Ediciones de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Sassen, S. (2003). *Contrageografías de la globalización: género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Traficantes de sueños.
- Schild, V. (2016). “Feminismo y neoliberalismo en América Latina”, *Nueva Sociedad*, núm. 265, septiembre-octubre [ISSN: 0251-3552].
- SecretOlivo (2018). “Silvia Federici: ‘El trabajo doméstico no es un trabajo por amor, hay que desnaturalizarlo’”, SecretOlivo. Cultura Andaluza Contemporánea, Andalucía, España [<https://secretolivo.com/index.php/2018/03/08/30784/>], fecha de consulta: 10 de diciembre de 2020.
- Segovia, O. (1996). “La mujer habitante: uso, comportamiento y significados en el espacio público”, en *Asentamientos humanos, pobreza y género*. Santiago: MINVU/GTZ-Cooperación Técnica Alemana, pp. 141-154.
- Sopransi, M. y V Veloso (2005). “Contra la subjetividad privatizada: la creación de lo colectivo. Praxis desinstitucionalizadora desde los piquetes”, *Bajo el Volcán*, vol. 5, núm. 9, Puebla México, pp. 41-65.
- Svampa, M. (2015). “Feminismos del sur y ecofeminismo”, *Nueva Sociedad* (256), pp. 127-131 [<https://nuso.org/articulo/feminismos-del-sur-y-ecofeminismo/>].
- (2016). *Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: Edhasa.

Como la aguja que entra en la tela evocando en ella formas, flores, nudos, rutas y colores, cada vez que nos cuidamos, trazamos sentires y redes diversas. Pinchar el miedo, el encierro, la cuarentena, el confinamiento, el virus y la distancia; es nuestra ruta por la vida, pues en este hilvanado hemos aprendido que sólo juntas cuidándonos entre nosotras, seguimos vivas.



IVETT PEÑA AZCONA | agosto 2021

Cada día que transcurre mi vida se sostiene en una trama de hilos sostenida por otras mujeres. Nuestro cuidado colectivo y común fractura el confinamiento, rompe las reglas del encierro. El cuidado es amoroso, de entrega, soporte, escucha, trabajo, emociones, luchas, llanto y risa; es acompañado y sostenido entre cuerpos de mujeres que también son sostenidas.

## Territorios de cuidado Participación política de mujeres mapuche en áreas protegidas y áreas de sacrificio

## Territories of care Political participation of mapuche women in protected areas and sacrifice areas

Florencia Trentini / Alejandra Pérez

En este trabajo se analizan prácticas cotidianas de organización y participación política de mujeres mapuche en territorios definidos como áreas protegidas y áreas de sacrificio en la provincia de Neuquén, Argentina, a partir de diversos sentidos sobre el *cuidado* que estas mujeres ponen en juego para disputar derechos. Sostenemos que el pueblo mapuche disputa la territorialización de la conservación y el extractivismo mediante la *territorialización del cuidado*, en la que las mujeres tienen un rol político fundamental. Buscamos reflexionar sobre las prácticas y propuestas políticas de las mujeres mapuche a partir de los marcos teórico-políticos del ecofeminismo, problematizando los límites de aquello que definimos como “lo político”, aportando a pensar que existen otras formas de politicidad que no operan en la división entre cultura/naturaleza, mente/cuerpo, razón/emoción y público/privado.

Palabras clave: cuidado, territorialidad, ecofeminismo, áreas protegidas, áreas de sacrificio.

This work analyzes daily practices of organization and political participation of Mapuche women in territories defined as protected and sacrificial areas in the province of Neuquén, Argentina, based on different senses of *care* that these women put into play to dispute rights. We hold that the Mapuche people dispute the territorialization of conservation and extractivism through the *territorialization of care*, in which women have a fundamental political role. We want to reflect on the political practices and proposals of Mapuche women based on the theoretical-political frameworks of ecofeminism, problematizing the limits of what we define as “political”, contributing to think that there are other forms of politics that do not operate in the division between culture/nature, mind/body, reason/emotion and public/private.

Key words: care, territoriality, ecofeminism, protected areas, sacrifice areas.

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2021

Fecha de dictamen: 15 de marzo de 2021

Fecha de aprobación: 26 de julio de 2021

## INTRODUCCIÓN

Diversos autores dan cuenta del proceso de “colonización de la naturaleza” en América Latina, construida por el pensamiento hegemónico global como un espacio a ser explotado y saqueado de acuerdo con los regímenes de acumulación vigentes (Alimonda, 2011). Estas formas de control sobre la naturaleza —entendida en singular y como algo externo al ser humano— se dan mediante su devastación, pero también mediante su protección. La megaminería a cielo abierto, la tala de bosques, la explotación de hidrocarburos no convencionales mediante fractura hidráulica,<sup>1</sup> tienen algo en común con la creación de áreas protegidas de conservación: todas son acciones políticas que se basan en la división moderna entre naturaleza y cultura, e implican formas particulares de dominación sobre un territorio determinado. En este proceso, el poder hegemónico demarca espacios en los cuales permite o prohíbe prácticas, sentidos, representaciones y sujetos, alterando o desactivando sistemas locales de vida, producción, reproducción, conocimiento y organización sociopolítica (Robbins, 2004).

En América Latina, los conflictos socioambientales cobran una visibilidad creciente en los últimos años, en el marco de un modelo de desarrollo extractivista que implicó el avance de las fronteras productivas a zonas que antes eran consideradas marginales (Harvey, 2004). En economías desindustrializadas, las lógicas extractivistas se vuelven las respuestas para lograr procesos de desarrollo que permitan amortiguar los inconvenientes socioeconómicos. La contracara es el despojo y la amenaza sobre las vidas de las comunidades locales, multiplicando históricas desigualdades. De esta forma exhiben la contradicción entre discurso y efecto, exponiendo los impactos de las políticas hegemónicas y evidenciando su incapacidad de conducir a los pueblos a una vida digna (Mies y Shiva, 2013; Ulloa, 2016). No obstante, a este neodesarrollismo (Svampa, 2011) se le oponen cotidianamente fuertes resistencias sociales que plantean formas alternativas de vida, producción, reproducción y cuidado de aquello que Occidente define como “la naturaleza”.

En este marco, el presente artículo tiene por objetivo analizar prácticas cotidianas de organización y participación política de mujeres mapuche en territorios demarcados

---

<sup>1</sup> Esta técnica, conocida como *fracking*, permite la extracción de gas y petróleo del subsuelo mediante la perforación de un pozo vertical u horizontal, entubado y cementado, a más de 2 500 metros de profundidad, con el objetivo de generar uno o varios canales de elevada permeabilidad a partir de la inyección de agua a alta presión, de modo que supere la resistencia de la roca y abra una fractura controlada en el fondo del pozo. El agua se mezcla con productos químicos para ampliar las fracturas existentes en el sustrato rocoso que encierra el gas o el petróleo, y que son típicamente menores de 1 mm, y favorecer así su salida hacia la superficie.

como “áreas protegidas” y como “áreas de sacrificio” en la provincia de Neuquén, Argentina, a partir de diversos sentidos sobre *el cuidado* que estas mujeres ponen en juego a la hora de disputar derechos en espacios que son definidos por el Estado por su necesidad de conservación o por la habilitación para su destrucción.

En un primer apartado presentamos las categorías de “mujer mapuche” y “cuidado” en relación con los planteos de los ecofeminismos y los feminismos comunitarios. En el segundo abordamos cómo se configuran diversas territorialidades en los espacios que analizamos, mostrando cómo territorios de conservación y extractivismo en los que opera una división entre naturaleza y cultura, entran en disputa con territorios de cuidado basados en una ontología relacional, pero no como un mero rasgo cultural-simbólico, sino como una propuesta política desde la que el pueblo mapuche disputa derechos y plantea el *Kvme Felen* (Buen Vivir/Sistema de Vida) como alternativa al desarrollo capitalista que rige en estos territorios. En un tercer apartado analizamos el rol que las mujeres mapuche tienen en el *Kvme Felen* en tanto cuidadoras, guardianas y transmisoras del *kimvn* (conocimiento mapuche) a nuevas generaciones, mostrando, por un lado, cómo este rol se relaciona con sentidos del cuidado “permitidos” y, por otro, cómo estas mujeres impugnan esos espacios prefigurados mediante *sentidos del cuidado situados* en los que la relación (y no ya la división) entre lo privado y lo público devienen centrales al momento de hacer política en el marco de disputas socioambientales específicas. Por último, en las conclusiones buscamos reflexionar sobre estas prácticas y propuestas políticas de las mujeres mapuche a partir de los marcos teórico-políticos del ecofeminismo para pensar en otros mundos posibles que no se esencialicen en tanto “indígenas”, sino que desde la relacionalidad y la interdependencia nos aporten a pensar otras formas de vincularnos con eso que llamamos “naturaleza” y devengan otra forma de producir conocimiento en el marco de la crisis ambiental que atravesamos. En este proceso, nos interesa problematizar los límites de aquello que definimos como “lo político”, aportando a pensar que existen otras formas de politicidad que no operan en la división entre cultura/naturaleza, mente/cuerpo, razón/emoción y público/privado.

Este trabajo es el resultado de dos investigaciones etnográficas que realizamos desde hace más de diez años con comunidades mapuche de la provincia de Neuquén, por un lado dentro de la jurisdicción del Parque Nacional Nahuel Huapi (en adelante PNNH), donde se desarrolla desde el año 2000 un proyecto de co-manejo de “recursos” y territorios entre el pueblo mapuche y la Administración de Parques Nacionales (en adelante APN), y que desde 2016 dio lugar a la Mesa Política de los Co-manejos de los Parques Nacionales Lanín y Nahuel Huapi, de la que participamos como asesoras por la parte mapuche. Y por otro lado, en la zona de Añelo, en un contexto de conflicto socioambiental creciente por la puesta en marcha de la fractura hidráulica

y la contaminación ambiental producto de este tipo de explotación, que tiene fuertes repercusiones en la salud de los y las habitantes y en la del ambiente. En este caso, somos técnicas en distintos relevamientos histórico-antropológicos e informes técnicos, y asesoras de la Confederación Mapuche de Neuquén (en adelante CMN).

Este trabajo es resultado de una reflexión conjunta sobre la participación de las mujeres en las disputas políticas, que surge de nuestro transcurrir de más de diez años en diversos territorios comunitarios, acompañando procesos de fortalecimiento identitario y reafirmación territorial. Es también el resultado de nuestras experiencias de académicas blancas, de clase media, de la Ciudad de Buenos Aires que se convierten en “compañeras” en estas luchas. El presente artículo se nutre de los trabajos de campo que realizamos a la largo de estos años, entrevistas a integrantes de las comunidades, observación participante en distintas instancias (reuniones, movilizaciones, encuentros públicos, ceremonias, talleres), y se complementa con la recopilación de fuentes de información secundaria y fuentes periodísticas.

### MUJERES CUIDADORAS, SUJETAS POLÍTICAS

Partimos de entender que la categoría “mujer mapuche” delimita –mediante un fuerte esencialismo– prácticas y sentidos permitidos que asignan a estas mujeres roles sociales y culturales específicos vinculados con el cuidado de la familia, la salud, el cuerpo, el territorio y la vida. Frente a esto, desde una perspectiva etnográfica y ecofeminista nos interesa dar cuenta de otras prácticas y sentidos del *cuidado* que estas mujeres ponen en juego cotidianamente y que se entrecruzan, complementan, ponen en tensión o contradicen ese espacio habilitado para “ser mujer mapuche” en un área protegida o en un área de sacrificio.

Como sostienen Ramos y Delrío (2005), existen correspondencias naturalizadas y estereotipadas entre lugares y ocupantes, y las mismas son el punto de partida para comprender cuándo los sujetos indígenas (en este caso las mujeres mapuche) devienen agentes capaces de cambiar el rumbo de la historia. Es decir, para analizar el interjuego estratégico entre circular por un espacio preconfigurado y/o impugnar las líneas establecidas de movilidad.

Por otra parte, siguiendo a Fisher y Tronto:

[entendemos al cuidado como] una actividad genérica que comprende todo lo que hacemos para mantener, perpetuar, reparar nuestro “mundo” de manera que podamos vivir en él lo mejor posible. Este mundo comprende nuestro cuerpo, nosotros mismos,

nuestro entorno y los elementos que buscamos enlazar en una red compleja de apoyo a la vida (1990:40).

Esta definición remarca la interdependencia tanto entre las personas como con el medio en el cual éstas habitan, destacando la construcción de redes y entramados de cuidado que chocan con una concepción dualista de naturaleza/cultura, propia de los modelos occidentales de desarrollo y de conservación.

A partir de esto nos preguntamos ¿qué prácticas y sentidos del cuidado se habilitan para las mujeres mapuche en áreas protegidas y en áreas de sacrificio?, ¿cómo esos sentidos y prácticas las definen en tanto actrices políticas e interlocutoras válidas?, ¿qué prácticas y sentidos permanecen ocultos, tensionan o son contradictorios con lo que se espera de una “mujer mapuche” en estos espacios particulares?, ¿cómo estas mujeres se organizan políticamente a partir del cuidado para disputar su derecho al territorio?, ¿el cuidado es una categoría que las relega como sujetas políticas y las localiza en lo privado o es lo que les permite agenciar políticamente en el marco de disputas socioambientales específicas?

Para responder a estas preguntas analizamos dos casos que nos permiten poner en diálogo disputas por el territorio en dos contextos sumamente diferentes en la provincia de Neuquén, Argentina. Dicha provincia posee una diversificación territorial con riquezas naturales que la ubican entre las más ricas del país. Entre sus actividades productivas se encuentra en primer término, la explotación de hidrocarburos, constituyendo la cuenca del norte neuquino parte de la zona geológica conocida como Vaca Muerta que se extiende además sobre las provincias de Río Negro, La Pampa y Mendoza. En este trabajo nos centramos en el Departamento de Añelo, donde en 2013 se dio inicio a la explotación de *shale* mediante la controvertida técnica de *fracking* que produce una fuerte contaminación ambiental y tiene consecuencias directas en la salud de los y las habitantes de la zona. Lejos de algo aislado, Añelo es parte de una zona de la provincia en la que se puso en marcha la explotación de hidrocarburos, primero de manera convencional, y ahora no convencional, cambiando el paisaje y las prácticas productivas, antes basadas en la producción frutal (Aguirre y Pérez, 2021).

En el Departamento de Añelo se encuentran incluidos los territorios de distintas comunidades mapuche, que referen análogos niveles de deterioro ambiental, ausencia de control estatal, basurales a cielo abierto, ausencia de impacto positivo medido en términos de obra pública y presencia de enfermedades en la población y en los animales y cultivos. Asimismo existen numerosas denuncias por contaminación y por aumento de la actividad sísmica (Ramírez y Schofrin, 2020).

Por otro lado, en el sur de la provincia se ubican los Parques Nacionales Lanín y Nahuel Huapi, constituyendo, desde la década de 1930, una extensa zona “protegida”

con fuertes restricciones para el uso del territorio y los “recursos” y un marcado perfilamiento hacia la actividad turística, el segundo sector productivo que impacta en los ingresos neuquinos. De hecho, el turismo es casi la única actividad permitida dentro de estas áreas de conservación. Si bien a partir de la década de 2000 se comenzó a dar un proceso de co-manejo entre las administraciones de ambos parques y las comunidades mapuche que quedaron dentro de sus jurisdicciones, históricamente la conservación ha sido un fuerte obstáculo para el desarrollo cotidiano de estas comunidades, sufriendo violentos desalojos y procesos de relocalización que hasta la fecha ponen en cuestión algunos procesos de conformación de comunidades y demandas por el territorio (Trentini, 2016).

En ambos contextos el rol de la “mujer mapuche” está asociado con la figura de “guardiana”, “cuidadora”, “defensora” de la familia, el conocimiento y el territorio en el marco del *Kvme Felen* (Buen Vivir/Sistema de Vida) (García Gualda, 2017). Este rol es traspasado intergeneracionalmente de las mujeres ancianas a las más jóvenes y, en los últimos años, en el marco de procesos de recuperación y readscripción identitaria son las redes construidas entre mujeres las que fortalecen y forman a otras mujeres en estos conocimientos que se habían “perdido” como resultado de las distintas violencias sufridas por el pueblo mapuche en el proceso de consolidación del Estado argentino en Patagonia. Como veremos, este rol de “cuidadoras” se encuentra legitimado en las arenas globales al momento de construir una imagen o representación sobre “la mujer indígena” (Sciortino, 2012; Gómez, 2014; Gómez y Sciortino, 2018), y es resignificado en los casos que analizamos, para negociar y disputar con la APN, en el caso del “área protegida”, y con las empresas petroleras y el estado provincial, en el “área de sacrificio”. En estos procesos, las mujeres proponen sentidos y prácticas del cuidado construidas a partir de un entramado histórico y situado que disputa la división arbitraria entre lo espiritual y lo político, lo privado y lo público, la naturaleza y la cultura. Las “mujeres mapuche”, que hoy defienden la vida y el territorio y tienen una mayor visibilidad política, tienen una larga historia y un lugar construido en las diferentes luchas y resistencias a lo largo del tiempo. En sus luchas actuales, sus ancestras y antepasadas, que ya no están físicamente pero siguen brindando sabiduría a través de los *pewmas* (sueños) y de la memoria, son actrices fundamentales. Es una herencia que no es pasado, sino también presente y futuro y que configura experiencias de luchas históricas y situadas. Como sostiene Rivera, “el mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente” (2010:55).

Al respecto, retomamos el concepto de “cuerpo-territorio” y las propuestas del ecofeminismo para pensar la relación entre la conquista, posesión y explotación de los cuerpos de las mujeres y de los territorios en el marco de un sistema patriarcal, capitalista y colonial. Frente a esto, los ecofeminismos proponen una alternativa basada en la

sostenibilidad de la vida, remarcando que somos seres ecodependientes e interdependientes, y que por lo tanto nuestras vidas dependen de los cuidados del entorno y de aquellas personas que nos rodean (Herrero, 2015). En el presente trabajo partimos de las propuestas de los ecofeminismos constructivistas,<sup>2</sup> en diálogo con los feminismos comunitarios (Cabnal, 2010; Paredes, 2010), entendiendo que hay un entramado entre patriarcado-capitalismo-colonialidad que relega históricamente a las mujeres a las tareas de cuidado de la naturaleza y de las personas, obligándolas a garantizar las condiciones materiales de subsistencia que hacen posible la reproducción del sistema, señalando a las mujeres como las guardianas, cargándoles una nueva obligación y responsabilidad. No obstante, este rol deviene espacio de oportunidad política y el diálogo entre los feminismos y los ambientalistas abre la posibilidad de alianzas para disputar el actual modelo. De esta manera, más allá de las diferencias, los ecofeminismos muestran las tensiones constantes entre la sostenibilidad de la vida y la acumulación del capital. En este proceso la lucha por el territorio se entrama con la lucha por la recuperación del propio cuerpo expropiado (Cabnal, 2010).<sup>3</sup>

Retomando estas discusiones entendemos al cuerpo-territorio a partir de la propuesta de Cruz Hernández como una manera de:

[...] mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política, donde en él habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes; y a su vez, invita a mirar a los territorios como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida y por tanto, nuestra relación hacia con ellos debe ser concebida como “acontecimiento ético” entendido como una irrupción frente a lo “otro” donde la posibilidad de contrato, dominación y poder no tienen cabida. Donde existe la *acogida* comprendida como la co-responsabilidad y la única propuesta viable para mirar el territorio y entonces para mirarnos a nosotras-nosotros-nosotres mismxs (2016:10-11).

## TERRITORIALIDADES EN DISPUTA: CONSERVACIÓN, EXTRACTIVISMO Y CUIDADO

Los espacios que analizamos en este trabajo parecen extremadamente distintos: por un lado parques nacionales creados con los objetivos de proteger y conservar los paisajes naturales y, por el otro, una zona en la que, desde 2013 se dio inicio a la explotación

<sup>2</sup> Para ahondar sobre el ecofeminismo y sus diversas corrientes, véase Herrero (2015).

<sup>3</sup> Cabnal y Paredes refieren al concepto de cuerpo-tierra. Para mayores detalles sobre del planteamiento feminista cuerpo-territorio, véase Cruz Hernández (2016).

de hidrocarburos mediante la controvertida técnica de *fracking*. En el primer caso diversos estudios dan cuenta de las consecuencias que la creación de áreas protegidas de conservación tuvieron para los pueblos indígenas, en tanto estos espacios implicaron formas específicas de construir “la naturaleza” y controlarla mediante la idea de “espacios vacíos” y “wilderness” (estado silvestre), sosteniendo el objetivo de preservar los paisajes “prístinos” de los inevitables cambios producto del desarrollo. Así, cristalizaron la idea de que la naturaleza sólo podía protegerse y preservarse sin interferencia humana (Stevens, 1997; Robbins, 2004). Sin embargo, estos estudios muestran que hubo una construcción específica de esos espacios mediante la introducción de especies de flora y fauna exóticas, y remarcan que detrás del objetivo de la preservación se escondían objetivos políticos y económicos de mercantilización de la naturaleza, principalmente por medio del turismo (Díaz, 1997). El problema es que estos espacios –supuestamente– vacíos habían sido el territorio de diferentes pueblos indígenas alrededor del mundo, que en todos los casos fueron expulsados y criminalizados, mientras se construía una naturaleza a la altura de las clases dominantes que la usaban para vacacionar, pasear y cazar –aun en un área protegida.

Lo que nos interesa destacar es que estas áreas de conservación se fundaron en la clara separación entre naturaleza y cultura, invisibilizando las ontologías relacionales de los pueblos indígenas que las habitaban previamente. Si bien es cierto que el paradigma actual de la conservación dio lugar a modelos participativos que valorizan las prácticas y saberes de los pobladores locales y pueblos indígenas, la lógica dualista sobre la que se pensaron estas áreas continúa operando para que la revalorización de dichas prácticas y saberes se dé a un nivel cultural, y no de valorización y reconocimiento de otras ontologías y mundos posibles, porque pondrían en cuestión el paradigma de la ciencia moderna. Actualmente, las áreas protegidas son entendidas como parte del aparato institucional del ambientalismo global, y los co-manejos o manejos participativos son la forma posible de gestión de estas áreas ante los reclamos de pobladores locales o pueblos indígenas. Como afirma Robbins (2004), esto implica una territorialización de la conservación, que institucionaliza prácticas y conocimientos a partir de los cuales el aparato de poder estatal instituye una relación entre la población y el espacio geográfico, imponiendo identidades permitidas y prohibidas, y formas particulares de acción y no-acción.

Por otra parte, en el caso de la zona petrolera de Neuquén, se trata de un territorio amplio definido por prácticas extractivas (convencionales y no convencionales), aunque a los fines de este trabajo pongamos el foco en Añelo, considerado capital del *fracking* en Argentina (Aguirre y Pérez, 2021). En este territorio, la degradación ambiental es la contrapartida de un constante crecimiento del conjunto de locaciones hidrocarburíferas y de la generación de un pasivo ambiental con graves contaminaciones del suelo, agua,

aire y tierra, con la consecuente precarización de la salud de la población (Salmani *et al.*, 2016; Poblete *et al.*, 2019, Murgida, 2020).

En este contexto es que consideramos el concepto de “área de sacrificio” como relevante en tanto permite caracterizar y clasificar un lugar y al mismo tiempo cuestionar la forma en que se desarrollan las actividades productivas percibidas por sus habitantes como destructivas (Holifield y Day, 2017, Murgida, 2020). Entre otras cosas, entre marzo de 2014 y enero de 2018 fueron registradas numerosas explosiones de pozos, incendios con llamas de hasta 15 metros de altura, derrames en zonas de producción agrícola y miles de litros de agua tóxica derramada sobre las chacras (Aranda, 2019). Al mismo tiempo, estas percepciones generan procesos de resistencia que surgen como respuesta ante el deterioro de las condiciones ambientales y su relación directa con efectos nocivos para la salud de personas y animales (abortos espontáneos, malformaciones fetales, problemas renales, cáncer, distintos niveles de dermatitis).

Entonces, si las áreas protegidas son parte del aparato institucional del ambientalismo global, las áreas de sacrificio pueden ser entendidas como parte del aparato de un modelo de desarrollo neoliberal (Bolados y Sánchez, 2017; Poblete *et al.*, 2019) influenciado por un proceso de globalización del capital, que territorializa el extractivismo instituyendo una relación entre la población y un espacio geográfico, en el que se prioriza al mercado y el capital en detrimento de la salud y la vida.

Aunque en los parques nacionales se establecen estrictos lineamientos y normativas, y, en contraposición, en la zona petrolera existe una fuerte ambigüedad y falta de claridad en las regulaciones efectivas, el resultado en ambos casos es el mismo: control, cuestionamiento y restricción de las acciones de las comunidades mapuche. En el primer caso el control es explicado por la prioridad de conservación, mientras los mapuche remarcan que esto no se aplica en el caso de la explotación turística que destruye importantes paisajes dentro de los parques, y se posicionan como los guardianes y cuidadores de estos espacios, que entienden no son cuidados por la autoridad de conservación. En el caso de Añelo, el accionar de la industria petrolera y sus empresas subsidiarias es aceptado en su totalidad y ante la generación del inocultable pasivo ambiental, simplemente se denomina la zona o área degradada, aludiendo a lugares que no pueden ser utilizados para el ganado porque representan un riesgo o porque han perdido su capacidad productiva como pastizal natural (Merli, 2018).

En este sentido, siguiendo la propuesta de Ferrero (2011), entendemos a las “áreas protegidas” y “áreas de sacrificio” como formas de gobierno de los territorios en términos foucaultianos, en tanto remite a una serie de objetivos diversos y muchas veces contradictorios que brindan lugar a discusiones, negociaciones y reinvencciones. Estos espacios, más allá de demarcaciones jurisdiccionales, son arenas de disputa que se crean y recrean en su aplicación. Asimismo, consideramos que ambos espacios son

formas de producir y entender naturaleza y cultura, y de controlar la relación entre ambas, por lo tanto, las áreas protegidas y las de sacrificio producen el espacio y a los sujetos “permitidos” para habitarlo. No obstante, estos sujetos responden a estos condicionamientos negociando, resistiendo, disputando y también construyendo otras territorialidades posibles.

Siguiendo a Haesbaert (2007), consideramos el territorio como mediación espacial de poder, resultante de la interacción diferenciada entre múltiples dimensiones de ese territorio, envolviendo siempre –al mismo tiempo– una dimensión simbólico-cultural, a partir de una identidad territorial atribuida por los grupos sociales como forma de “control simbólico” (una forma de apropiación), y una dimensión político-disciplinar y político-económica que implica un control más concreto mediante el cual se ordena el espacio y se domina y disciplina a los individuos. Así, cada grupo social puede territorializarse a partir de procesos de carácter más económico-político o más político-cultural, en la relación que establecen con sus territorios, según las relaciones de poder y las estrategias que entran en juego. En algunos casos, estos distintos procesos de territorialización no son contradictorios, porque las “otras formas culturales” de habitarlos están habilitadas, en general porque la “dimensión cultural” no entra en tensión con la “dimensión jurídica” del territorio.

Lo que nos interesa destacar es que en estas áreas “protegidas” y de “sacrificio” los conflictos no son meramente culturales, es decir, no existen simplemente formas culturalmente diferentes de entender el territorio y la naturaleza, sino que, como sostiene Escobar, estos conflictos son aprehendidos desde un supuesto ontológico occidental que mediante el concepto de cultura establece lo pensable y lo impensable (en Blaser y de la Cadena, 2009:6). En este sentido, lo que el pueblo mapuche entiende por territorio parte de una lógica que sostiene que el mundo de humanos y no-humanos se relacionan y vinculan constantemente. En este mundo no existe una división entre el mapuche y los demás *pu newen* (energías), todo lo que existe tiene agencia propia y la jerarquización no se establece según las dicotomías impuestas por Occidente. El problema es que en las disputas socioambientales esto no es tomado políticamente, sino como una “diferencia cultural” y, entonces, la forma ontológicamente distinta de habitar, pensar, conocer y ser con el territorio deviene un rasgo más, que en todo caso valida la autenticidad cultural de las comunidades, pero no trastoca el dominio político occidental sobre la naturaleza y el territorio (en este caso como sinónimo de tierra), llevando en todo caso a construir y legitimar “territorios político-jurisdiccionales” que se disputan y “territorios simbólico-culturales” como datos folklóricos e interesantes.

Ahora bien, esta división entre la naturaleza y la cultura, propia de la racionalidad moderna, no sólo tiene que ver con el dualismo, sino con la jerarquización de una de las partes de la dicotomía. De esta manera, la cultura se posiciona sobre la naturaleza y

puede controlarla, así como lo hará la razón por sobre la emoción, la mente por sobre el cuerpo y el varón por sobre la mujer. Desde la epistemología feminista se le señala como el polo “feminizado”, al cual corresponde la naturaleza, la emoción y el cuerpo, que es, a su vez, protegido, controlado o explotado por el polo “masculinizado” (Plumwood, 1993). Retomando los análisis ecofeministas de Val Plumwood (1993), nos interesa marcar que las características patriarcales de la “lógica del dominio” permiten explicar la crisis socioambiental que atravesamos, ya que la lógica colonizadora consiste en negar toda (inter)dependencia con respecto a lo oprimido (la naturaleza, la emoción, el cuerpo, la mujer) y a su vez negar que lo que se define como “naturaleza” tenga fines propios, agencia o pueda ser un ser independiente de la definición instrumental que la lógica del dominio le asigna (Pulleo, 2000).

Desde este marco entendemos que el *cuidado* (del territorio, el cuerpo, la salud, el futuro y la vida) deviene para el pueblo mapuche una propuesta política que pone en cuestión el dualismo occidental y la hegemonía de la ciencia moderna para controlar los territorios. Como nos explicaba un referente político y filosófico mapuche durante una entrevista: “Para nosotros, los planes de desarrollo son planes de muerte, por eso elaboramos la propuesta de un Plan de Vida. Eso es el *Kyme Felen*, pero le decimos Plan de Vida para que nos entiendan” (fragmento de entrevista con referente político y filosófico mapuche, 2020).<sup>4</sup> Consideramos que a la territorialización de la conservación y del extractivismo, el pueblo mapuche le opone la *territorialización del cuidado*, en la que las mujeres tienen un rol político fundamental.

## EL CUIDADO COMO FORMA DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA

La creación (e imposición) de áreas protegidas y de sacrificio generan en estos espacios demarcados nuevas dinámicas que se articulan con desigualdades socioambientales históricas que atraviesan las vidas de quienes habitan estos territorios. Diversos trabajos destacan cómo las mujeres sufren más estos efectos y cambios debido a sus roles de cuidado y a su relación con la naturaleza (Rocheleau *et al.*, 2004; Elmhirst, 2017; Ulloa, 2016), llevándolas a ponerse al frente de diversos conflictos socioambientales alrededor del mundo. Sin embargo, como bien explica Plumwood (1993), la asociación entre las mujeres y la naturaleza no debe ser abordada desde el esencialismo, sino desde el análisis de procesos históricos y construcciones socioculturales que delegan (y relegan)

---

<sup>4</sup> Para preservar la identidad de nuestros interlocutores no damos a conocer sus nombres y datos. Mencionamos sus roles políticos y filosóficos porque son importantes para el objetivo del trabajo.

en ellas el cuidado de la naturaleza en el marco de un sistema capitalista, patriarcal y androcéntrico que opera a partir de los dualismos y jerarquías de la ontología moderna.

Desde esta perspectiva, el lugar histórico que les fue asignado a las mujeres, como guardianas y cuidadoras de la vida, el territorio y el conocimiento, cobra centralidad. Si las desigualdades de género, reforzadas por la división sexual del trabajo, relegaron a las mujeres a las tareas de cuidado, hoy son esas tareas, y los conocimientos y aprendizajes producto de esa praxis, las que les permiten construir discursos, sentidos y prácticas de *cuidado* que se opongan a modelos de territorialización que privilegian formas de explotación y protección de la naturaleza en las que su *saber-hacer* sigue subsumido e invisibilizado, mientras las lógicas de resguardo y sacrificio siguen teniendo un mismo resultado: la constante puesta en duda de sus derechos y conocimientos sobre el territorio. Es justamente desde ese lugar que la historia (y el patriarcado) les asignó, que las mujeres mapuche se paran como actrices políticas fundamentales en los conflictos territoriales y socioambientales. Para dar cuenta de esto retomamos algunas escenas etnográficas de nuestros trabajos de campo, en las que buscamos mostrar las formas situadas en que *el cuidado* deviene una forma de hacer y participar en la política.

En septiembre de 2017, durante la décima reunión de la Mesa Política de los Comanejos de los Parques Nacionales Lanín y Nahuel Huapi, las autoridades filosóficas y políticas de la CMN armaron una presentación sobre el “Sitio Natural Sagrado Mapuche”, en el marco de un debate por la declaración del Volcán Lanín como sitio sagrado. La primera parte de la presentación fue elaborada por el círculo de autoridades filosóficas del Volcán, destacando los valores filosóficos en relación con la cosmovisión mapuche. La *Pijan Kuse*<sup>5</sup> vestida con el *kvpan* (vestido tradicional) hablaba suave y pausadamente, pero de manera firme, explicando el mapeo cultural que habían realizado. El mismo daba cuenta que el sitio abarcaba más que el volcán y explicaba la importancia de cada *newen* en un entramado de relaciones armónicas en las cuales el *che* (persona) era un agente más, no jerarquizado, y su rol era el de cuidar ese territorio. A nuestro entender, la *Pijan Kuse* “cumplía” en esta exposición el rol asignado y permitido, en tanto “mujer mapuche” guardiana y sabia. Frente a su exposición los/as funcionarios/as y técnicos/as de la APN escuchaban con respeto, pero de forma

---

<sup>5</sup> Es una autoridad filosófica-religiosa. Su rol es ejercido por una mujer adulta (la traducción sería anciana, pero en las comunidades actuales este rol lo ocupan mujeres más jóvenes) portadora del conocimiento ancestral, que debe guiar espiritualmente y tener conocimientos sobre la cultura y cosmovisión mapuche. Su función primordial es la de ser custodia de las maneras de ser, de vivir y convivir en el mundo y con el mundo; guardiana de la memorias y los saberes de los antiguos que conforman el ideal de persona en el imaginario de su pueblo. Además es quien dirige las ceremonias.

relajada, como si lo que se estaba exponiendo fueran datos anecdóticos e interesantes, pero que no tenían un correlato en la disputa política sobre el control del sitio. De hecho, cuando su exposición terminó destacaron que había sido “muy interesante aprender sobre la cosmovisión mapuche”, pero insistieron en pasar rápidamente a la propuesta de uso, manejo y co-administración potencial del volcán elaborada por la CMN. Esta parte de la propuesta fue expuesta por una autoridad política masculina y podía observarse el cambio de atención de los oyentes que habían cambiado de posición corporal, acomodándose hacia adelante en sus sillas, tomando nota, algo que no había sucedido en la exposición previa, que habían escuchado estirados relajadamente sobre los respaldos de sus asientos (notas de campo 29 de septiembre de 2017).

Es importante destacar que en los marcos del co-manejo de la APN, la cosmovisión mapuche ha devenido aliada en materia de conservación, articulando el rol de las mujeres mapuche, en tanto conocedoras y protectoras de la naturaleza, con otro fuerte estereotipo, construido en las arenas globales de la conservación: el “indio verde” (Dumoulin, 2005). En estos contextos, al momento de definir las autoridades comunitarias, el lugar de *Pijan Kuse* cobra un rol particular. De hecho, como pudimos observar en el caso del co-manejo del PNNH, que se daba con comunidades de reciente conformación, que no habían sido reconocidas previamente por la APN (Trentini, 2016), ciertos conocimientos prácticos de estas mujeres, como todo lo relacionado con el uso de plantas medicinales, que hasta el momento no estaba asociado con “lo mapuche”, eran resignificados ahora en los marcos de un saber ancestral<sup>6</sup> y del rol particular de *Pijan Kuse*, dando lugar a una idea de cuidado situada, producto del habitar el territorio que tensionaba y disputaba la idea de conservación, reclamando derechos a partir de sostener que la institución “no sabe cuidar”. En palabras de una referenta comunitaria en el contexto de una fuerte disputa territorial con la APN:

Esta zona fue declarada crítica y por eso no quieren que hagamos nada, pero esta zona es crítica por todos los cambios que ellos [se refiere a APN] mismos metieron acá y los desastres que hicieron. Los pinos no te dejan crecer nada, arruinan el suelo, la trucha arcoíris hace desaparecer el salmón rosado. Huemules, antes íbamos a buscar leña arriba y estaba lleno, y metieron el ciervo colorado y ya casi no hay. Unos desastres

---

<sup>6</sup> Por comunidades de reciente conformación nos referimos a lo jurídico-administrativo y no a los lazos comunitarios. Esto se da en zonas de Patagonia que históricamente se consideraron “sin indios” y en las que en los últimos años se han comenzado a dar fuertes procesos de reafirmación identitaria que tienen como resultado una constante puesta en duda de la autenticidad de estos procesos. Para profundizar sobre esto véase Trentini (2016).

terribles hicieron ellos y ahora lo llaman crítico y no nos dejan a nosotros cuidar el lugar (entrevista, noviembre de 2010).

Como vemos, en este fragmento y en la escena etnográfica descrita previamente, el lugar de autoridad y legitimidad para las “mujeres mapuche” en los marcos de las áreas protegidas aparece fuertemente vinculado con ese “otro” saber sobre el territorio que es resultado de un conocimiento práctico que se logra estando en el lugar, caminándolo, habitándolo, y del conocimiento ancestral de la cosmovisión mapuche. Pero mientras para la APN opera en una clave “cultural”, pintoresca e interesante, para el pueblo mapuche permite disputar formas y sentidos de *cuidado* que no son sinónimos de conservación. Como muestra la escena etnográfica, la *activación política de la relacionalidad* (Escobar, 2015) es posible por el rol que históricamente (y estereotipadamente) le fue asignado a la *Pijan Kuse*, en tanto “mujer mapuche”. Pero esto le permite a la autoridad política masculina poner en tensión y disputar el control político-administrativo de la APN sobre el sitio en conflicto. Entendemos que esto es parte de una estrategia política del pueblo mapuche al momento de negociar con el Estado, y no el resultado de roles esenciales asignados a la mujer y al varón. Dentro de la cosmovisión mapuche existen roles de autoridad diferenciados de acuerdo con las responsabilidades que cada una de estas figuras debe cumplir constituyendo complementariedad entre los distintos roles. Las autoridades filosóficas configuran la guarda de los saberes y la relación con el mundo no-humano, por lo que fueron silenciadas y exterminadas durante el proceso asimilacionista. Mientras que las autoridades políticas se vieron fortalecidas en el periodo previo a la invasión del Estado, por constituir el interlocutor deseable en un pueblo cuya organización se fundaba en lazos de parentesco. En otro trabajo (Trentini, 2021) analizamos el rol de las mujeres como reproductoras del *kimvn* en los marcos del co-manejo y cómo el mismo, lejos de una práctica esencialmente femenina, debe ser entendido como una práctica política que las posiciona en un lugar de autoridad, en el que sus voces son particularmente escuchadas cuando se trata de estos temas (García Gualda, 2017). Lo que nos interesa destacar es que la separación que se hace en los ámbitos estatales –como el co-manejo– entre política y espiritualidad (o lo filosófico en términos del propio pueblo), pone a las mujeres que tienen roles filosóficos en una situación en las que son valorizadas culturalmente, pero desvalorizadas políticamente, recurriendo a otros interlocutores –generalmente varones– al momento de tener que resolver disputas o establecer acuerdos por el control o el manejo de recursos o territorios.

Mientras tanto, en el caso de Añelo, es desde su rol en las tareas de cuidado que las mujeres mapuche empiezan a ser conscientes de los problemas de salud como resultado de la contaminación, producto de habitar un “área de sacrificio”. En este sentido, si

bien podemos dar cuenta de prácticas de oposición directa en los conflictos, como el encadenarse a las torres de petróleo para evitar su funcionamiento, también existen resistencias cotidianas que pueden ser pensadas en relación con éticas del cuidado y prácticas de reproducción y sostenibilidad de la vida (Herrero, 2013). Es necesario destacar que la industria petrolera genera muy poca inclusión laboral para las mujeres, produciendo una degradación salarial de la mano de obra femenina. Esto se debe a que los trabajadores petroleros –varones– perciben salarios que duplican o triplican los de otras áreas, aumentando de esa forma el nivel de consumo, lo que genera la elevación de precios de insumos básicos (desde productos alimenticios esenciales, hasta el valor de las propiedades, vestimenta, transporte, etcétera). En definitiva, las empresas petroleras exacerbaban la división sexual del trabajo: producción masculina y reproducción (cuidado de la familia y los campos) femenina.

En el rastreo de antecedentes previos, no surgía referencia alguna a acciones desarrolladas por mujeres en el territorio en defensa del ambiente o contra la contaminación. En cambio sí emergían menciones de denuncias y conflictos que tenían a la CMN interpellando a las empresas petroleras, e incluso presentando demandas judiciales. Al comenzar el recorrido del territorio durante nuestro trabajo de campo era habitual escuchar relatos de la experiencia de trabajo de las *hacendosas* mujeres del campo que en muchos casos se habían visto obligadas a trasladarse a los pueblos por la indisponibilidad productiva de los suelos, insuficiente para alimentar los animales. Estas mujeres, en reiteradas oportunidades se definieron como *profesionales del trabajo doméstico*. Si bien la conformación como conjunto era heterogénea en cuanto a edad, estudios e inclusión laboral, en todos los casos quedaba claro que eran las encargadas del cuidado de su familia, de la familia del patrón y de las huertas, cada vez más insuficientes por efecto de la contaminación.

En las primeras reuniones zonales de la CMN pudimos notar que esas mismas “mujeres trabajadoras” estaban reunidas discutiendo desde valores culturales y filosóficos de su Pueblo, sobre el *cuidado* del territorio. Eran ellas las que participaban, diagramaban y argumentaban acciones, las que reclamaban por el cuidado de los humanos y no-humanos. Esto nos permitió pensar en la articulación entre los saberes apprehendidos desde la cosmovisión y desde prácticas culturales de las comunidades y las experiencias de vida de mujeres trabajadoras en zonas extractivas atravesadas por fuertes desigualdades, y cómo su rol, al que ellas mismas referían como *profesionales del trabajo doméstico*, daba cuenta en realidad de un entramado de cuidados en el que operaba también una forma de mundo relacional que no era la propia del sistema capitalista que las ubicaba en el lugar del trabajo de cuidado invisibilizado (Federici, 2010). En este proceso, lo que estas mujeres entienden por *territorio* y por *cuidado* es resultado

de prácticas y representaciones históricas producto de la relación entre la cosmovisión mapuche, el extractivismo, la desigualdad y la feminización de la pobreza.

En estas experiencias, a diferencia de lo que sucede en las áreas protegidas, donde el *Kvme Felen* es *visibilizado* en la articulación –tensa y contradictoria– con la conservación, en el área de sacrificio se ve *invisibilizado* ante la necesidad de resistir y sobrevivir, ya que las mujeres deben dedicar muchas más horas al cuidado de los cuerpos producto de enfermedades causadas por la contaminación. Porque si bien la vulnerabilidad social es colectiva, no obstante recae sobre ellas al asignarle las responsabilidades en los cuidados de la salud, los cuerpos, la tierra. Además, a diferencia de lo que sucede en el área protegida donde el rol de “cuidadoras” es valorizado positivamente en relación con el estereotipo de “indio verde”, aliados estratégicos de la conservación, en el área de sacrificio tiene una fuerte carga negativa. Como nos explicaba una referenta comunitaria durante una entrevista:

Soy profesional del trabajo doméstico, yo hago bien mi tarea y soy orgullosa de eso, acá los crié a todos, trabajo con ellos desde los nueve años [...] pero ahora le dicen a mi hermano que éramos buena gente cuando no usábamos vincha ni kvpan [...] éramos buenas cuando trabajábamos calladitas en sus casas mientras nos contaminaban el territorio (mayo de 2018).

El grito no aceptado, la rebeldía estigmatizada responden a procesos históricos en los que el *sacrificio de permanecer* en los territorios contaminados se relaciona con formas de violencia sobre los cuerpos-territorios vividas en los reasentamientos y persecuciones al pueblo mapuche (en periodo posterior a la invasión del ejército), una forma de silencio impuesto, resignificado ahora en el habitar áreas de sacrificio, mientras esperan el reconocimiento de la tenencia de la tierra<sup>7</sup> (Murgida, 2020).

De esta manera, hay una diferencia entre el “poner el cuerpo” en medidas de acción directa, un espacio “no habilitado” para las mujeres, aun cuando se corresponda a ese rol asignado de “cuidadoras” y “guardianas”, ya que busca evitar que el *fracking* destruya su

---

<sup>7</sup> Son las normativas legales nacionales y provinciales las que determinan el acceso a reconocimientos por el uso de la tierra, y consecuentemente el registro de su tenencia. El código civil vigente menciona la “propiedad comunitaria indígena”, pero aún no fue aprobada la Ley que la formalice. Por lo tanto, el acceso a titularizar la tierra, a pesar de que no comprende distinción por género, está negado a las comunidades en tanto sujetos colectivos. La contradicción entre las formas de uso del suelo impuestas desde el Estado y las de las Comunidades Mapuche de la región nos permite comprender los procesos generados en el territorio.

territorio, y el rol “permitido”, asociado con la maternidad, al trabajo doméstico y al de la salud, espacios fuertemente feminizados. En palabras de otra referenta comunitaria:

Nos tratan bien cuando vamos y pagamos, o mandamos a los hijos a trabajar en los pozos, pero si juntas les cortamos la ruta o el pozo ellos nos muestran que ya no somos buenas. Ahora nos rompen las casas, está todo rajado, pero ellos dicen que no son, no reconocen daño, sólo nos queda pelear, reclamar, mostrarnos (entrevista, enero de 2020).

## CONCLUSIONES

Como sostiene Ulloa (2016), para hacer frente a estos procesos de cambio global, los pueblos indígenas exigen el reconocimiento político de sus formas de pensar y habitar sus territorios, a partir de sus propias nociones de territorialidad, en las que lo relacional (entre humanos y no humanos) cobra centralidad. En palabras de la autora, “los pueblos indígenas demandan el reconocimiento de una política cultural, territorial y ambiental indígena, a partir de propuestas y estrategias propias de relación con los territorios-naturalezas” (Ulloa, 2016:125). Estas propuestas no deben ser pensadas como esenciales y aisladas. Como muestran los casos analizados, el propio *Kvme Felen* debe ser entendido de manera situada, articulando experiencias de violencia, desigualdad, despojo, explotación y –también– de conservación, propias de un sistema capitalista en el que estos Pueblos (también) habitan. En las territorialidades de la conservación y del extractivismo el *Kvme Felen* es resignificado y recreado dando lugar a *territorialidades del cuidado* que son resultado de procesos de negociación, resistencia, disputa con un modelo de desarrollo basado en “la ciencia” como único conocimiento válido para pensar cómo desarrollar y proteger estos territorios.

Desde este posicionamiento epistémico-político consideramos fundamental pensar que las formas y sentidos de *cuidado* construidos históricamente por las mujeres mapuche como respuesta a la conservación y el extractivismo brindan la posibilidad de poner en cuestión la idea de un mundo único (Blaser y de la Cadena, 2009), y de pensar otras dinámicas posibles de reproducción de la vida que hoy se encuentran subsumidas, invisibilizadas y negadas por la imposición de la “lógica del dominio” (sea para la explotación o para la conservación). Como vimos en los ejemplos etnográficos, esta respuesta no surge de una “diferencia radical”, sino de ser parte de esos proyectos capitalistas de extractivismo y protección, y discutir desde esos territorios la sustentabilidad de la vida.

Pensar a estas propuestas políticas y situadas, construidas mediante nociones de *cuidado* que desafían modelos estereotipados, a partir de las reflexiones teórico-políticas

del ecofeminismo no esencialista (Plumwood, 1993), brinda la posibilidad de romper con la relación entre mujer-naturaleza-cuidado como algo dado o natural. Plumwood (1993) plantea que las características patriarcales de la “lógica del dominio” –que sustenta la creación de “áreas protegidas” y “áreas de sacrificio”– permiten explicar cómo llegamos a la crisis civilizatoria que atravesamos, ya que lo propio de esta lógica es negar la dependencia del sistema con respecto a todo lo que se considera inferior, y que por lo tanto se encuentra oprimido: la mujer y la naturaleza, construyendo a esta última como algo externo, factible de ser protegido o explotado, pero sin tener en cuenta las relaciones de interdependencia que sostienen la(s) vida(s). Sin embargo, como bien afirma esta autora, esta lógica no es esencialmente masculina, sino históricamente masculina, y por lo tanto disputable mediante una compleja y revolucionaria redefinición ético-política de los propios conceptos de “naturaleza” y “ser humano”. En palabras de Pulleo:

En todo caso –con sus luces y sus sombras– la teoría ecofeminista es un nuevo encuentro con la utopía, entendida ésta en sentido etimológico –*ou-tópos*– como lo que no ha tenido lugar en ninguna parte pero puede funcionar como un horizonte regulativo, y justamente por ello, merece nuestra atención filosófica (2000:45).

Si en el marco de las teorías ecofeministas, explorar cómo una ética feminista del cuidado puede reimaginar una alternativa poscapitalista a formas neoliberales de desarrollo (Elmehirst, 2017) basadas en la extracción, la explotación, el consumo y –también– la conservación de lo que no por casualidad se consideran (aun en las normativas de las áreas protegidas) “recursos naturales” y no “bienes comunes”, consideramos que las formas cotidianas y situadas de *cuidado* que ponen en juego las mujeres mapuche en el marco de conflictos socioambientales, devienen experiencias de aprendizaje para la construcción colectiva de otros mundos posibles.

Paradójicamente, la marginación de las mujeres mapuche al ámbito doméstico y filosófico del cuidado las posiciona como actrices centrales en la defensa del territorio (entendido en su integralidad y no como sinónimo de tierra), politizando los cuidados. De esta manera, las representaciones y prácticas resultado de experiencias históricas y situadas, se constituyen frente al discurso de un desarrollo (y conservación) sin consideración de los daños, para construir una respuesta alternativa a la lógica dominante del capital extractivo. Esto no representa, bajo ninguna circunstancia, una postura idealizada y romántica de los saberes ancestrales enmarcados en el *Kvme Felen*, por el contrario, consideramos que la construcción de conocimientos y territorios a partir del *cuidado* es sólo posible mediante la praxis política situada, vivida y padecida desde los cuerpos-territorios.

## REFERENCIAS

- Aguirre, S. y A. Pérez (2021). “Estado, territorio y sacrificio en contexto de pandemia. Las comunidades mapuce de Vaca Muerta entre viejas y nuevas problemáticas (Neuquén, Argentina)”, en N. Salinas Arango, J. Orozco Toro y J. Mejía Giraldo (comps.), *Las ciencias sociales en época de crisis. Perspectivas y exigencias en tiempos de pandemia*. Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Alimonda, H. (coord.) (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Aranda, D. (2019). “Argentina: Pueblo Mapuche denuncia desastre ambiental y militarización por fracking”, *Avispa*, 30 de septiembre.
- Blaser, M. y M. de la Cadena (2009). “Introducción”, *Red Antropologías del Mundo (RAM) electronic journal*, núm. 4, pp. 3-9.
- Bolados García, P y A. Sánchez Cuevas (2017). “Una ecología política feminista en construcción: el caso de las ‘Mujeres de zonas de sacrificio en resistencia’, Región de Valparaíso, Chile”, *Psicoperspectivas*, 16(2), pp. 33-42.
- Cabnal, L. (2010). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: Acsur Las Segovias, pp. 11-25.
- Confederación Mapuche Neuquina (CMN) (2010). *Propuesta para un Kvmte Felen Mapuche*. Neuquén: CMN.
- Cruz Hernández, D.T. (2016). “Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos”, *Solar* (12), pp. 35-46.
- Díaz, R. (1997). “El caso del Parque Nacional Lanín como estrategia de ocupación y control del territorio de los Pueblos Originarios. Una perspectiva histórica”, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales, vol. VI, pp. 115-126.
- Dumoulin, D. (2005). “¿Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana”, *Foro Internacional XLV* (1), pp. 35-64.
- Elmhirst, R. (2017). “Ecologías políticas feministas: perspectivas situadas y abordajes emergentes”, *Ecología Política* (54), pp. 50-57.
- Escobar, A. (2015). “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”, *Cuadernos de Antropología Social* (41), pp. 25-37.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ferrero, B. (2011). “Conservación, comunidades y certificación. Un análisis de la relación entre capital y conservación en la provincia de Misiones”, en A. Mastrangelo y V. Trpin (comp.), *Entre chacras y plantaciones: trabajo rural y territorio en producciones que Argentina exporta*. Buenos Aires: CICCUS.
- Fischer, B. y J. Tronto (1990). “Toward a feminist theory of care”, en E. Abel y M. Nelson (dirs.), *Circles of Care: Work and Identity in Women’s Lives*. Albany: Suny Press, pp. 36-54.

- García Gualda, S. (2017). “Kvme Felen y el retorno de la complementariedad. El utópico desafío mapuce frente a las políticas extractivistas y la violencia de género”, (*En*)*Clave Comahue. Revista patagónica de estudios sociales*, núm. 22.
- Gómez, M. (2014). “Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas”, *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 12(16), pp. 59-81.
- Gómez, M. y S. Sciortino (2018). *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento.
- Haesbaert R. (2007). *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” á multiterritorialidade*. Brasil: Bertrand.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Herrero, Y. (2013). “Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible”, *Revista de Economía Crítica* (16), pp. 278-307.
- Herrero, Y. (2015). “Apuntes introductorios sobre el Ecofeminismo”, *Boletín de recursos de información* núm. 43. Centro de Documentación Hegoa.
- Holifield, R. y M. Day (2017). “A framework for a critical physical geography of ‘sacrifice zones’: Physical landscapes and discursive spaces of frac sand mining in western Wisconsin”, *Geoforum* (85), pp. 269-279.
- Merli, M. (2018). *Informe de relevamiento de pastizales*. Comunidad de Newen Kura.
- Mies, M. y V. Shiva (2013). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. España: Icaria.
- Murgida, A. (2020). “Vulnerabilidades e incertidumbres entre el desarrollo y el buen vivir: Riesgo social en zona petrolera”, en A. Siqueira, A. Dutra, J. Mendes y N. Valencio, *Riscos e Desastres: abordagens interdisciplinares*. Brasil: Vertices.
- Paredes, J. (2010). *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*. Bolivia: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, Cooperativa El Rebozo.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres: Routledge.
- Poblete, N., S. Maino Ansaldo, Magdalena Vergara Herrera y Matías Vergara Herrera (2019). “Habitar en una zona de sacrificio: análisis multiescalar de la comuna de Puchuncaví”, *Hábitat Sustentable*, 9(2), pp. 6-15.
- Pulleo, A. (2000). “Luces y sombras del ecofeminismo”, *Asparkia. Investigació Feminista* (11), pp. 37-45.
- Ramírez España, L y A. Schofrin (2020). “Vivir junto con la amenaza. Evaluación de la gestión del riesgo y los desastres en el territorio”. Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA).
- Ramos, A. y W. Delrío (2005). “Trayectorias de oposición. Los mapuche y tehuelche frente a la hegemonía en Chubut”, en C. Briones (comp.), *Cartografías argentinas*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 79-118.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón ediciones.
- Robbins, P. (2004). *Political ecology: a critical introduction*. Reino Unido: Blackwell Publishing
- Rocheleau, D., B. Thomas-Slayter y E. Wangari (2004). “Género y medio ambiente: una perspectiva de la ecología política feminista”, en V. Vásquez y M. Velásquez (comp.), *Miradas*

- al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, pp. 343-372.
- Salmani-Ghabeshi S., M. Palomo-Marín, E. Bernalte, F. Rueda-Holgado, C. Miró-Rodríguez, F. Cereceda-Balic, X. Fadic, V. Vidal, M. Funes y E. Pinilla-Gil (2016). “Spatial gradient of human health risk from exposure to trace elements and radioactive pollutants in soils at the Puchuncaví-Ventanas industrial complex, Chile”, *Environ Pollut* (218), pp. 322-330.
- Sciortino, S. (2012). “Una etnografía de los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las mujeres de los Pueblos Originarios”. Tesis doctoral. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Stevens, S. (1997). *Conservation Through Cultural Survival. Indigenous Peoples and Protected Areas*. Washington: Island Press.
- Svampa, M. (2011). “Pensar el desarrollo desde América Latina”. Seminario Latinoamericano “Derechos de la naturaleza y alternativas al extractivismo”. Colectivo Voces de Alerta.
- Trentini, F. (2016). “Procesos de construcción de la diferencia cultural en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi”, *Revista de Estudios Sociales*, 55(1), pp. 32-44.
- (2021). “Habitar la participación, hacer política y producir mundo(s): reflexiones desde una perspectiva interseccional y ontológica”. Publicar en *Antropología y Ciencias Sociales* (en prensa).
- Ulloa, A. (2016). “Cuidado y defensa de los territorios-naturalezas: mujeres indígenas y soberanía alimentaria en Colombia”, en M. Rauchecker y J. Chan (eds.), *Sustentabilidad desde abajo: luchas desde el género y la etnicidad*. Berlín: Freie Universität Berlin.



Tengo raíces con mi territorio y mis luchas  
siempre serán por la reproducción de la vida.





## Redes de cuidados en medio de la violencia y precarización contra mujeres en Veracruz

### Care networks in the midst of violence and precarization, against women in Veracruz

Estela Casados González / Verónica Moreno Uribe

En el estado de Veracruz se han conformado redes de cuidados a manera de respuesta ante las violencias hacia las mujeres. En su diversidad, responden a las preocupaciones más sentidas de aquellas que no encuentran respaldo ni atención en la sociedad en su conjunto ni en las autoridades locales. Si bien en los últimos años estas redes lograron conformarse y afianzarse, en 2020 cobraron mayor visibilidad en redes sociales y plataformas virtuales. Su indiscutible acompañamiento a raíz de la pandemia y la exacerbación de las violencias hacia las mujeres, permitió desarrollar un proceso de reflexión y educación feminista invaluable. Este texto constituye una primera aproximación a esas redes con el propósito de comprender y analizar parte de su impacto en el marco de la contingencia sanitaria.

Palabras clave: cuidados, precarización, violencia, feminismo.

In the state of Veracruz, care networks have been formed in response to violence against women. In their diversity, they respond to the most heartfelt concerns of those that do not find support or attention in society as a whole or in local authorities. Although in recent years these networks managed to establish and consolidate themselves, it was in 2020 that they gained greater visibility via social networks and virtual platforms. Their indisputable support as a result of the pandemic and the exacerbation of violence against women, allowed to develop an invaluable process of reflection and feminist education. This text constitutes a first approach to these networks in order to understand and analyze part of their impact in the context of the health contingency.

Key words: care, precarization, violence, feminism.

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2021

Fecha de dictamen: 12 de marzo de 2021

Fecha de aprobación: 15 de abril de 2021

## INTRODUCCIÓN

De acuerdo con cifras oficiales (SESNSP, 2021), durante 2020 Veracruz se ubicó en el segundo lugar nacional entre las entidades con más feminicidios. Asimismo, ocho de sus municipios figuraron entre los que presentaban más delitos de este tipo en México.

Si bien la situación de violencias hacia las mujeres conoció niveles importantes en la República durante el año que fue enmarcado por la contingencia sanitaria por covid-19, las medidas de confinamiento y posterior semaforización, en territorio veracruzano los delitos contra la población femenina son de larga data y han presentado grave incremento desde la primera década del siglo XXI.

Actualmente la entidad cuenta con dos Declaratorias de Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres (AVGM) emitidas por el gobierno federal. Una por el delito de feminicidio, establecida el 23 de noviembre de 2016. Otra por agravio comparado, la cual fue puesta en marcha el 13 de diciembre de 2017.<sup>1</sup> Tal como sucede en otros puntos del país, pese a la presencia de ambos mecanismos, las violencias contra las veracruzanas no han cesado. Todo lo contrario. Ello se debe a diferentes factores de índole presupuestal, burocrático y a la ausencia de medidas estratégicas por parte del gobierno local que permitan salvaguardar la vida y los derechos de las mujeres.

La emergencia que desencadena esta situación se observa claramente en el primer mes de 2021. De acuerdo con el Observatorio Universitario de Violencias contra las Mujeres,<sup>2</sup> tan sólo en enero quince veracruzanas fueron asesinadas en la entidad, otras 51 desaparecieron y se documentaron 55 agresiones a mujeres. Es decir, cotidianamente se cometen actos de violencia hacia las habitantes de este estado. La exigencia de justicia y reparación se tropieza con la ineficiencia de la autoridad y de los mecanismos para

---

<sup>1</sup> De acuerdo con la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, la AVGM consiste en “acciones gubernamentales de emergencia para enfrentar y erradicar la violencia feminicida en un territorio determinado, ya sea ejercida por individuos o por la propia comunidad”. La Declaratoria por feminicidio se pone en práctica cuando “los delitos del orden común contra la vida, la libertad, la integridad y la seguridad de las mujeres, perturben la paz social en un territorio determinado y la sociedad así lo reclame”. Asimismo, cuando exista “un agravio comparado que impida el ejercicio pleno de los derechos humanos de las mujeres”, se establece la Declaratoria por Agravio Comparado (Cámara de Diputados, 2021, artículos 22 y 24).

<sup>2</sup> El Observatorio Universitario de Violencias contra las Mujeres pertenece a la Universidad Veracruzana. Su objetivo es documentar las violencias contra las mujeres en el estado de Veracruz a partir del monitoreo, sistematización y análisis de la información generada por medios de comunicación locales. En este artículo se hace referencia a él como OUVMujeres u Observatorio. Véase página electrónica [<https://www.uv.mx/ouv mujeres/>].

atender la resolución de los delitos. Ello genera una enorme incertidumbre y miedo entre la población femenina.

A pesar de que la Fiscalía General del estado de Veracruz dio a conocer que el delito de feminicidio disminuyó 19.23% durante 2020,<sup>3</sup> diariamente las colectivas feministas y de defensa de los derechos humanos de las mujeres, los medios de comunicación locales y redes sociales dan a conocer eventos de violencias que evidencian un grave ambiente de inseguridad para las mujeres y la ausencia de estrategias que permitan abatirla. Es justamente en este marco que las redes de colectivas y agrupaciones feministas, cuyo trabajo se ha fortalecido en los últimos años, intensifica una labor cercana al cuidado entre mujeres. Tienen un papel cada vez más importante desde la sociedad civil y el movimiento feminista local que, desde su diversidad, apoya estrategias para el cuidado de las mujeres.

A propósito de su relevancia en los últimos años y especialmente desde que se declaró la contingencia sanitaria, en las siguientes páginas se expone una aproximación a estas redes de cuidados con el propósito de comprender y analizar parte de su impacto. Para ello, se explora el vínculo violencia, cuidados y precarización, a partir del quehacer de diversas colectivas veracruzanas.

Los postulados epistémicos y metodológicos de este trabajo se sustentan en la propuesta de María Milagros Rivera (2002) sobre la “práctica de la relación” entre mujeres, y retomada ampliamente por Moreno (2016), para dar cuenta del proceso de construcción de conocimiento fundado en la restitución de autoridad a la voz, los saberes, los sentidos y los sentires derivados de la experiencia de las mujeres por constituirse en sujetos políticos colectivos en los que se comunaliza el cuidado. Esto implicó un acercamiento a este proceso a partir de dos ejes: el análisis de las prácticas de cuidado y segundo, el registro de los saberes y los sentidos que quienes las impulsan, les confieren a estas comunidades.

Por otra parte, el registro y documentación de violencias contra las mujeres en Veracruz parte de una estrategia metodológica empleada por el Observatorio Universitario de Violencias contra las Mujeres. Ésta consiste en el monitoreo y seguimiento a tres fuentes generadoras de información: medios de comunicación locales, redes sociales e instancias gubernamentales que atienden violencias contra población femenina de la

---

<sup>3</sup> Dato proporcionado por la titular de la Fiscalía durante su comparecencia ante el Congreso del Estado de Veracruz, el 16 de febrero de 2021. En esa ocasión, la Fiscalía indicó que en 2020 se iniciaron 182 carpetas por muertes violentas de mujeres, judicializándose únicamente 73; de éstas, 57 se judicializaron por feminicidio. Se capturaron a 35 presuntos feminicidas y ocho de ellos recibieron sentencias condenatorias.

entidad, tales como la Fiscalía General del estado de Veracruz y la Comisión Estatal de Búsqueda del estado de Veracruz.

Se sistematiza y analiza información relacionada con cuatro rubros de violencias contra las mujeres: desaparición, agresiones (tipos y modalidades de violencia), feminicidios y homicidios de mujeres. Esta tarea se realiza acorde con la tipificación del delito de feminicidio establecida en el Código Penal local, así como con la Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el estado de Veracruz de Ignacio de la Llave.

Se lleva a cabo un seguimiento diario de las tres fuentes de información mencionadas con la finalidad de elaborar reportes mensuales y anuales sobre el estado que guardan las violencias contra las mujeres que habitan la entidad.

Así, el presente documento<sup>4</sup> da cuenta de dos procesos organizativos de colectivas feministas en Veracruz, que tienen como uno de sus ejes configurar comunidades de cuidado como respuestas deliberadas de resistencia, formación política, contención y acompañamiento a mujeres de diversas edades, procedencias y escolaridades, pero que tienen en común, vivir en un estado feminicida: Veracruz.

## CUIDAR EN MEDIO DE LA VIOLENCIA Y LA PRECARIZACIÓN

Si hay un terreno pantanoso, lleno de tensiones y contradicciones, es el de los cuidados. Cuando las gestiones, haceres, saberes, vínculos e intercambios en que se concretan están atravesados por procesos sostenidos y crecientes de precarización y violencia, su despliegue permite observar de qué manera en ellos convergen al mismo tiempo y de manera contradictoria, prácticas para la reproducción de la vida, formas articuladas de dominación, explotación y despojo, así como estrategias de resistencia para subvertir y desorganizar un sistema de muerte que pone en riesgo la vida en su conjunto (Pérez, 2014; Instituto Tricontinental de Investigación Social, 2021; Vega *et al.*, 2018).

---

<sup>4</sup> Las reflexiones vertidas en este texto forman parte de procesos de investigación coordinados por las autoras. Uno de ellos es el que se realiza a partir del trabajo de documentación y análisis en el Observatorio Universitario de Violencias contra las Mujeres en el estado de Veracruz. Otro es el proyecto de investigación sobre construcción de comunidades de cuidados a partir de procesos sostenidos de violencia y precarización, en la Sierra de Zongolica, Veracruz. Asimismo, las investigaciones que se condensan en este texto se ven enriquecidas por el acompañamiento puntual que ambas autoras hacen a la Red de Mujeres Feministas de Veracruz (Remufever), de la cual forman parte.

La economía feminista problematiza el sesgo androcéntrico de las teorías económicas convencionales<sup>5</sup> y, en contra sentido, ha propuesto un enfoque en el que sea plausible poner en el centro los procesos mediante los cuales se sostiene la vida, así como la responsabilidad social que al respecto tenemos. Para ello, la categoría de cuidados ha sido fundamental, en tanto permite advertir, desde una perspectiva no androcéntrica,<sup>6</sup> ni antropocéntrica, ni mercadocéntrica, el conjunto de esfuerzos desplegados por las personas y las comunidades para reproducir y gestionar las condiciones materiales, simbólicas y afectivas necesarias para la consecución de la vida.

Así, arropada por la economía feminista, la categoría de cuidados elabora tres cuestionamientos a los enfoques convencionales de la economía: por una parte el relativo a la preponderancia que le dan al conjunto de intercambios monetarizados que orbitan en torno al mercado y su sistema de valor dinero y a éste como epicentro de lo económico; por otra, pone en entredicho al *homo economicus*, sujeto idóneo de la modernidad capitalista y patriarcal —el varón, blanco, heterosexual, productivo e independiente, como sustentador primordial de los intercambios económicos—; en tercer lugar, impugna la manera de canonizar la consideración de que sólo por mediación del Estado y del mercado y sus propósitos de acumulación, ganancia y control gubernamental, se puede gestar bienestar.

A contrapelo de estas tres premisas sobre qué es lo económico, quiénes son los sujetos en torno a los que sus prácticas orbitan y cuál es el sentido de bienestar al que como sociedades debemos aspirar, es que emerge la propuesta de los trabajos de cuidados en las décadas de 1960 y 1970 (Carrasco, Borderías y Torns, 2011), y de la que abrevan posteriormente la economía feminista (Pérez, 2014; 2004) y el ecofeminismo (Herrero, 2011; Pascual y Herrero, 2010).

La primera tensión derivada de circunscribir lo económico a aquellas prácticas vinculadas unívocamente con el mercado y, acorde con ello, considerar como trabajo sólo aquel tasado como productivo, es decir, generador de ganancia, es que el conjunto

---

<sup>5</sup> Con teorías económicas convencionales, Amaia Pérez (2004:89) refiere a corrientes económicas dispares como la economía política clásica, el marxismo o la economía económica neoclásica que, sin embargo, “comparten profundos sesgos androcéntricos”.

<sup>6</sup> “La ciencia moderna articulada alrededor de la mecánica newtoniana, que explicaba el mundo como enorme maquinaria previsible, daba carácter científico a la vieja creencia bíblica del ser humano como centro del mundo, y consolidaba la percepción de la naturaleza como un enorme almacén de recursos a su servicio. El antropocentrismo quedaba legitimado por la ciencia naciente y dado que el relato de la realidad dominante lo establecían los hombres, en realidad constituía una visión androcentrista” (Pascual y Herrero, 2010:1).

de hacer, esfuerzos y gestiones desplegadas con objeto de sostener la vida, son consideradas no-trabajos y, por consiguiente, tampoco actividades económicas. Mandatados social y culturalmente como inexorables para las mujeres de distintos contextos, y bajo mecanismos prescriptivos y disciplinadores diversos, los trabajos de cuidados se imponen en los horizontes de vida de manera rígida, ordenando la estructura de la división sexual del trabajo a partir de criterios heteronormados y racistas que, a decir de Amaia Pérez (2014, 2004), son impuestos tiránicamente a las mujeres, preponderantemente, pero no sólo, en el seno de la institución patriarcal por excelencia, la familia capitalista.

En el centro de esta tensión tenemos entonces la consideración de que aun cuando son fundamentales para el sostenimiento de la vida, para la reproducción de las energías vitales, para la provisión de servicios y bienes de la unidad doméstica y otras comunidades mayores, para la sobrevivencia de los dependientes –asalariados o no– y para la transmisión de saberes, prácticas y capacidades necesarias para el sustento de las existencias precarias, los trabajos de cuidados son al mismo tiempo catalogados como no-trabajos, no productores de riqueza, no actividades económicas y las y los sujetos por cuya acción ocurren, no gestadores de bienestar, ni productores de riqueza (Federici, 2013).

La segunda consideración que impugna la economía feminista es la relativa a cuáles son “los cuerpos que importan” (Pérez, 2014). La maquinaria del sistema mundo capitalista, racista, colonial y patriarcal, sustenta sus engranajes en la premisa de que el sujeto con mayor densidad ontológica y política es el individuo independiente, productivo, liberal y racional, que ha disciplinado su cuerpo bajo los mandatos modernos y cartesianos (Federici, 2010). Ese es el sujeto que merece ser cuidado, y a cuyo servicio deben estar las y los otros, precarizados, y la mayor cantidad de energías, bienes y recursos posibles (Herrero, 2011).

Desorganizando esta premisa, se propone la idea de que la *interdependencia* es la condición *sine qua non* de la existencia, no sólo de la humana, sino de todas las formas de vida en el planeta Tierra. La interconexión y vinculación que acompañan este enfoque, disloca las jerarquías instaladas en las dicotomías cultura/naturaleza, hombres/mujeres, trabajo/no-trabajo, propias de dicho sistema, cuya lógica de dominación ha desatado tanto una crisis en el ámbito de los cuidados, como una crisis ecológica, que pone en riesgo cuerpos y territorios.

Resultado de ello tenemos, entonces, que la perspectiva de los cuidados, apoyada en el ecofeminismo, aporta una concepción no antropocéntrica ni androcéntrica de las vidas que importan, sino que plantea un doble sentido de lo interdependiente, en tanto, interrelación entre todo lo vivo (Herrero, 2011) y en tanto condición necesaria para el sustento de las vidas a razón de la precariedad de su existencia (Lorey, 2016).

Por último, la tercera consideración que problematiza la economía feminista es la relativa al sentido de bienestar como circunscrito, mediado y tutelado por el mercado y el Estado. La impugnación de esta idea se sustenta en el desmantelamiento de la contradicción básica del sistema capitalista, racista y patriarcal: pese a que éste se funda en la promesa de bienestar y progreso, en su entraña es una maquinaria de muerte, despojo y explotación (Moreno, 2016; Herrero, 2011; Pascual y Herrero, 2010; Federici, 2010).

Asociada con esta impugnación, se busca visibilizar los esfuerzos colectivos e individuales por construir comunidades de cuidados como prácticas políticas de gestación de lo común (Gutiérrez *et al.*, 2017), no sustentadas en la economía de mercado, ni por mediación del Estado. Entramados complejos que proliferan por doquier, y buscan sostener y posibilitar otros modos de producción de valor y cuidados ligados a la solidaridad y la capacidad de empatía y que son una respuesta al contexto de violencia y precarización prevaleciente.

Isabell Lorey (2016), en *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, precisa que lo precario puede pensarse a partir de tres dimensiones. En primer lugar, comprende la precarización como gubernamentalidad y la asociada con las modalidades de gobierno propias de las relaciones industriales en la modernidad y a la formación de la biopolítica<sup>7</sup> entre finales de los siglos XVIII y XIX.

La segunda dimensión, como *condición precaria*, está ligada a la impermanencia y mortalidad de los cuerpos y, por tanto, la vulnerabilidad en la que se deriva no puede estar sujeta a protección. Sin embargo:

La *precariousness* como condición precaria existencial hace referencia a aquello que constituye la vida en general. Butler formula una ontología que no puede ser entendida haciendo abstracción de las condiciones sociales y políticas. Esas condiciones permiten modos de ser históricos específicos, hacen posible en cierto modo la supervivencia de los cuerpos, que no serían capaces de sobrevivir de no estar incrustados en circunstancias sociales, políticas, jurídicas y económicas. Y, a su vez, esas circunstancias o condiciones son amenazadoras para la vida. *De ahí que, para Butler, valga la pena centrarse en las decisiones políticas y las prácticas sociales por las cuales algunas vidas son protegidas y otras no*<sup>8</sup> (Lorey, 2016:32).

---

<sup>7</sup> A decir de Lorey y en referencia a la problematización que Foucault ha elaborado, la biopolítica alude “a la conservación de la vida de todos y cada uno de los individuos de una población para el fortalecimiento del Estado y al servicio de la productividad de la economía capitalista (como) centro del gobierno” (2016:28).

<sup>8</sup> Cursivas propias.

En tercer lugar, la precariedad “[...] denomina el encasillado [*rasterung*] y el reparto de la condición precaria con arreglo a relaciones de desigualdad, a la jerarquización del ‘co-ser’ asociada con los procesos de *othering* [alterificación]” (Lorey, 2016:27). Esta dimensión implica una posición social diferenciada de los cuerpos, respecto de la inseguridad, es decir, en el caso que nos ocupa, respecto de la violencia.

Estas dos últimas dimensiones de la precariedad, como condición precaria y como resultado de relaciones de desigualdad, sin soslayar la importancia que la primera tiene para entender de qué manera somos gobernados y qué lugar tiene el cuidado en ello, son en las que nos basamos para discutir en qué condiciones se construyen los cuidados, qué implica cuidar en medio de la violencia, en qué medidas ciertas prácticas y políticas vulneran más a determinados cuerpos, y cuáles los protegen, y de qué manera las comunidades se organizan para sostenerse y resistir a los embates de dicha violencia.

#### VIOLENCIAS CONTRA LAS MUJERES: DETONANTE DE REDES DE CUIDADOS

En Veracruz predomina un contexto de pobreza y precarización como ejes condicio-nantes de la calidad de vida de la población, lo que, sin duda, permea la cotidianidad de las mujeres que habitan la entidad. De acuerdo con el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval, 2018), 61.8% de la población veracruzana se encuentra en situación de pobreza y de ésta 17.7% vive en pobreza extrema. Además, 21.1% es considerada como población vulnerable por carencias sociales; 67.9% cuenta con un ingreso inferior a la línea de pobreza por ingresos y 32.2% exhibe percepciones inferiores a la línea de pobreza extrema.

Es en este contexto complejo y precarizado donde la violencia se ha exacerbado en la segunda década del siglo XXI. Obviamente, esta es una situación que se multiplica con decibeles distintos a lo largo y ancho del país, pero que impacta en la vida de las mujeres en México con similar precisión. Las violencias contra las mujeres constituyen un elemento estructural de las relaciones de género que caracterizan a nuestra sociedad. En México, gracias a la denuncia social y la acción gubernamental, la violencia feminicida cobró notoriedad inusitada en las dos primeras décadas del siglo XXI. Sin embargo, su vigencia es añeja.

ONU Mujeres (2020) señala que es un fenómeno mundial: 137 mujeres son asesinadas diariamente por miembros de sus familias. Cabe destacar que catorce de los 25 países que conforman América Latina concentran el mayor número de feminicidios. De ello dan cuenta los 3 800 asesinatos de mujeres que tuvieron lugar en 2018 en la región.

¿Cuál ha sido la trayectoria histórica de los asesinatos de mujeres en México? De acuerdo con ONU Mujeres, Inmujeres y Conavim (2020:27-28), entre 1990 y 2019

tuvieron lugar 331 246 muertes accidentales y violentas de mujeres. De éstas, 251 550 fueron accidentales; 23 125 suicidios y 56 571 defunciones femeninas con presunción de homicidio. De acuerdo con la misma fuente, estas últimas se mantuvieron al alza en el periodo referido. Particularmente, 2018 y 2019 fueron años críticos en este sentido.

Durante 2019, por ejemplo, cada día 279 mujeres recibieron atención médica por lesiones a causa de violencia familiar en su vivienda, según lo referido por la Dirección General de Información en Salud. En ese mismo año, el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP) registró 945 víctimas de feminicidio. El Secretariado establece que entre 2015 y 2019 tuvieron lugar 3 593 feminicidios (Casados, 2020).

Un elemento nodal que contribuye a esta situación es la violencia de género que tiene lugar en el ámbito doméstico, tal como lo dejan ver los resultados de la *Encuesta nacional sobre la dinámica de las relaciones en los hogares* (Endireh) 2016. Entre otros datos relevantes, señala que 43.9% de las mexicanas de 15 años y más, enfrentaron agresiones de su esposo o pareja; incluso, establece que 40% de los homicidios de mujeres fueron cometidos por sus parejas en los hogares que compartían (Inegi, 2017). Expone que 66.1% de las mexicanas de 15 años y más han experimentado por lo menos un acto de violencia por parte de distintos agresores, entre los que encontramos a su pareja, familiar, compañero de escuela o del trabajo, amistades o desconocidos. Todo ello se traduce en que 30.7 millones de mujeres en México han sido objeto de actos de violencia y discriminación a lo largo de su vida (Inegi, 2019).

ONU Mujeres, Inmujeres y Conavim (2020:51-53) establecen que entre 2012 y 2018 se registró un promedio anual de 15 000 delitos de violación; lo que resulta en un promedio diario de 32 mujeres y niñas que acudían diariamente a denunciar este delito ante la autoridad correspondiente. Es decir, se contabilizaron 117 724 delitos de este tipo en el periodo referido. En 2019 el delito se incrementó 12.3% en relación con 2018.

La situación no mejoró al llegar 2020. En su primer semestre los casos de acoso sexual aumentaron 36.2% y los delitos contra la libertad y la seguridad sexual registraron un incremento de 2.8% en comparación con el mismo periodo en 2019 (2020:59). Por ello, será recordado como un año en el que estas violencias mostraron su peor matiz al interior de los hogares, espacios donde mujeres y población infantil padecieron el recrudecimiento de un fenómeno que, como lo muestran los datos expuestos, ya estaba presente, pero que mostró su peor cara durante la Jornada Nacional de Sana Distancia y la posterior semaforización. El confinamiento replegó en el ámbito doméstico a las familias que tuvieron la oportunidad de resguardarse. La estrategia permitió salvar sus vidas del SARS-CoV-2, pero en muchos casos exacerbó las dinámicas familiares en el peor de los sentidos.

Desde enero y febrero de 2020 se reportó que el número de emergencias 911 había atendido 40 910 llamadas relacionadas con incidentes de violencia contra mujeres (ONU Mujeres, 2020). Para marzo, el SESNSP indicó que once mujeres eran asesinadas diariamente en México. A partir de que se decretó la Jornada Nacional de Sana Distancia, esta instancia advirtió que aumentaron las llamadas de emergencia por violencia de género (ONU Mujeres/El Colegio de México, 2020).

De acuerdo con el informe sobre violencia contra las mujeres, emitido por el SESNSP (2021), durante 2020 se cometieron 940 feminicidios<sup>9</sup> en el país. Veracruz ocupó el segundo lugar nacional en materia del delito de feminicidio con 84 casos. Varios municipios veracruzanos se encontraron entre los *primeros 100 municipios con presuntos feminicidios*: Veracruz, ubicado en el ámbito nacional en el número 22; Coatepec, en el lugar 57; seguido por Emiliano Zapata y Papantla, municipios que ocuparon los lugares 58 y 59, respectivamente. También encontramos a Coatzacoalcos, Fortín, Tuxpan y Xalapa en los sitios que van del 87 al 90.

A partir de las estimaciones derivadas del monitoreo a medios de comunicación locales realizado por el Observatorio Universitario de Violencias contra las Mujeres, en el estado de Veracruz se asesinaron a 185 mujeres durante el año 2020. De éstos, 95 cumplen con alguna razón de género para ser considerados como feminicidios. A partir del registro realizado, se establece que los municipios punteros en este ilícito son Papantla con nueve casos, seguido Xalapa, Coatzacoalcos y Veracruz con seis cada uno. En junio se ejecutaron 27 asesinatos de mujeres, siendo el mes en el que se realizaron más ilícitos de esta naturaleza.

---

<sup>9</sup> La tipificación del feminicidio en México se incorporó al Código Penal Federal en 2012. En el estado de Veracruz se tipificó en 2011 en el Código Penal local. En ambos es definido como el delito a partir del cual se priva de la vida a una mujer por razones de género, las cuales son las siguientes: que exista o haya existido entre el feminicida y la víctima una relación de parentesco por consanguinidad o afinidad, de matrimonio, concubinato, noviazgo o cualquier otra relación de hecho o amistad; o una relación laboral, escolar, o cualquier otra que implique confianza, subordinación o superioridad. Que el feminicida se haya valido de su relación como conductor de un vehículo de transporte de pasajeros, turismo o cualquier otra modalidad. Que la víctima presente signos de violencia sexual de cualquier tipo; que se le hayan infligido lesiones infamantes, degradantes o mutilaciones previamente a la privación de la vida, o se realicen marcas infamantes o degradantes sobre el cadáver, o éste sea mutilado. Que hayan existido amenazas, acoso o lesiones del sujeto activo en contra de la víctima. Que el cuerpo de la víctima sea expuesto o arrojado en un lugar público. Que la víctima haya sido incomunicada (Gobierno del estado de Veracruz de Ignacio de la Llave, 2011).

En cuanto a desapariciones femeninas se documentaron 280 casos; siendo Poza Rica el municipio de mayor peligrosidad, con 26 registros de este delito. Le siguen Tuxpan con 16, Martínez de la Torre y Xalapa con 15 cada uno. Agosto presentó 34 desapariciones; por lo que fue el mes con mayor incidencia, documentándose diariamente una desaparición femenina.

En el rubro de agresiones, retomando los tipos y modalidades de violencia de acuerdo con la Ley de Acceso de las Mujeres a una vida Libre de Violencia para el estado de Veracruz de Ignacio de la Llave (2020), el Observatorio documentó 536 agresiones. Sobresalen los municipios de Acayucan con 93 casos documentados, Veracruz con 53 y Coatzacoalcos con 50. Precisamente en marzo, al inicio de la Jornada Nacional de Sana Distancia, se perpetraron mayor número de agresiones, ascendiendo éstas a 70.

El OUV Mujeres documentó que durante 2020, a partir del confinamiento decretado en marzo hasta finalizar el año, se perpetraron 70 feminicidios y 72 homicidios de mujeres en Veracruz. También tuvieron lugar 213 desapariciones femeninas y 362 agresiones contra mujeres.

El registro detallado de violencias contra mujeres indígenas es una de las grandes ausencias dentro de los registros oficiales. En el estado de Veracruz, al menos 47 municipios cuentan con población originaria perteneciente a once grupos étnicos. El Observatorio documentó para 2020 que, del total de feminicidios cometidos en la entidad, 11 tuvieron lugar en estas demarcaciones indígenas; registrándose un total de 21 asesinatos de mujeres. Otro dato preocupante es el de 41 desapariciones femeninas, además de 82 agresiones a mujeres.

Ante este panorama, la exigencia de las colectivas y agrupaciones de mujeres que construyen redes de apoyo configurando comunidades de cuidados, entra en escena. La revisión de estos registros nos permite comprender el gran apoyo que constituyó la red de cuidados orquestada por diferentes grupos feministas. Tal como se observa en las siguientes páginas, las colectivas tejieron cuidados para procurar la vida y la seguridad de las mujeres, pero también para darles certeza e información en su andar en el ámbito público. Tal es el caso de la colectiva porteña Colmena Verde, la cual realiza un mapa para que las mujeres en el Puerto de Veracruz se resguarden en su andar en la vía pública.

Ante el vacío institucional que procure la seguridad de las ciudadanas, Colmena Verde construyó un mapa,<sup>10</sup> apoyada por los testimonios de mujeres de la zona conurbada de Veracruz-Boca del Río, con el propósito de reflejar las experiencias y sentires de aquellas que habían sido atacadas en el espacio público. Así, se ubicaron

---

<sup>10</sup> “Mapeo de espacios públicos con perspectiva de género” [<https://www.google.com/maps/d/u/0/viewer?ll=19.24889254226747%2C-96.11700473893711&z=11&mid=1ysHfPBhnr39BP9MWwRZgf29uMUcC6vV>].

los puntos donde las mujeres pueden ser agredidas ya sea caminando, en el transporte público (ya sea en autobús o taxi), desde autos particulares o en bicicleta. Esta experiencia permitió alertar, pero también informar a la población femenina, así como poner en evidencia los alcances de una red de mujeres que mapean los peligros y las experiencias que trae consigo la violencia de género.

Tal como se relata en las siguientes páginas, las colectivas que conforman las redes ponen sobre la mesa este engarce entre violencia y los cuidados que se construyen en conjunto para salvaguardar la vida de las mujeres.

## REDES DE CUIDADO

### *a) Tribu Libemor. Construir confianza en medio del miedo a la violencia*

Conformar una tribu para sostener una crianza colectiva, en medio de un contexto de acuciante precarización, tanto económica como de los vínculos parentales y vecinales para el apoyo, fue la primera motivación de un grupo de mujeres que vivían en carne propia la dificultad de conciliar el trabajo asalariado y el de cuidados, además del descontento por la escuela “tradicional”, poco propensa a fomentar procesos colectivos de aprendizaje.

En un inicio, hace ya una década, la Tribu se constituyó en un espacio para “compartir las complicaciones” de criar de manera aislada y derivó de ello dos acciones que se fueron diversificando. La primera giró en “rotarse” a los hijos en las casas, durante algunas tardes a la semana, para crear una comunidad de aprendizaje, juegos y cuidados que les permitieran a las madres, sobre todo, disponer de más tiempo y a sus hijas e hijos “aligerar” su dinámica cotidiana. La segunda acción consistió en crear un espacio de trueque para intercambiar productos y/o servicios a partir de los códigos de la economía solidaria. Así, se conformó un directorio muy extenso de productoras/es locales que ponían a disposición de la Tribu sus saberes, experiencias y haceres, en una lógica de resquebrajamiento del sistema de valor dinero y posibilitando intercambios no monetarizados, ni mercantilizados, con objeto de gestar bienestar en sus pequeñas congregaciones.

Claunnia Ayora Vázquez, impulsora de esta iniciativa, comenta que el principal desafío para el fortalecimiento de esta extensa comunidad de cuidados fue la construcción de confianza, sobre todo considerando que, al inicio del proyecto, Veracruz atravesaba uno de los momentos más álgido de violencia de las últimas décadas. Este contexto de zozobra constante avivada además por la fuerte crisis económica, representaba una complejidad mayor para un proyecto que buscaba erigirse

a partir de hacer los vínculos de interdependencia, cuidado mutuo, colectivización de responsabilidades en torno al bienestar comunitario y trueque de saberes y haceres varios.

En su esfuerzo sostenido por conformar una estrategia de reproducción de la vida (Moreno, 2016), la Tribu teje una respuesta colectiva a la violencia expresada en un sistema económico precarizante y depredador, que impide a gran parte de las unidades domésticas acceder a recursos y servicios para resolver de manera digna sus necesidades, al mismo tiempo que instala formas de relacionamiento de competencia, rivalización y desconfianza que diluyen los vínculos de cooperación y cuidado. En contrasentido, este colectivo de alianzas afectivas y solidarias desorganiza los arreglos del patriarcado capitalista, por medio de prácticas económicas y de gestación de saberes y cuidados que ponen en el centro la procuración de la vida y la construcción de confianza en todas sus formas.

*b) Colectivo Akelarre. Politizando la experiencia<sup>11</sup>*

Nacido en el seno de la coyuntura política de la gubernatura del priista Fidel Herrera Beltrán, en el estado de Veracruz (2004-2010) y su embestida contra los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, esta colectiva se erige en torno a la legendaria consigna del feminismo setentero “lo personal es político”.

Varios son los hilos con los que tejen su particular entramado: nombrar los males-atares encarnados y suscitados por las múltiples afrentas del conglomerado patriarcales, darle lugar a la experiencia como depositaria de saberes que pueden ser compartidos, como parte de la estrategia de autoconciencia y de fortalecimiento de un nosotras, observar el estrago de la violencia ejercida a toda escala, bajo diferentes dispositivos y en el seno de múltiples instituciones, sobre los cuerpos de las mujeres y restituir autoridad a la potencia de nombrar los esfuerzos vitales para desarmarla, acompañar procesos de decisión sobre el ejercicio de una sexualidad segura, libre y gozosa, entre otros.

El ingente incremento de la violencia durante ésta y la gubernatura que le sucedió (Javier Duarte de Ochoa, 2010-2016), hizo de Veracruz, uno de los territorios más peligrosos del conjunto nacional; desapariciones forzadas, tráfico de estupefacientes, drogas y personas, proliferación de grupos delincuenciales, asesinatos de periodistas y líderes sociales y feminicidios. Construir un espacio seguro para la reflexión y la puesta en marcha de prácticas tendientes a preservar la vida de las mujeres y “sostenerse” unas

---

<sup>11</sup> Agradecemos a Layda Jacqueline Estrada Bautista, la información proporcionada sobre el Colectivo Akelarre.

a otras, y la consideración de que la precarización y empobrecimiento de la población era un resultado de este sistema de muerte y la expresión de una más de sus violencias, motivó a un grupo de ocho jóvenes universitarias a constituir en el 2010 el colectivo Akelarre.

La construcción de una comunidad feminista de cuidados para el sostén, la contención, el acompañamiento en el proceso de “conducir la rabia”, la organización para hacerle frente a las múltiples violencias patriarcales, e incentivar la formación de redes de apoyo económico no subsumidos en intercambios monetarizados, ha orientado la acción política y de formación del colectivo, en proyectos como el “entre brujeres”, el “desprincesamiento” en niñas, los “Círculos de autoconciencia femenina y feminista” pensados para que mujeres no feministas y provenientes de colonias suburbanas, tengan un espacio de reflexión y compartencia segura de su experiencia y les permita llevar a cabo un proceso de trabajo sobre su propia subjetividad,<sup>12</sup> en un contexto en el que interseccionan formas de dominación.

## CONCLUSIONES

Las redes de cuidados se constituyen a partir de alianzas entre mujeres para procurar la vida y el entorno de ellas y sus familias. Más allá de cubrir situaciones de orden económico y alimentario, trascienden hacia el orden de la conformación de la sociedad misma. Es decir, tareas como la crianza, la vida sexual y reproductiva, la seguridad física y emocional de las mujeres corre a cargo de las redes.

Hoy, diversidad de iniciativas<sup>13</sup> lideradas por diferentes colectivas toman en su quehacer y saberes la realización de acciones de corto, mediano y largo alcance que permiten sobrevivir a mujeres de diferentes espacios y situaciones de vida. La ausencia del Estado en entornos violentos merma la calidad de vida de las mujeres, lo que indirectamente crea un ambiente propicio para que las redes de cuidados se consoliden y permitan tejer cambios en este medio adverso.

Las experiencias de la Tribu Libemor y del Colectivo Akelarre, nos muestran de qué manera las prácticas concretas de cuidados, las relaciones que se tejen para organizarlas, y las estrategias de las cuales son parte, recaen preponderantemente sobre

---

<sup>12</sup> Talleres de autoconocimiento feminista [<https://youtu.be/VMUydET95cI>].

<sup>13</sup> Algunas de las colectivas identificadas son Colmena Verde, Marea Verde (Totonacapan, Veracruz-Boca del Río, Altas Montañas), Cihuatlaholli, Conejo Clandestino y Habitación Propia, Red de Género, Derechos Humanos y Empoderamiento A.C. (Regedhem), Morras Organizadas de Xalapa, Unidas.

las comunidades. Sabemos además por otras investigaciones (Moreno, 2016), que estas comunidades están compuestas primordialmente por mujeres y que al asumir la responsabilidad de los cuidados, mitigan los efectos de las políticas económicas depredadoras, explotadoras y precarizadoras.<sup>14</sup> No son el Estado ni el mercado, sino los pequeños colectivos organizados y las unidades domésticas, quienes con su trabajo, esfuerzo y tiempo, responden a las necesidades vitales y de seguridad de las mujeres.

Dado que los cuidados se consideran un asunto privado de dichas unidades domésticas, tenemos que, por un lado, la disyuntiva de cómo nos hacemos cargo socialmente de las responsabilidades y los esfuerzos que conllevan, sobre todo en contextos como el nuestro, donde culturalmente están asignados de manera diferente, queda en manos de la gestión particular de sus miembros. Por consiguiente, las instituciones que potencialmente podrían priorizar el diseño de estrategias para conciliar estos trabajos con otros, asalariados o no, y contribuir a una distribución social mucho más justa, no sólo no intervienen, sino que, en su omisión, abren la posibilidad de la reproducción de violencias de diferente índole.

La aproximación al quehacer de estas dos colectivas nos permite observar si el tejido de las redes es fuerte y cuál es el posible impacto que tienen en la vida de las mujeres asoladas por la violencia. Una docena de agrupaciones feministas en Veracruz que abordan temas diversos y que en su heterogeneidad representan opciones ante las violencias a las que sobreviven las mujeres, estarán sometidas nuevamente a un escenario adverso marcado por la contingencia sanitaria en 2021.

En este contexto, su quehacer también estará sometido al recrudecimiento de la violencia ante la pandemia. Como una opción posible, deberán afianzar sus redes de apoyo y cuidados que procuren su vida, salud e integridad tanto en lo público como en lo privado.

---

<sup>14</sup> En el contexto de la pandemia, esta situación se ha generalizado en toda América Latina para las mujeres. Al respecto, la CEPAL señala que en el 2020 la tasa de desocupación femenina en la región creció 22.2%, además de que 56.9% de las mujeres se ocupan en trabajos de alto riesgo que impiden distanciamiento y que implican menos acceso a seguridad social (Villanueva, 2021).

## REFERENCIAS

- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión (2021). “Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia”, publicada el 1 de febrero de 2007. Última reforma: 20 de mayo de 2021.
- Carrasco, Cristina, Cristina Bordería *et al.* (eds.) (2011). “Introducción. El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales”, en *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Madrid: Los libros de la Catarata, pp. 13-95.
- Casados, Estela (2020). “Violencia doméstica en Veracruz. ¿Pandemia silente?”, *Revista UVServa*, año 5, núm. 10, Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 215-237 [<https://doi.org/10.25009/uvserva.v0i10.2721>].
- Congreso del Estado de Veracruz (2020). Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave. Publicada el 8 de febrero de 2008. Última actualización publicada en la *Gaceta Oficial del Estado* el 15 de septiembre de 2020 [<https://www.legisver.gob.mx/leyes/LeyesPDF/LAMVVLV15092020.pdf>].
- (2021). Código penal para el estado de Veracruz de Ignacio de la Llave. Publicado el 7 de noviembre de 2003. Última actualización publicada el 11 de marzo de 2021 [<https://www.legisver.gob.mx/leyes/LeyesPDF/CPENAL11032021F.pdf>].
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) (2018). *Medición de pobreza 2018, Veracruz* [[https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Veracruz/Paginas/Pobreza\\_2018.aspx](https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Veracruz/Paginas/Pobreza_2018.aspx)].
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Gutiérrez, Raquel, Mina Navarro *et al.* (2017). “Repensar lo político, pensar lo común: claves para la discusión”, en D. Inclán, L. Linsalata y M. Millán (eds.), *Modernidades alternativas*, Ciudad de México: UNAM/Ediciones del Lirio, pp. 377-417.
- Herrero, Yayo (2011). “Propuestas ecofeministas para un sistema cargado de deudas”, *REC Revista Economía Crítica*, año 2012, núm. 13. Barcelona: Asociación Cultural Economía Crítica, pp. 30-54 [[http://www.revistaeconomiacritica.org/sites/default/files/revistas/n13/2\\_REC13\\_Articulo\\_Y\\_Herrero.pdf](http://www.revistaeconomiacritica.org/sites/default/files/revistas/n13/2_REC13_Articulo_Y_Herrero.pdf)].
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) (2017). “Resultados de la encuesta nacional sobre dinámica de las relaciones en los hogares (Endireh) 2016”, Comunicado de prensa núm. 379/17.
- (2019). “Estadísticas a propósito del día internacional de la eliminación de la violencia contra la mujer (25 de noviembre). Datos Nacionales”, Comunicado de prensa núm. 592/19 [[https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2019/Violencia2019\\_Nal.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2019/Violencia2019_Nal.pdf)].
- Instituto Tricontinental de Investigación Social (2021). “Destapar la crisis. Trabajos de cuidados en tiempos de coronavirus”, Dossier núm. 38, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

- Lorey, Isabell (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Moreno, Verónica (2016). “Mujeres ahorradoras del centro de Veracruz, y sus estrategias por la reproducción del vivir y para la disposición de sí, en medio de procesos de empobrecimiento, explotación y opresión”. Xalapa, tesis de doctorado en sociología, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- ONU Mujeres México (2020). *Covid-19 y su impacto en la violencia contra las mujeres y niñas*. México [https://mexico.unwomen.org/es/digiteca/publicaciones/2020-nuevo/abril-2020/covid19-y-su-impacto-en-la-violencia-contra-las-mujeres-y-ninas].
- ONU Mujeres/El Colegio de México et al. (2020). *Violencia contra las mujeres y las niñas en el contexto del confinamiento por la pandemia de covid-19 en México. Estudio cualitativo*. México: ONU Mujeres/Colmex [https://www2.unwomen.org/-/media/field%20office%20mexico/documentos/publicaciones/2020/diciembre%202020/resumen%20ejecutivo%20colmex.pdf?la=es&cv=317].
- ONU Mujeres/Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres)/Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (Conavim) et al. (2020). *La violencia feminicida en México: aproximaciones y tendencias* [https://www2.unwomen.org/-/media/field%20office%20mexico/documentos/publicaciones/2020/diciembre%202020/violenciafemicidamx\_.pdf?la=es&cv=4649].
- Organización de Estados Americanos (OEA) (1994). *Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (Convención Belem Do Para)*. Brasil: Secretaría de las Naciones Unidas [https://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html].
- Pascual, Marta y Yayo Herrero (2010). “Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro”, *CIP-Ecosocial*. Boletín ECOS, núm. 10, enero-marzo.
- Pérez, Amaia (2004). “Estrategias feministas de construcción del objeto de estudio de la economía”, *Foro Interno*, vol. 4. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 87-117.
- (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficante de sueños.
- Rivera, María-Milagros (2002). *El fraude de la igualdad*. Argentina: Librería de Mujeres.
- Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP) (2021). *Información sobre violencia contra las mujeres. Incidencia delictiva y llamadas de emergencia 911*. Ciudad de México: Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana.
- Vega, Cristina, Raquel Martínez y Miriam Paredes (eds.) (2018). *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Villanueva, Dora (2021). “Participación laboral femenina retrocedió una década por covid: CEPAL”, *La Jornada*, 2 de febrero [https://www.jornada.com.mx/notas/2021/02/10/economia/participacion-laboral-femenina-retrocedio-una-decada-por-covid-cepal/?fbclid=IwAR3Nr7xIKW-VcgnzcCJ1QRkQo5V-Txa3hcSVy1BW-MfMIWWVbiUCXoJhGU].



Vamos a quemar el sistema patriarcal...





## Mujeres buscadoras en Sonora Transformaciones subjetivas frente a la violencia

### Searcher women in Sonora Subjective transformations in the face of violence

Mercedes Zúñiga Elizalde

**E**l artículo se centra en analizar los procesos de reconfiguración subjetiva de mujeres en Sonora que se organizan en colectivos y deciden rastrear en terreno los restos de cuerpos enterrados o abandonados hasta encontrar los de sus familiares, tras agotar distintos mecanismos de denuncia ante las instancias judiciales con nulos resultados. Los colectivos de mujeres en Sonora surgen en 2019 en un escenario de violencia creciente, donde los asesinatos, feminicidios y desaparición de personas se multiplican. Interesa reflexionar sobre los procesos subjetivos que estas mujeres detonan a partir de sus experiencias de resistencia y lucha frente a la violencia que las circunda y el desinterés de las autoridades estatales y municipales por las vidas que parece no importarles.

Palabras clave: violencia, organización colectiva, mujeres buscadoras, subjetividades.

**T**he article focuses on analyzing the processes of subjective reconfiguration of women in Sonora who organize themselves in groups and decide to track down the remains of buried or abandoned bodies on the ground until they find their relatives, after exhausting different complaint mechanisms before the judicial authorities with null results. The women's groups in Sonora emerged in 2019 in a scenario of growing violence, where murders, femicides and disappearances of people multiplied. It is interesting to reflect on the subjective processes that these women trigger from their experiences of resistance and struggle in the face of the violence that surrounds them and the disinterest of the state and municipal authorities for the lives that do not seem to matter to them.

Key words: violence, collective organization, searcher women, subjectivities.

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2021

Fecha de dictamen: 19 de julio de 2021

Fecha de aprobación: 26 de agosto de 2021

El desaparecido es ausencia, invisibilidad, falta de representación, imposibilidad de palabra y de nombre; es identidad rota y exclusión; es cuerpo disociado, mala muerte y mala vida. Terribles texturas. Su sola mención comporta un problema ontológico, que es también metodológico y hasta ético y teórico: la desaparición es falta, es fuga, es torcedura, es imposibilidad de poner derecho al mundo (Gatti, 2017:29).

## INTRODUCCIÓN

La desaparición de personas en nuestro país, jóvenes principalmente, en los últimos años tiene un incremento inusitado. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) considera la desaparición de personas como un grave problema en México, debido a la “corrupción, impunidad, violencia, inseguridad y colusión de personas servidoras públicas con la delincuencia organizada”, conjunción de problemáticas que a su parecer se agravan con las desigualdades sociales y económicas prevalecientes, a las que se añade la descoordinación institucional y las ineficacias de los organismos y mecanismos de búsqueda y localización de personas.<sup>1</sup>

En su *Informe especial sobre desaparición de personas y fosas clandestinas*, la CNDH reconoce la desaparición forzada de personas como una “práctica ignominiosa, contraria a la dignidad humana y que implica la negación absoluta de todos los derechos humanos”. La considera un delito pluriofensivo, en el sentido de que daña no sólo a la persona desaparecida, sino a sus familiares, allegados y, en general, a la sociedad toda, puesto que el dolor de la ausencia se suma a la incertidumbre sobre la vida y destino de quien desaparece (CNDH, 2017:2).

De acuerdo con información oficial de la Secretaría de Gobernación (Segob), en agosto de 2021 hay más de 90 mil personas desaparecidas en nuestro país. En el último Reporte semestral (1 de enero al 30 de junio de 2021), titulado “Búsqueda e identificación de personas desaparecidas”, los municipios que concentran el mayor número de cuerpos encontrados en fosas clandestinas se ubican en Jalisco, Colima, Sinaloa, Guanajuato y Sonora. Las mujeres representan 24.70% de personas desaparecidas; pero si se consideran a las personas menores de 18 años, las niñas y mujeres adolescentes representan 55.30% de las desaparecidas, la mayoría entre 10 y 17 años.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>[<http://informe.cndh.org.mx/menu.aspx?id=30062>].

<sup>2</sup> Secretaría de Gobernación, “Búsqueda e identificación de personas desaparecidas. Reporte semestral, 1 de enero al 30 junio, 2021” [[https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/650760/8\\_AM\\_AER\\_Karla\\_CNB\\_7\\_julio\\_2021.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/650760/8_AM_AER_Karla_CNB_7_julio_2021.pdf)].

Estas cifras de vértigo, sin embargo, no dan cuenta cabal del número de personas desaparecidas ni de los cuerpos encontrados en fosas clandestinas, como denuncian reiteradamente en redes sociales y medios de comunicación algunos de los colectivos de buscadoras. En el caso de las mujeres desaparecidas predominan los estigmas de género en las autoridades encargadas de recibir las denuncias e investigar las desapariciones. Así lo afirma Eva María de la Luz Estrada, coordinadora del Observatorio Ciudadano Nacional del Femicidio (OCNF), para quien las y los funcionarios de las distintas instancias gubernamentales encargadas de atender el problema no alcanzan a comprender su complejidad. En lugar de iniciar la búsqueda inmediata, se desestiman las denuncias aduciendo, sin evidencias, que las jóvenes se fueron con el novio, o que se marcharon por problemas familiares, por consumo de alcohol o de drogas (Juárez y Mendoza, 2019). Empero, como aseguran colectivos de búsqueda, cada vez es mayor el número de cuerpos de mujeres encontrados en las fosas clandestinas.<sup>3</sup>

A esta grave situación se agrega la crisis forense que prevalece para identificar los restos humanos encontrados, con todo y que México es uno de los pocos países de América Latina que ha solicitado a la Organización de las Naciones Unidas (ONU) el acompañamiento para hacer frente a tan agudo problema (Urrutia y Cruz, 2021). Son múltiples los vacíos legales y normativos que aún existen y que afrontan los gobiernos federal y estatales para combatir la desaparición y realizar la búsqueda de personas, entre ellos los más importantes son el derecho a la búsqueda en vida y el derecho de las familias de personas desaparecidas a la verdad y a la justicia.

En Sonora, la violencia soterrada, oscurecida y negada durante mucho tiempo, irrumpe dramáticamente en los últimos años en la opinión pública, para aposentarse sin máscaras en todos los terrenos de la vida regional. La violencia de género contra las mujeres se vio recrudecida, particularmente los feminicidios, la desaparición, los asesinatos, la violencia de pareja y la violencia sexual, en un contexto estatal de deterioro ambiental y despojo de recursos naturales, contención de grupos disidentes e incremento de la violencia generada por el crimen organizado y los organismos de seguridad pública, donde los asesinatos, levantones, secuestros y desapariciones están a la orden del día. De manera particular, el grado de violencia contra las mujeres que se alcanza en la entidad, ante las limitadas y fallidas políticas y acciones emprendidas por el gobierno de Claudia Pavlovich Arellano para prevenirla y combatirla, ha obligado a la Secretaría de Gobernación a aceptar la segunda de las tres solicitudes de alerta de violencia de género

---

<sup>3</sup> Sobre el particular y para el caso de Sonora, se pueden consultar las páginas de Facebook de los colectivos Buscadoras por la paz Sonora, Madres buscadoras de Sonora, Guerreras buscadoras, y múltiples entrevistas que sus lideresas han hecho a medios de comunicación, como el periódico *Expreso*.

que distintas organizaciones de mujeres han presentado desde 2015 a la fecha.<sup>4</sup> La Alerta de Violencia de Género en Sonora, por feminicidio y desaparición, se declaró el 20 de agosto de 2021, fue postulada el 26 de junio de 2019 por el Observatorio Ciudadano Nacional de Feminicidio y la organización Justicia Pro Persona.<sup>5</sup>

A tres años de ponerse en práctica la militarización de la seguridad en seis municipios del estado, los homicidios dolosos, los feminicidios y las desapariciones han crecido, como lo muestran los datos que reporta de manera continua el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública. Estas cifras se alimentan de la impunidad, como lo denuncia Manuel Emilio Hoyos, director del Observatorio Sonora por la Seguridad (Moreno, 2021). En medio de esta realidad, la desaparición de mujeres y niñas sobresa de manera lacerante: tan sólo de enero a julio de 2021 el colectivo Buscadoras por la Paz tiene un registro de 132 mujeres reportadas como desaparecidas en redes sociales de los colectivos de búsqueda, informó Cecilia Delgado, siendo Hermosillo el municipio con más casos (Núñez, 2021b).

Ante este crítico contexto que se enfrenta en la entidad, la movilización ciudadana comenzó a potenciar su presencia pública y organización. Las protestas y movilizaciones de los colectivos feministas contra el acoso sexual en las universidades, los feminicidios y el incremento de las desapariciones y asesinatos de mujeres y niñas que ya se presentaban, cobraron fuerza durante 2019 en la opinión pública y los medios de comunicación. Al igual que estos grupos, los colectivos de buscadoras han tomado la calle y ganado fuerza pública y presencia política a lo largo de los últimos dos años, desde que comenzaron a organizarse en 2019.

En 2020, en plena pandemia y ante los múltiples hallazgos de fosas clandestinas, sitios de incineración de cuerpos y casas de seguridad, los colectivos crecieron y se multiplicaron hasta conformar hoy 11 grupos en todo el estado. Estas mujeres, principalmente madres de hijos e hijas desaparecidas, son las que realizan la búsqueda en campo de cuerpos y restos humanos, así como la identificación de aquellos enterrados en fosas

---

<sup>4</sup> Tan sólo en el primer semestre de 2021, 66 mujeres y niñas fueron asesinadas en Sonora, según reporta Silvia Núñez Esquer, representante en Sonora del Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio [<https://proyectopuente.com.mx/2021/06/29/66-mujeres-fueron-asesinadas-en-primer-semester-de-2021-en-sonora-segun-datos-oficiales-falla-prevencion/>]. De acuerdo con la información sobre violencia contra las mujeres que genera el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, Sonora ocupó el tercer lugar en tasa de feminicidios durante el primer semestre de 2021 (del 1 de enero al 30 de junio), y cinco municipios del estado se encuentran dentro de la lista de los 100 con mayores casos [[https://drive.google.com/file/d/1VRwhF9yFw3RjQc\\_FYpluRrLcraUXIFEs/view](https://drive.google.com/file/d/1VRwhF9yFw3RjQc_FYpluRrLcraUXIFEs/view)].

<sup>5</sup> Declaratoria de Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres en Sonora [[https://www.youtube.com/watch?v=\\_I1PdRZ96DI](https://www.youtube.com/watch?v=_I1PdRZ96DI)].

comunes. También amplían su trabajo con personas en situación de calle que deseen reencontrarse con sus familiares.

En este complejo entorno, donde se intersectan distintas formas de violencia, se sitúa el propósito del presente trabajo: reflexionar sobre los procesos de transformación subjetiva que experimentan las mujeres buscadoras, al organizarse y realizar la búsqueda en campo de sus familiares desaparecid@s, y con ello posicionarse en el espacio público, entendido éste como un ámbito donde se confrontan relaciones de poder y ejercicio de derechos y libertades, individuales y colectivas, donde se manifiesta la palabra y la acción (Zúñiga, 2014).

A partir de entrevistas realizadas en 2020 a integrantes de grupos en Sonora y a otras no familiares que se involucran en este quehacer, así como seguimiento de la información que los colectivos proporcionan en sus páginas de Facebook y de las entrevistas que dan a medios de comunicación, interesa examinar de igual forma el hilo conductor que motiva su búsqueda sobre el terreno, como último recurso para encontrar a sus desaparecid@s ante la falta de respuesta o ineficacia del actuar de las instituciones de procuración de justicia para buscar, investigar e identificar a las personas desaparecidas. Me centro en los procesos subjetivos que detonan las mujeres buscadoras a partir de la experiencia de la desaparición misma y de las formas de resistencia y lucha que despliegan frente a las violencias que las circundan, agravadas por el desinterés de las autoridades estatales y municipales por las vidas que parecen no importarles.<sup>6</sup>

## LOS COLECTIVOS DE BUSCADORAS EN SONORA

A principios de 2019 se conforma en Guaymas el primer colectivo de mujeres buscadoras en Sonora. Se autonombran “Guerreras buscadoras” y desde sus primeros rastreos en campo encuentran múltiples fosas y cuerpos en distintas localidades. Tras varios meses de intenso trabajo sobre el terreno y el hallazgo de fosas conteniendo un número indeterminado de cuerpos, Guerreras buscadoras detiene súbitamente su actividad, denunciando algunas de sus integrantes la intromisión del gobierno del estado para detener la búsqueda.

---

<sup>6</sup> Para Michelle Bachelet, alta comisionada de la Organización de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, las desapariciones son uno de los principales problemas que enfrenta México. Considera que la búsqueda y la investigación constituyen dos aspectos centrales en los cuales México necesita avanzar de manera fundamental para frenar la impunidad y acceder a la justicia (Martínez, 2021:12).

Los primeros descubrimientos de fosas clandestinas en Sonora que inició este colectivo, sacaron a la luz pública lo que el gobierno estatal negaba con insistencia: a la trama de asesinatos, feminicidios y otras formas de violencia que ya dominaban la existencia cotidiana de las principales ciudades, se añadían las desapariciones y el hallazgo de fosas clandestinas y crematorios de cuerpos (Medina, 2021). Sonora, como muchas otras entidades del país, era ya un gran cementerio disimulado hasta ahora por el discurso oficial, donde se enterraban o arrojaban los cuerpos de seres sacrificables, donde las vidas de hombres y mujeres eran despojadas de todo valor.

Las primeras búsquedas de los colectivos comenzaron de manera informal, sin seguir un procedimiento o metodología, incluso de manera individual. Pronto las buscadoras fueron capacitadas por rastreadoras de Sinaloa y Tamaulipas, y posteriormente aquellas capacitaron a su vez a otras mujeres. Desde las primeras expediciones en campo encontraron cuerpos, restos de huesos calcinados, pedazos de vestimenta de mujeres y hombres. Rápidamente, al primer grupo de Guaymas se unieron otros en Hermosillo, Obregón, Nogales, Caborca, Altar, Magdalena, Navojoa, Huatabampo, Puerto Peñasco, y cada día se sumaron más familiares. Son llamadas anónimas las que informan o alertan a las mujeres sobre los lugares posibles donde fueron enterrados, abandonados o incinerados cuerpos humanos.

En mayo de 2019 se crea “Madres buscadoras de Sonora”, y algunos meses después “Buscadoras por la paz”. En 2020, Guerreras buscadoras, con nuevas integrantes, renueva sus búsquedas y amplía la conformación de grupos locales. Con la creación de estos grupos se organiza y extiende la búsqueda a varios municipios. Las mujeres se aglutinan y capacitan unas a otras para emprender un arduo, incierto y peligroso trabajo de rastreo en los campos, montes y desiertos que colindan o rodean distintas localidades, sorteando amenazas, indiferencia y desprecio tanto de organizaciones criminales como de órganos de seguridad pública y de procuración de justicia.

Algunas mujeres comenzaron la búsqueda solas, como lo hicieron Cecilia Patricia Flores, de Madres buscadoras, y Cecilia Delgado, de Buscadoras por la paz. “Yo empecé sola a buscar a mi hijo, por todas partes que me decían que se lo habían llevado”, afirma Patricia Flores en entrevista: “Andaba a pie, caminando porque no tenía carro [...] Empecé a subir a las redes sociales [...] la lucha que yo estaba teniendo para que la gente mirara lo que habían hecho, el dolor que habían causado, lo que habían dejado: una madre desesperada en los montes, sola”.

Antes de 2019 la desaparición de personas no existía en Sonora, no era un problema del que se hablara en los medios o que se incluyera en el discurso gubernamental. En Sonora se desaparecían personas como humo que se lleva el viento: nadie buscaba, nadie investigaba, se archivaban las denuncias, se perdían los rastros y las huellas de la evidencia del crimen cometido por los desaparecidos. No había crimen que perseguir,

puesto que no había un cuerpo del delito cometido. Fueron las madres y demás mujeres buscadoras las que visibilizaron el problema, lo nombraron y le dieron existencia social, mostrando evidencias de que muchos de los casos de desaparición tenían que ver con policías municipales, estatales, federales y personal de la Agencia Ministerial de Investigación Criminal (AMIC), perteneciente a la Fiscalía del estado.

El mayor crecimiento de los grupos se dio en 2020, y por lo tanto también la expansión de la búsqueda y de los hallazgos de fosas. Desde los primeros meses del año, las principales ciudades del estado fueron escenario de masivas manifestaciones de protesta de mujeres y grupos feministas, imponentes para una sociedad sonorenses que se caracteriza por su conservadurismo y baja participación política ciudadana. En medio de estas y otras expresiones de protesta, que se continuaron a lo largo de 2020 y 2021, pese a la pandemia y el confinamiento físico de la población, se multiplican los colectivos de madres buscadoras y sus búsquedas se extendieron a diversos rincones del estado.

De 2019 a julio de 2021 los colectivos reportan, en sus páginas de Facebook y entrevistas proporcionadas a los medios, más de cuatro mil fichas de búsqueda (Escobar, 2021). Durante 2020, Puerto Peñasco y Cajeme figuraron entre los 10 municipios con más entierros y cuerpos exhumados del país, según declaró en su momento Alejandro Encinas Rodríguez, subsecretario de Derechos Humanos de la Secretaría de Gobernación (Arellano, 2020). La desaparición de personas en Sonora ha tomado tintes tan dramáticos que en octubre de 2020 el Congreso estatal declaró emergencia humanitaria en el estado por el incremento de víctimas de desaparición forzada, sobre todo de mujeres jóvenes (Congreso del Estado de Sonora, 2020).

Pese a este panorama, no se advierten políticas estatales claras que busquen contener el problema, con todo y que en enero de 2020 se creó la Comisión Estatal de Búsqueda. Las amenazas a las integrantes de los colectivos son constantes, tanto por medio de llamadas telefónicas como en sus páginas de Facebook, y de manera ocasional en el propio terreno de búsqueda, como lo relató en entrevista la líder de Madres buscadoras, Cecilia Patricia Flores. Este acoso constante que reciben, que no se limita al que profieren los grupos criminales, tuvo su desenlace dramático con el asesinato de Gladys Aranza Ramos Gurrola, el 15 de julio de 2021, integrante de Madres buscadoras de Guaymas, quien buscaba a su esposo, Bryan Omar Celaya, desaparecido en diciembre de 2020 (Núñez, 2021a).

Tras el asesinato de Aranza, que sigue sin esclarecerse, integrantes de todos los colectivos (Guerreras buscadoras de Guaymas, Empalme, y Cajeme; Buscadoras por la paz de Hermosillo, Empalme, Guaymas y Huatabampo; Rastreadoras de Ciudad Obregón; Madres buscadoras de Sonora; Familias recuperando tesoros de Puerto Peñasco; Buscadoras de Hermosillo por una esperanza; Guerreras buscadoras de Navojoa; Buscadoras de la frontera, Nogales; Rastreadoras de Caborca; Buscadoras

de Magdalena) se reunieron con las y los titulares de las instancias del gobierno estatal que conforman la Mesa de seguridad para la paz, donde acordaron, según la información proporcionada por esa instancia, algunos lineamientos de operación y protección en las acciones de búsqueda (Escobar, 2021; Núñez, 2021c).

De los 11 acuerdos a los que supuestamente se llegó con los colectivos, el séptimo señala que los grupos se comprometen a: “No tomar fotografías de los hallazgos con el propósito de preservar los indicios para la realización de la investigación correspondiente, ni publicar imágenes de cuerpos o restos que lastimen la dignidad humana, evitando así una revictimización” (Escobar, 2021). Los trabajos de búsqueda de los colectivos de mujeres rastreadoras han visibilizado el horror que se esconde detrás del fenómeno de la desaparición, y con este supuesto acuerdo pareciera que se les quiere de nuevo atar las manos para que no muestren sus hallazgos.

Si alguien trata los cuerpos y restos encontrados con dignidad y respeto, son las buscadoras, porque son sus “tesoros”, como ellas los llaman. Los videos y fotografías que realizan los colectivos de la ropa y pertenencias encontradas permiten a muchos familiares identificar a sus desaparecidos y desaparecidas, e iniciar el proceso de confirmación genética. Precisamente el hijo de la líder de Buscadoras por la paz, Cecilia Delgado, fue encontrado en la búsqueda que realizó su organización el 25 de noviembre de 2020. Ese día, ella declaró: “‘Todo indica que sí es mi bebé’. Tiene sus *brackets*, tiene los arreglos que le hicieron en sus muelas, trae la ropa, el muchacho que desapareció con él trae la misma ropa, ‘ya sería demasiado que no fuera’” (Núñez, 2020). Jesús Ramón Martínez Delgado desapareció el 2 de diciembre de 2018. Se lo llevaron presuntos policías estatales que llegaron a robar al negocio, de acuerdo con los videos que se recuperaron de ese día. De los 16 cuerpos que Buscadoras por la paz encontraron en ese sitio durante varios días, uno de ellos fue el de Ramón, junto al de tres mujeres (Núñez, 2020).

## POR LAS VIDAS QUE IMPORTAN

¿Qué cuenta como humano?, ¿qué vidas cuentan como vidas?, ¿qué hace que una vida valga la pena?, nos pregunta Judith Butler (2006). La deshumanización de los vivos y de los muertos es una de las características del capitalismo salvaje actual, donde las violencias diversas permean todas nuestras relaciones. Es en “las elipsis por las cuales funciona el discurso público”, como señala Butler (2006:61), donde se esfuman los seres humanos violentados, asesinados, desaparecidos forzosamente.

La desaparición forzada funciona, en palabras de Gatti (2006:28), como una “maquinaria desaparecedora, inventora de la jerga con la cual referirse a sus singulares

productos”. Los lugares donde son detenidas-desaparecidas las personas funcionan como un “chupadero” de vidas; son lugares de excepción para Gatti, donde las y los detenidos-desaparecidos son “absorbidos, abducidos casi” por esa maquinaria.

En esas “elipsis” del discurso oficial de los gobernantes mexicanos, la inmensa mayoría de las personas desaparecidas son nadie: hombres y mujeres pobres, delincuentes de baja estopa, mano de obra desechable, objetos para el consumo inmediato, intercambiables. Si mueren, sus muertes no se consideran verdaderas muertes, como sus vidas no son consideradas vidas dignas de recuerdo, una vida digna de vivirse (Butler, 2006).

La violencia que impera en la desaparición forzada impide el duelo público. Si el cuerpo no aparece, ¿cómo puede tener lugar el duelo? Como analiza Butler, el duelo no es un acto privado; por el contrario, “permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política” (Butler, 2006:48-49). Para Allué (1998:69), el cadáver es el referencial, es el que “moviliza las relaciones sociales e incrementa la interacción grupal que se activa marcando las pautas de acomodación que restablecerán el orden perdido”.

A las mujeres rastreadoras las mueve el amor por sus desaparecid@s. Lo que alienta la búsqueda es “el amor que traemos”, asegura Romelia en entrevista. Y el dolor por la ausencia de su hijo la fortalece para “elevarse” y salir al monte a rastrear fosas. Para ella, el amor y el dolor se conjugan: “la fortaleza que nos da el saber qué vamos a encontrar [...] nos hace subir [cerros], el dolor, el decir a lo mejor vamos a encontrar a uno tuyo, de ella o de ella, y vamos hasta arriba”. Romelia se asombra de su propia fuerza, de su capacidad para escalar cerros; el amor, el dolor, y la esperanza por encontrarl@s hace que no se canse, que nada le duela.

El trabajo de búsqueda de los colectivos de mujeres ha sido tan intenso, como lo atestigua en entrevista una acompañante de los grupos, a quien llamaremos Aurora, que “esta tarea comienza a hacerles mella en su cuidado personal, en sus actividades remunerativas o negocios”. Para Aurora, a estas mujeres “las empuja [...] una serie de sentimientos que pasan por el amor a sus familiares, dolor por la desaparición y el coraje ante la inmovilidad, indiferencia, desprecio o intimidación de las autoridades y de un sector de la sociedad”. Sentimientos que se desbordan a medida que se involucran más y más en los distintos aspectos del problema de la desaparición, así como de las implicaciones y riesgos que conlleva su quehacer.

Como lo documenta Gallardo y Saban (2021:15) con hijos e hijas de desaparecid@s en el Cono Sur, los relatos de las mujeres buscadoras “ponen en escena un amplio espectro de emociones y de afectos en torno a la propia identidad, surgida sobre la base de vínculos complejos” con sus familiares. Las buscadoras escrutan el monte y el desierto sin perder la esperanza de encontrar viv@s a sus desaparecid@s. Y el dolor para ellas no termina cuando ahí, en el terreno, encuentran a su ser querido, como lo atestigua Lizeth.

“No hay tranquilidad” tras el hallazgo, confirma Cecilia Delgado, ni consuelo. El dolor continúa, sólo que ahora tienen un “lugar digno” donde irles a llorar.<sup>7</sup>

Para las mujeres buscadoras no hay futuro, en su vida sólo hay presente, el presente de la búsqueda, como afirma Romelia. No piden castigo para quienes se llevaron a sus familiares, pues muchas aseguran saber quiénes fueron; sólo quieren que les digan dónde están. Tampoco piden justicia. ¿Qué justicia pueden pedir? se pregunta Felicitas, una de las madres de las Rastreadoras del Fuerte, Sinaloa: “¿A quién puedo exigirle justicia? [...] ¿Cómo puedo pedir lo imposible?” (Hernández y Robledo, 2020:9).

Lo que piden es empatía para con su lucha, pues “lucha” denominan a la fuerza que mueve su acción para encontrar los restos de sus seres queridos. Apelar al dolor, como lo hacen ellas, emerge lentamente en la sociedad mexicana, asegura Aguiluz (2013). Las violencias que dominan el México contemporáneo, vuelven cada vez más común hablar desde la experiencia doliente, que hace poco sólo lo hacían algunos. Esta experiencia de dolor frente a la violencia es lo que empuja a las madres de desaparecid@s a crear o integrarse a colectivos ya existentes y rastrear montes y desiertos hasta encontrar los cuerpos de sus familiares. Lo hacen después de meses, si no es que años, de esperar respuesta de las instancias gubernamentales. Cuando descubren que sus denuncias están archivadas, que no hay carpetas de investigación sobre el caso.

Su búsqueda hace real las violencias que padecemos, devela las imágenes proscritas de los cuerpos y las vidas negadas, pronuncia los nombres de sus desaparecid@s, obliga a que sus pérdidas se consideren pérdidas para la sociedad en su conjunto. Al indagar sobre el terreno las huellas que dejó “la maquinaria desaparecedora” se instalan en el espacio público y construyen una especie de “nosotras”: la pérdida las reúne, como afirma Butler (2006), comparten esa misma historia, el amor a alguien, el deseo de encontrarles.

Para Patricia Flores es la búsqueda lo que da sentido a su dolor, y le permite comprender el que las otras resienten, “que es mi [su] dolor”. La búsqueda posibilita que ellas se enfoquen en sí mismas y abran procesos para construir un “nosotras mujeres buscadoras”. Como señalan Hernández y Robledo al analizar los testimonios del colectivo Buscadoras del Fuerte, Sinaloa, las “emociones y los afectos constituyen comunidades morales a partir de una experiencia emocional compartida en el lenguaje, las narrativas, las prácticas y, sobre todo, en las alianzas entre los cuerpos” (Hernández y Robledo, 2020:XLI-XLII). Esa lucha por encontrar los cuerpos de sus familiares, o los restos de ellos y ellas, conlleva también, como lo analiza Castillejo

---

<sup>7</sup> Transmisión de Cecilia Delgado en el Servicio Médico Forense (Semefo) de Hermosillo, a la espera de la entrega de los restos de Óscar Arturo Félix Silva, hijo de Lizeth. Página Facebook de Buscadoras por la Paz, 31 de agosto de 2021.

Cuéllar (2014:214) para el caso colombiano, un intento por restituir la integridad social de sus desaparecid@s, “su corporalidad, por darle un contorno a la dispersión de los pedazos, de los rastros”.

El dolor enorme que provoca la vivencia de la desaparición, el horror que sigue al entablar una denuncia ante una autoridad indiferente, las extorsiones y amenazas que traen consigo sus exigencias de investigación, el amor que impulsa su búsqueda en campo, la esperanza compartida con otras mujeres de encontrar con vida a sus desaparecid@s, es lo que detona en ellas procesos de reconfiguración subjetiva como mujeres. Precisamente es en esa confrontación con la violencia diversa, lo que para Veena Das (2008) permite transitar hacia la experiencia de convertirse en sujeto. Ese tránsito lo hacen como mujeres y madres, como un lugar de enunciación, un lugar contradictorio y complejo que no está exento de los estereotipos de género, aunque los reta y los pone en juego cada día.

Como lo observa Delgado (2016:204) con los colectivos de Medellín: las madres se organizan alrededor de la desaparición de sus familiares “como elemento de denuncia”. A partir de la maternidad construyen “un imaginario de reivindicación [...] como proceso de definición política”, también “como una estrategia de enunciación política colectiva”. Lo que las integra es ser mujeres y ser madres, o esposas, o hijas, o hermanas, teniendo en común la desaparición de sus familiares y las violencias particulares que este problema les genera, junto con la que arrastran en cada una de sus historias personales.

En cada búsqueda, las mujeres no sólo anteponen el cuerpo para caminar y excavar, sino que ante un hallazgo experimentan múltiples emociones: euforia, tristeza, dolor, odio, coraje, impotencia. Para Oikion (2021:100), “con una subjetividad personal conmocionada, y con sentimientos de impotencia, las familias de los desaparecidos se desplazan, mediante sus acciones colectivas, hacia una subjetivación política en permanente movilización”, la que puede o no producir sujetos políticos, pero sí, aclara, “existencias con posibilidad para reconocer sus compromisos con fuerzas potentes y activas que los transforman”.

Insertas en este dramático entorno de violencias e impunidad, es comprensible que muchas de las mujeres buscadoras afirmen que no buscan justicia, que no buscan culpables, sino que sólo buscan a sus desaparecid@s: “No buscamos [...] quién lo hizo, ni por qué lo hicieron [...] (sólo lo) buscamos a él”, declara una guerrera buscadora. Y esta afirmación se repite de una mujer a otra, independientemente del colectivo: “no queremos saber por qué ni quién, porque esas cosas todo el tiempo las sabemos. La mayoría de las que tienen desaparecidos saben por qué y quién. Pero lo único que nos interesa saber es dónde están”, reclama una integrante de Madres buscadoras.

Desde el momento de la desaparición, ya no hay justicia posible para ellas. ¿Qué justicia puede haber?, se preguntan. Aunque para Gatti (2006:31) buscar los cuerpos

de l@s desaparecid@s hasta encontrarlos, “hacer visible lo invisible”, sería un acto de justicia política, puesto que “lleva el fenómeno más allá [...] de la lógica que le corresponde; visibiliza lo que no puede serlo”.

Con todo, las mujeres rastreadoras reiteran que no buscan ni venganza ni castigo para quienes se llevaron a sus familiares. Aseguran que sólo quieren encontrar sus cuerpos, los restos que quedaron para hacer el duelo: “No podemos vivir un duelo porque no hay cuerpo [...] Nuestro duelo no parece tener fin porque no tenemos un cuerpo a quien velar”, afirma una buscadora. Y es precisamente la búsqueda por encontrar los cuerpos (vivos o muertos) lo que moviliza sus interacciones con otras madres y mujeres hasta lograr conformar un “nosotras” las buscadoras, convirtiendo esa búsqueda en un ritual de la pérdida. Por eso lo que piden a la sociedad es empatía, que entiendan su dolor. Ante la inoperancia del Estado, estas mujeres se organizan y refutan la “verdad” del discurso oficial sobre las y los desaparecidos. Al hacerlo, colectivizan su experiencia de lucha y de duelo, iniciando con ello procesos fundamentales de reconfiguración de su subjetividad como mujeres y sujetos de derechos.

La búsqueda, el encontrar restos y darlos a conocer públicamente, obliga a las autoridades a recogerlos y a realizar un trabajo forense. Es una acción política que apunta a la justicia, pues intenta dar humanidad a esos restos, a darles un nombre, una identificación y personificarlos como seres humanos, como vidas perdidas que importan. Es la pérdida lo que reúne a estas mujeres en un “nosotras” mediante una lucha plagada de riesgos: amenazas, persecuciones, asedios permanentes. El dolor las mueve, y por amor a sus desaparecidos y desaparecidas enfrentan el temor a que las maten, a que las desaparezcan como a otras tantas mujeres que buscan a sus familiares. A partir de esa búsqueda, persiguen la satisfacción de sus esperanzas: encontrarl@s, viv@s o muert@s.

## REFLEXIONES FINALES

En un contexto de violencia agudizada como el que existe actualmente en Sonora, las noticias sobre feminicidios, asesinatos, violencia de pareja y desaparición de personas inundan las páginas de los diarios, los sitios web y los noticieros de radio y televisión. Todos estos eventos componen el cuadro de las violencias en Sonora. Hoy los colectivos contabilizan cuatro mil fichas, pero nuevas desapariciones crecen las estadísticas, problema que se agrava a medida que no se le antepone políticas gubernamentales que lo contengan, mucho menos que lo resuelvan.

Los feminicidios en Sonora de mujeres jóvenes o de niñas, cada vez encuentra una clara asociación con la desaparición, como lo documentó la solicitud de alerta de violencia de género del Observatorio Ciudadano Nacional de Feminicidio y el grupo

Justicia Pro Persona. Hombres y mujeres forman ese caudal de vidas cuyo valor parece que sólo se lo otorgan sus madres o familiares, ante un gobierno indiferente que sigue culpando a las familias de la violencia de la que son víctimas.

Tras una desaparición, la familia se ve arrastrada a un torrente de violencias. Junto al drama de la desaparición, inicia un largo calvario de violencia que se detonan desde el proceso mismo de presentar la denuncia ante las instancias gubernamentales, pasa por las amenazas y las extorsiones y llegan a la intimidación cuando, desesperadas ante la falta de respuestas, se ven impelidas a salir al monte a buscar a sus desaparecidos y desaparecidas. Los testimonios de las entrevistadas son muy claros al respecto.

Las narrativas analizadas de las mujeres buscadoras develan el carácter netamente político de la desaparición. Las tareas de búsqueda de sus colectivos, sus videos y fotografías, construyen la memoria de ese caudal de vidas perdidas. Su quehacer cotidiano en la búsqueda colectiviza la memoria de la desaparición como una exigencia de reparación simbólica, de la no repetición, de otorgarles dignidad a las víctimas, que va en contrasentido de las pretensiones del gobierno estatal de privatizarla, de que cada madre, cada familiar, se quede en su casa esforzándose inútilmente en hacer un duelo imposible de realizar.

A diferencia de las experiencias de los hijos e hijas de personas desaparecidas de la guerra sucia o de la contrainsurgencia guerrillera en América Latina, en las mujeres buscadoras no hay silencios, hay voz, hay gritos. Las medidas del gobierno pretenden acallar esa voz. Con el pretexto de que se ponen en riesgo al grabar sus búsquedas, quieren acallar su denuncia, cuando precisamente fueron esos video difundidos en redes sociales los que mostraron a la sociedad, y al Estado y sus gobernantes, que esa violencia existe, que es una realidad, que esa vidas fueron cegadas, y negadas su muertes, que la desaparición es una expresión más de la cruenta violencia que nos domina.

Las mujeres buscadoras ponen los sentimientos en el centro de su quehacer colectivo, sacando del ámbito privado el trauma de la desaparición, politizándolo para llevarlo a la acción. Para muchas de ellas su vida se convierte en la búsqueda, que va más allá de encontrar a su familiar desaparecid@. Con este quehacer público detonan procesos de reconfiguración subjetivos que apunta claramente hacia la construcción de una comunidad, un “nosotras mujeres buscadoras”, aunque de manera desigual. A esta comunidad se han insertado poco a poco algunos hombres, pero más como acompañantes, pues los colectivos están conformados básicamente por mujeres. Juntas salen a campo y se manifiestan públicamente. Se identifican principalmente como madres, esposas, hermanas o hijas de personas desaparecidas, marcando los lazos filiales y afectivos que las unen a sus familiares. Sin embargo, como bien lo analiza Oikion para Michoacán, los lazos de las buscadoras en Sonora son lazos también en resistencia al adoptar a l@s desaparecid@s de otras mujeres como parte de su búsqueda.

Es incierto hacia dónde apuntan esos procesos de subjetivación de las mujeres buscadoras de Sonora. Algunas abandonan los grupos una vez que el cuerpo de su familiar es encontrado. Otras permanecen y cierran el duelo por su desaparición, pero no por las y los otros no encontrados, por las nuevas desapariciones que se suman día con día. Ahora colectivizan sus lazos filiales y proclaman: todas y todos los desaparecidos son mis hijas y mis hijos, sin ellas y ellos no podremos cerrar el duelo. Según los testimonios de las buscadoras, es la acción de buscar la que las motiva a seguir viviendo, la que las nutre de energías, porque el valor para seguir viviendo esa vida que se ha convertido en búsqueda, se lo dan las otras mujeres. Caminando al seguir el rastro de las y los muertos, unas encuentran en las otras la fuerza y la esperanza para seguir viviendo, buscando hasta encontrarlos y encontrarlas.

## REFERENCIAS

- Aguiluz Ibargüen, Maya (2013). "Excepcionalidad de la violencia", *Umbrales*, núm. 24, pp. 219-250.
- Allué, Marta (1998). "La ritualización de la pérdida", *Anuario de Psicología*, vol. 29, núm. 4, pp. 67-82.
- Arellano, Astrid (2020). "Puerto Peñasco y Cajeme de los 10 municipios en el país con más fosas clandestinas y cuerpos exhumados: Alejandro Encinas", *Proyecto Puente*, 7 de octubre [https://proyectopuente.com.mx/2020/10/07/puerto-penasco-y-cajeme-de-los-10-municipios-en-el-pais-con-mas-fosas-clandestinas-y-cuerpos-exhumados-alejandro-encinas/].
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Castillejo-Cuéllar, Alejandro (2014). "La localización del daño: etnografía, espacio y confesión en el escenario transicional colombiano", *Horizontes Antropológicos*, vol. 20, núm. 42, pp. 213-236.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) (2017). *Informe especial de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos sobre desaparición de personas y fosas clandestinas en México* [http://informe.cndh.org.mx/uploads/menu/30100/InformeEspecial\_Desapariciondepersonasyfosasclandestinas.pdf].
- Congreso del Estado de Sonora (2020). *Llaman a redoblar esfuerzos en búsqueda de desaparecidos*, 8 de octubre [http://www.congresoson.gob.mx/Organizacion/Nota?id=3153].
- Das, Veena (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Universidad Nacional de Colombia.
- Delgado Huertas, Giancarlo (2016). "Ausencias que interpelan. Prácticas de acción política colectiva de mujeres madres de desaparecidos en la ciudad de Medellín", *Revista Gráfica*, vol. 13, núm. 2, pp. 199-213.

- Escobar, Amalia (2021). “Acuerdan autoridades y colectivos coordinación de búsquedas de personas en Sonora”, *El Universal*, 22 de julio [https://www.eluniversal.com.mx/estados/acuerdan-autoridades-y-colectivos-coordinacion-de-busquedas-de-personas-en-sonora].
- Gallardo, Milena y Karen Saban (2021). “Búsquedas estéticas para el afecto y la desafección. La memoria de hijos de sobrevivientes y desaparecidos en Chile y Argentina”, *Acta Poética*, vol. 42, núm. 1, pp. 13-42 [https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/883/1232].
- Gatti, Gabriel (2006). “Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales)”, *CONfines*, núm. 2, pp. 27-38.
- (2017). “Prolegómenos. Para un concepto científico de la desaparición”, en Gabriel Gatti (ed.), *Desapariciones. Usos locales, circulaciones globales*. Colombia: Siglo del hombre editoriales/ Universidad de los Andes, pp. 13-32.
- Hernández Castillo, R. Aída y Carolina Robledo Silvestre (2020). “Introducción”, en R. Aída Hernández Castillo y Carolina Robledo Silvestre (eds.), *Nadie detiene al amor. Historias de vida de familiares de personas desaparecidas en el norte de Sinaloa*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. xiii-xx.
- Juárez, Diana y Frida Mendoza (2019). “La Cadera de Eva. Alcohol, drogas y novio: las palabras que entorpecen la búsqueda de las desaparecidas”, *La Silla Rota*, 30 de diciembre [https://lasillarota.com/lacaderadeeva/alcohol-drogas-y-novio-las-palabras-que-entorpecen-la-busqueda-de-las-desaparecidas/348839].
- Martínez, César (2021). “Demanda Bachelet garantizar búsquedas”, *Reforma*, 1 de septiembre, p. 12.
- Medina, Gabriela (2021). “Madres Buscadoras de Sonora localizan fosa con restos humanos quemándose”, *Milenio*, 22 abril [https://www.milenio.com/estados/madres-buscadoras-sonora-hallan-foso-restos-humanos-quemandose].
- Moreno, Gustavo (2021). “Impunidad, el principal factor del aumento a la violencia en Sonora”, *El Sol de Hermosillo*, 20 de julio [https://www.elsoldehermosillo.com.mx/policiaca/impunidad-el-principal-factor-del-aumento-a-la-violencia-en-sonora-observatorio-seguridad-cajeme-marina-6985820.html].
- Núñez Esquer, Silvia (2020). “Líder de ‘Buscadoras por la Paz’ en Sonora, encuentra cuerpo de su hijo desaparecido”, *Cimacnoticias*, 26 de noviembre [https://cimacnoticias.com.mx/2020/11/26/lider-de-buscadoras-por-la-paz-en-sonora-encuentra-cuerpo-de-su-hijo-desaparecido].
- (2021a). “Asesina a integrante de Madres buscadoras de Sonora, exige justicia líder del colectivo”, *Mujer Sonora*, 16 de julio [https://mujersonora.blogspot.com/2021/07/asesinan-integrante-de-madres.html?m=1].
- (2021b). “Golpeadas, retenidas por la expareja o por conductores de transporte, torturadas o con tiros en la cabeza es como encuentran a las mujeres colectivos de búsqueda en Sonora”, *Observatorio Femicidio Sonora*, 16 de agosto [https://observatoriofemicidiosonora.wordpress.com/].

- (2021c). “Harán marchas en Sonora por el día de las víctimas de desaparición forzada”, *Cimacnoticias*, 26 de agosto [<https://cimacnoticias.com.mx/2021/08/26/haran-marchas-en-sonora-por-el-dia-de-las-victimas-de-desaparicion-forzada>].
- Oikión Solano, Verónica (2021). “De fosas, exterminio e impunidad en Michoacán. Una reflexión desde la historia reciente”, *Historia y grafía*, núm. 56, pp. 89-128 [<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58965762004>].
- Urrutia, Alonso y Ángeles Cruz (2021). “ONU: México, abierto al tema de desaparecidos”, *La Jornada*, 16 de agosto [<https://www.jornada.com.mx/notas/2021/08/16/politica/onu-mexico-abierto-al-tema-de-desaparecidos/>].
- Zúñiga Elizalde, Mercedes (2014). “Las mujeres en los espacios públicos: entre la violencia y la búsqueda de libertad”, *región y sociedad*, núm. 4, pp. 77-100 [<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10230108004>].



TÉRE PAPIKA (2021) | *Latiente*

Patrón por: @labuentiemperia y @apiculae

# El ejercicio político de la autorrepresentación

## La experiencia de tres comunicadoras comunitarias en Oaxaca, México

### The political exercise of self-representation. The experience of three female community communicators in Oaxaca, Mexico

Marlene Vizuet Morales

Desde el campo de la comunicación y la política se puede construir una plataforma que permita analizar e interpretar los significados que se producen e interactúan en los múltiples contextos sociales. En el presente artículo se reflexiona en torno a cómo tres mujeres, a partir del ejercicio de la comunicación comunitaria reconfiguran su identidad y la posicionan políticamente a partir de la autorrepresentación. Los casos abordados son el medio para acercarnos a conocer las prácticas culturales que integran la vida comunitaria en tres regiones de la Sierra Norte de Oaxaca: Guelatao, Yalálag y Tlahuitoltepec, en las cuales se promueve la comunalidad como una herramienta de lucha etnopolítica y como una categoría para explicar las realidades indígenas.

Palabras clave: autorrepresentación, reconfiguración identitaria, comunalidad, comunicación comunitaria.

From the field of communication and politics it is possible to build a platform to analyze and interpret the meanings that are produced and interact in multiple social contexts. This article reflects on how three women, through the exercise of community communication, reconfigure their identity and position it politically through self-representation. The cases addressed were the means to approach to know the cultural practices that integrate community life in three regions of the Sierra Norte de Oaxaca: Guelatao, Yalálag and Tlahuitoltepec in which communality has been promoted as a tool of ethno-political struggle and as a category to explain the indigenous realities.

Key words: self-representation, identity reconfiguration, communality, community communication.

Fecha de recepción: 19 de febrero de 2021

Fecha de dictamen: 12 de marzo de 2021

Fecha de aprobación: 25 de abril de 2021

INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

En México, como en otros países colonizados, la imagen del otro se configuró desde la cara oculta de la modernidad, en la cual se situó históricamente la identidad de los pueblos colonizados como una identidad negada, lo cual –de acuerdo con Aníbal Quijano (2014)– responde a patrones de dominación colonial en los que se colocó la raza como un elemento central para organizar el mundo moderno colonial, es así que a partir de dicha idea se nombraron “nuevas” identidades: indios, negros y mestizos.

Este patrón de dominación negó la posibilidad de que las poblaciones originarias se autonombraran y propició un nombramiento heteroimputado: “las nuevas identidades históricas, producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo” (Quijano, 2014:781).

En este sentido, el ejercicio político de la autorrepresentación puede ser comprendido como una táctica descolonizadora que permite hacer visibles otras formas de existencia, tomando en cuenta el planteamiento que hace Karina Ochoa<sup>2</sup> en torno a la ontología política de la dominación, como una categoría para entender la manera como se constituyó la existencia de las poblaciones originarias y los efectos que tuvieron en su experiencia, al nombrarlas e imponerlas como única forma posible de ser occidental.

Generar una narrativa distinta y autónoma, que dignifique a las mujeres de los pueblos originarios y que dé cuenta de la pluralidad de identidades, es la propuesta que manifestó Ángeles Cruz<sup>3</sup> durante su participación en la edición 17 del Festival de Cine de Morelia: “la imagen que aborda el cine mexicano sobre la mujer indígena, ha sido una representación ‘bastante racista’, y más aún, en un país que cuenta con una gran diversidad de pueblos indígenas y de grandes visiones y cosmovisiones”.

Uno de los objetivos de este artículo es presentar un estudio sobre los procesos de reconfiguración identitaria de tres mujeres comunicadoras comunitarias de la Sierra Norte del estado de Oaxaca, el segundo objetivo es subrayar la dimensión política de la autorrepresentación que surge en su quehacer comunicativo y mostrar las acciones que generaron desde este espacio de poder.

---

<sup>1</sup> Dedico este artículo a Luna Marán, Citlali Fabián y Nereyda Pérez, comunicadoras comunitarias de la Sierra Norte de Oaxaca que colaboraron en esta investigación compartiendo sus historias y saberes.

<sup>2</sup> Reflexión extraída de la sesión tres de la escuela de formación política, video disponible en [<https://www.youtube.com/playlist?list=PL09P7s4TIzgT9N1ft9ZONBVEwKiux1zf9>].

<sup>3</sup> Directora de cine, originaria de Tlaxiaco, Oaxaca. Recientemente ganó el “Canvas Award” con la película *Nudo mixteco*, por la mejor película en el festival de cine MOOOV en Bélgica.

Con lo anterior, entiendo la fotografía, el documental y la poesía como espacios en los que se reconfigura la identidad a partir de la interacción de ciertos elementos que confrontan los significados dados, por un lado el papel que representan las mujeres indígenas como creadoras, y por el otro, el lugar que históricamente ocupan las producciones estéticas realizadas desde lo que Frantz Fanon denomina la “zona del no ser” entendida como la “geopolítica del conocimiento del ser colonial” (Grosfoguel, 2009:261).

Antes de comenzar quiero mencionar algunos aspectos sobre el contexto de los medios de comunicación comunitaria en Oaxaca, que para fines de este artículo ayudarán a comprender la incursión de las mujeres en la comunicación comunitaria.

Durante las décadas de 1980 y 1990 se puso en marcha una política de Estado que buscaba favorecer el desarrollo de la comunicación en las comunidades indígenas; así, por medio del Instituto Nacional Indigenista (INI) se creó el Programa de Transferencia de Medios Audiovisuales para Comunidades y Organizaciones Indígenas (TMA), el cual tenía como finalidad generar procesos de formación de videastas para el manejo de equipos audiovisuales y la producción de sus propios videos.

Uno de los talleres de producción audiovisual ofrecidos por el INI se realizó en 1985 en San Mateo del Mar, Oaxaca, y fue el espacio donde Teófila Palafox, mujer huave, artesana, educadora, partera y practicante de medicina tradicional, junto con otras mujeres de su comunidad, tuvieron la oportunidad de hacer uso de la cámara de video como medio de expresión. Derivado de este taller, dirigió el documental *La vida de una familia Ikood* (1987), en el que registra una jornada de pesca, actividad cotidiana de su pueblo.

El caso de Teófila Palafox es importante porque marca un parteaguas en la incursión de las mujeres en la comunicación comunitaria, asimismo es preciso reconocer el papel activo que tienen como locutoras, conductoras, productoras y gestoras, lo que significa que existe una primera generación de mujeres comunicadoras comunitarias, que a lo largo de los años abrieron camino para que otras generaciones de mujeres ejerzan la comunicación como un derecho, como una actividad que les permita posicionarse políticamente y desde la cual se reconozca su papel activo en la comunidad, tal como veremos a continuación.

## APUNTES METODOLÓGICOS

En términos metodológicos, la delimitación del tema se dio a partir de considerar que en el estado de Oaxaca históricamente se han gestado largos procesos de lucha para que se respete el derecho a la comunicación de las comunidades como una vía para fortalecer

el sentido de lo propio y la participación comunitaria. Así, la investigación se centra en tres comunidades de la Sierra Norte del estado: Tlahuitoltepec, Guelatao y Villa Hidalgo Yalálag, en las cuales se promueve la comunalidad como una herramienta de lucha etnopolítica y como un marco explicativo de las realidades indígenas (Nava, 2018:31).

A continuación presento a las tres mujeres que participan en la investigación: Citlali Fabián, maestra en artes visuales, por la Universidad Nacional Autónoma de México, se define como originaria de Villa Hidalgo Yalálag; Luna Marán, ciudadana de Guelatao de Juárez, licenciada en artes audiovisuales por la Universidad Autónoma de Guadalajara; y Nereyda Pérez, originaria de Santa María Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca y egresada de la licenciatura en comunicación comunal de la Universidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl.

No obstante, para indagar en los procesos de configuración identitaria en relación con las apropiaciones de los medios de comunicación fue necesario abarcar diversos campos de acción y subjetivación de la vida de las mujeres. Particularmente me enfoqué en dos ejes, la parte significativa y el sentido que le dan a comunicar, es decir, la importancia que tiene para las mujeres el uso de los medios de comunicación, para generar procesos de comunicación que les permitan construir otras narrativas.

Para ello fue necesario trabajar con las mujeres desde sus trayectorias de vida y relacionadas con su práctica comunicativa, las cuales se conforman de las experiencias que tejen en torno a la comunicación. Tomar como referencia las trayectorias de las mujeres en la comunicación implicó tener presente que su condición de género y etnia son dos ejes transversales en su configuración identitaria, por tal motivo fue importante conocer parte de la historia de vida de las mujeres a partir de entrevistas semiestructuradas y analizar sus producciones comunicativas, en aras de explorar la forma en que fueron integrando las herramientas comunicativas en su vida y la narrativa propia que construyen en ellas.

De tal manera que las herramientas e instrumentos estuvieron anclados en la metodología cualitativa, ya que el eje principal era conocer la parte subjetiva de las mujeres comunicadoras, desde sus voces reconociéndolas como sujetos epistémicos.

Lo anterior, articulado con los fundamentos de la epistemología feminista me ayudó a recuperar la experiencia de las mujeres, a centrar la atención en su narración y dialogar horizontalmente con ellas. Esta perspectiva me permitió colocar en el centro el pensamiento de las mujeres, dado que el objetivo ético y político de la epistemología feminista es visibilizar a las mujeres como sujetos de conocimiento, tal como lo menciona Martha Patricia Castañeda “en el centro de la elaboración epistemológica

se coloca la reflexión en torno al ubi<sup>4</sup> de las mujeres y lo femenino en una cultura particular” (Castañeda, 2012:221).

En este sentido, es preciso señalar mi lugar de enunciación para realizar la presente investigación, respondiendo a la propuesta de conocimiento situado de Donna Haraway (1995), la cual fue el punto de partida para plantearme, mirar, analizar, reflexionar y escribir este artículo, teniendo en cuenta que el conocimiento situado no sólo determina una posición, sino que marca la perspectiva desde donde miramos, la cual es tejida en un contexto específico y es a partir de las experiencias encarnadas que construimos y le damos sentido al conocimiento.

Es así que me situó como mujer, con raíces zapotecas, comunicadora, fotógrafa, habitante de Cuauhtepic, un pueblo originario de la Ciudad de México, que desde mi ejercicio como investigadora busco visibilizar las experiencias de las mujeres comunicadoras comunitarias, en diálogo con la pluralidad de posiciones de cada una de ellas teniendo como punto de encuentro el ser mujeres, la generación, la experiencia migratoria de nuestros padres, tener como herramienta de expresión los medios audiovisuales, ser mexicanas.

### *Ka Niula Yanni*<sup>5</sup>

La experiencia de las tres mujeres comunicadoras comunitarias es un elemento central para hilar los procesos de configuración y reconfiguración identitarios. Entiendo la experiencia de las mujeres como un proceso mediante el cual se construye la subjetividad en interacción con el mundo, tal como lo señala Teresa de Lauretis: “es al efecto de esa interacción a lo que yo llamo experiencia; y así se produce, no mediante ideas o valores externos, causas materiales, sino con el compromiso personal, subjetivo en las actividades, discursos e instituciones que dotan de importancia (valor, significado, y efecto) a los acontecimientos del mundo” (1984:253).

Para tejer la reflexión en torno a la autorrepresentación, desde la experiencia de las mujeres, me detengo a pensar en la pregunta que lanza Marcela Lagarde (2012:63): ¿qué quiere una mujer?, qué queremos las mujeres desde nuestras acciones, nuestros discursos, nuestros deseos; a lo que la autora menciona: “Yo quiero, y sé que las mujeres, en nuestros anhelos, queremos *re-conocernos* y ser *re-conocidas como seres humanas*”.

---

<sup>4</sup> El término ubi se refiere al lugar que ocupa el sujeto en el mundo, lugar construido ontológica y políticamente (Castañeda, 2012).

<sup>5</sup> Mujeres activas (tizariù, zapoteco serrano).

Con lo anterior, para tejer sus experiencias es importante mostrarlas desde sus narrativas, haciendo visible su postura y quehacer político, teniendo en cuenta que la apuesta de las mujeres desde la comunicación comunitaria es colocar en el centro sus visiones de mundo, sus saberes heredados, en aras de que se re-conozca su existencia y se hagan visibles otras formas de conocimiento, las cuales han sido silenciadas históricamente como estrategia del proyecto civilizatorio colocándolas en un plano secundario e incluso negando su existencia. Es decir, su derecho a la autorrepresentación.

La manera como se nombran ellas mismas, es el punto de partida para comprender el lugar desde el que se sitúan, asimismo la forma de nombrarse se relaciona con la construcción de sus identidades, las cuales son configuradas en la interacción a partir del reconocimiento y la diferencia, lo que significa que emergen en lo colectivo, siendo unos con los otros.

Asimismo, el contexto regional en el que se ubican representa un papel importante, en tanto que da pie a entender las trayectorias de las mujeres, a partir de situar su experiencia en el contexto en el que nacieron, donde fueron criadas y donde se presentan los momentos clave de su vida que las llevan a la comunicación. Por lo que nombrarse desde un lugar específico implica reconocer los procesos identitarios que han configurado en relación con el territorio que habitan; esto lo podemos observar en sus narraciones. En el caso de Citlali, ella se autodefine:

Generalmente hablo de fotógrafa oaxaqueña, es la etiqueta que me pongo, pero me identifico como Yalalteca. Sí, me identifico mucho con la comunidad de donde vengo. Precisamente el proyecto que realizo con las comunidades yalaltecas va sobre eso, que no es algo territorial, que la identidad se define precisamente entre la comunidad donde creces y como te vas permeando de las actividades que se hacen a tu alrededor, me parece que definirte como parte de un grupo específico es muy independiente del territorio y depende más de la comunidad, porque ella es la que te abraza, porque ese es el asunto de qué tanta interacción tienes con tu comunidad (entrevista personal, 23 de octubre de 2019).

Mientras que para Luna Marán es importante destacar su pertenencia a la comunidad de Guelatao de Juárez:

Soy originaria y ciudadana de la comunidad de Guelatao de Juárez, es una comunidad zapoteca en la Sierra Norte del estado de Oaxaca. Me dedico a la formación, producción y exhibición audiovisual desde hace más de una década, y pues me dedico como a generar procesos que puedan aprender de la comunalidad para desarrollar ya sea formación o producción o exhibición audiovisual (entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

Nereyda se sitúa como comunicadora comunitaria, haciendo énfasis en la comunidad, como un elemento que reafirma su sentido de pertenencia a la comunidad de Tlahuitoltepec:

Mi nombre es Nereyda Pérez Vásquez, la edad que ahorita tengo es 27 años, estudié la carrera de comunicación comunitaria desde una metodología de la comunidad, llamada comunalidad, que son metodologías a favor de la comunidad. Actividad no puedo decir sólo una, estoy trabajando con varios colectivos independientes y trabajos no remunerados, pero que vamos echándole la mano a muchos colectivos de la comunidad. Soy originaria de la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca. Vivo con mi mamá y mi papá, tengo dos hermanos y una hermana, pero ya son grandes, entonces cada uno ya hizo su vida y tienen familia. Tengo cinco sobrinos, dos cuñadas y un cuñado, somos una familia grande (entrevista personal, 1 de junio de 2020).

Como se puede observar, en su narración parten de enunciarse y situarse como comunicadoras pertenecientes a un contexto específico: Yalálag, Guelatao y Tlahuitoltepec, lo que de entrada tiene que ver con una postura política desde la cual se presentan; asimismo, les permite repositionar su identidad una y otra vez dentro de las relaciones de poder, donde de entrada por su condición de mujeres racializadas, ocupan una posición subordinada. Por otro lado, este posicionamiento trae consigo una forma de interpretar la vida, de relacionarse con su entorno y con la comunidad.

En las narrativas de las mujeres comunicadoras aparecen acontecimientos que las mueven física, espacial y simbólicamente, permitiéndoles subvertir y trastocar el papel homogéneo de la mujer indígena como seres pasivos, débiles, al cuidado de los otros, designadas al espacio privado. Desde la perspectiva de Marcela Lagarde:

[...] subvertir significa trastornar, revolver, destruir [...] En cambio trastocar tiene el significado de mudar el ser o estado de una cosa dándole otro diferente al que tenía [...] Los hechos subversivos pueden ser notables, pero por sí mismos no tocan la esencia del poder, en cambio las acciones trastocadoras fundan la desestructuración de los poderes (2011:812).

La trayectoria comunicativa que las tres mujeres construyeron no surge de manera individual y espontánea, sino que es resultado de un proceso histórico amplio que otra generación de mujeres y hombres comenzó; de ahí que sus experiencias se tejen en relación con los deseos y aspiraciones de las mujeres que las antecedieron, mostrando así que la identidad de cada persona se construye en colectivo a partir de la multiplicidad de historias de las mujeres y hombres que nos rodean.

Los relatos de Citlali, Nereyda y Luna dejan ver que los deseos y problemas personales son políticos, en tanto que en las experiencias de las mujeres conectan puntos en común, derivados de la estructura de género.

En este sentido, lo común es la vía para construir lo que Raquel Gutiérrez nombra una política en femenino, que –entendida como un lenguaje– “significa pensarlo como un conjunto articulado de deseos y anhelos compartidos, de compromisos y prácticas colectivas que permiten a hombres y mujeres expresar lo que sentimos y pensamos, brindándonos la posibilidad de *esperanzar*” (2017:72).

En la narración de las tres mujeres se puede observar que anhelos y deseos compartidos por otras mujeres de generaciones anteriores, son los que de cierta forma las inspiran y colocan ante ellas otros imaginarios respecto a la vida de las mujeres. Asimismo, estas mujeres van tejido lazos de sororidad con otras mujeres para que ellas puedan transitar por el camino andado y accedan con mayor facilidad a los espacios ganados y desde ahí construir otras oportunidades para las mujeres. De tal manera que lo común representa el eje articulador para la construcción de la vida comunitaria.

Yo veía muchas mujeres como yo, de mí misma edad o más jóvenes, que tenían mucha fuerza. Eran chavas súper guerreras, súper fuertes; esas chavas me inspiraron mucho. Entonces no es que yo haya decidido hablar o hacer películas de mujeres simplemente de manera orgánica, por ejemplo, mi película *Me parezco tanto a ti*, es un retrato de tres generaciones de mujeres en Guelatao y de cómo viven su sexualidad y su experiencia de ser mujer (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

En el testimonio podemos observar cómo se van hilando las experiencias a partir de lo común, cuyo eje es mejorar la vida de las nuevas generaciones, que ellas puedan ejercer los derechos negados para las anteriores. Asimismo, la conexión con otras mujeres es un punto clave desde el cual construyen y confrontan la representación sobre sí mismas, es decir, en la interacción con otras experiencias se manifiestan una serie de contrastes que contribuyen a la construcción de la identidad mediante un ejercicio de autoafirmación y autoconocimiento que les permite reconocerse y diferenciarse de otras.

Por ejemplo, yo miro a mi mamá y a otras señoras mayores y jóvenes, también como de 30 o más años y algunas de menor edad, pero la mayoría de mujeres que visualizo son de 30 y más, porque ya son conscientes o están muy metidas en visualizar primero, no de hablar primero, sino de visualizar las cosas como van a ser o como posiblemente serán y después de mirarlas y observarlas y de alguna manera se materializa, lo hacen. Como lo que habla Zenaida Pérez o Yasnaya primero está en el ver, observar y trabajar y así desenvuelve todo esto y eso es el trabajo que hemos hecho como mujeres (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

A partir del contacto con las experiencias de otras mujeres es que forman nuevos imaginarios, que les permiten tener otros referentes para plantearse y posicionarse de otra manera, lo que implica un proceso de subjetivación política (Rancière, 1996) a partir del cual se desidentifican de los lugares asignados y los cuestionan. Para el autor, la acción de desidentificación es poética, en tanto que distorsiona el significado de los referentes existentes y abre la posibilidad de resignificarlos.

Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte (Rancière, 1996:53).

De esta manera, las mujeres comunicadoras indígenas se vuelven identificables a partir de su nuevo lugar de enunciación.

Los proyectos que planeo hacia adelante tienen que ver con dignificar un poco el cómo las mujeres serranas puedan vivir su sexualidad plenamente, creo que hay una idea de que las mujeres indígenas no tenemos orgasmos, eso es como un tabú y algo totalmente falso (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

En el testimonio de Luna se muestra que la creación comunicativa es un espacio político para las mujeres, ya que moviliza la subjetivación, entendiéndola como “la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciarlos que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de experiencia” (Rancière, 1996:52).

No obstante, como señala Aura Cumes, las mujeres indígenas que ingresan a la escuela tienden a modificar sus intereses e imaginarios; sin embargo, debemos tener presente que en estos espacios se reproduce un orden patriarcal que, de cierta manera, busca mantener el rol tradicional tanto de las mujeres como de los hombres:

[...] las jóvenes conviven en un medio en el que la globalización hace llegar imaginarios, símbolos y mensajes del consumo cultural hegemónico sexista. Por si fuera poco, también se encuentran con mecanismos de presión social, cultural y religiosos en sus familias y en los espacios en los que viven. En medio de todo esto, estas mujeres elaboran su vida sorteando fronteras (2016:174).

Al respecto, Luna Marán señala:

Escuchando a Cande Palma el primer día del foro de Cineastas Indígenas del Festival de Morelia, *me cayó el veinte* y dije claro, está de la chingada, estar esforzándonos y de pronto que te pongan a hablar enfrente y te pregunten ¿cómo te han violentado estructuralmente? como para decir sí, me han discriminado, me han sacado de restaurantes, me han discriminado por ser lesbiana. Es una revictimización y aunque digan que en muchos sentidos nosotras investigamos el tema, pues no deja de ser un espacio de revictimización (entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

En la experiencia que relata Luna, se puede observar una desidentificación del lugar en el que quieren mostrar el trabajo de las cineastas indígenas, por lo que estratégicamente se descoloca para interpelar desde otro posicionamiento la identidad asignada como mujeres indígenas.

De esta manera, desde un lugar de enunciación político diferente, se muestra íntegra, fuerte, no cayendo en la revictimización planteada, sino situándose como mujer indígena creadora, que desde su trinchera propone otras formas de pensar y hacer cine, que rompe con el estereotipo de la mujer indígena visibilizada desde la marginación, al resignificar esa identidad asignada y presentarse desde otro campo de juego, como una forma estratégica de transitar en las fronteras de las identidades.

En las experiencias de las tres mujeres es evidente que esa desidentificación comenzó con otra generación, de manera que se formula como un proceso colectivo en el que participan otras mujeres, lo que desde el feminismo descolonial contribuye a desmontar prácticas y discursos que contribuyen y que conforman la colonialidad del saber, incluso en los espacios del discurso crítico, desde los cuales se constituyen poderes y subordinaciones legitimadas (Millán, 2014:9).

A partir de lo anterior, la pregunta de Marcela Lagarde ¿qué quiere una mujer?, es una interrogante que atraviesa la experiencia de las mujeres, en plural, en tanto que supone los anhelos más íntimos, los sueños que se pudieron realizar y aquellos que no lograron concretarse; y es ahí donde se establece una relación generacional que conecta con los deseos de aquellas mujeres que abrieron camino para que otras accediéramos a ellos. En este sentido, lo que buscan las mujeres comunicadoras comunitarias es dignificar la imagen de las mujeres indígenas, mostrando las multiplicidades de experiencias que articulan y configuran sus identidades.

## MIRAR EL OMBLIGO

*Ma gule xhiinndaanilu' / gunaa yoxho cabeza doo yoo  
/ ma subua ti pumpu yu ra guiapa / ti guiniisi xhiinu'  
gaca nguui' ro'. / Binni li'dxu bixbii sisi rua yoo / ti  
ganna binninguenda / ma gule ti binnizá / ti guseendaca  
xquenda / ni sa né laabe lu neza / ni gu'ya' que guizaacabe  
guendanadxaba' / ne xquendanabanibe gapa'.<sup>6</sup>*

IRMA PINEDA

Retomo la frase *mirar el ombligo*, como una analogía que refiere a la búsqueda del origen, teniendo en cuenta que dentro de las tradiciones de los pueblos indígenas se acostumbra realizar el ritual de enterrar el cordón umbilical debajo de un árbol, con lo que se busca arraigar al recién nacido a su lugar de origen como un elemento para forjar su identidad. Dentro de estas cosmovisiones la carga significativa del ombligo representa también la interrelación con la naturaleza, ya que es ahí donde nace la vida, por lo que se considera que la sabiduría que emana de la tierra es la que guía el camino de la persona; asimismo, este vínculo reafirma los lazos familiares y las conexiones culturales con la comunidad.

En este sentido, volver al origen supone en sí un ejercicio de autorreflexión que, en el caso de las mujeres comunicadoras, les permite reconocer su origen y desde él tomar una postura política que, por medio de las herramientas comunicativas como la poesía, la fotografía y el audiovisual, les permite reivindicar su lugar como mujeres indígenas y como comunicadoras.

Tener claro de dónde vienen es el punto de referencia para trazar su camino en el mundo, reconociéndose como agentes políticos que desde su posicionamiento subvierten el orden social al participar en instancias en las que anteriormente no se visibilizaba su presencia.

En aras de ese reconocimiento es que cada una de ellas, desde su comunidad e interconectadas como parte de una comunidad de comunicadoras comunitarias, elabora una serie de discursos en torno a revalorar sus raíces, el orgullo por su comunidad, de sus prácticas, de sus formas de pensamiento y de su lengua. Mostrando aspectos relevantes para cada una, con imágenes íntimas que denotan la cercanía de quien las

---

<sup>6</sup> Floreció el hijo de tu vientre / las ancianas esperan la casa de su ombligo / de pie está la olla de barro que habrá de guardarla / para que grande sea el niño. / Los de tu casa pusieron sal en la puerta / para avisar a los espíritus / que un nuevo zapoteca ha florecido / ellos enviarán para tu hijo un nagual que lo acompañará en el camino / lo guardará de todos los males / cuidará bien su destino.

produce, imágenes alejadas del folklore, de la mirada antropológica, y que presentan discursos visuales de orgullo por lo propio.

*Luna Marán a través de su padre Jaime Martínez Luna*



Luna Marán, 2017.

En el caso de Citlali Fabián, cuestionarse de dónde viene fue el inicio para explorar su origen. En la siguiente fotografía observamos el vientre de su madre, mujer zapoteca de la comunidad de Villa Hidalgo Yalálag.

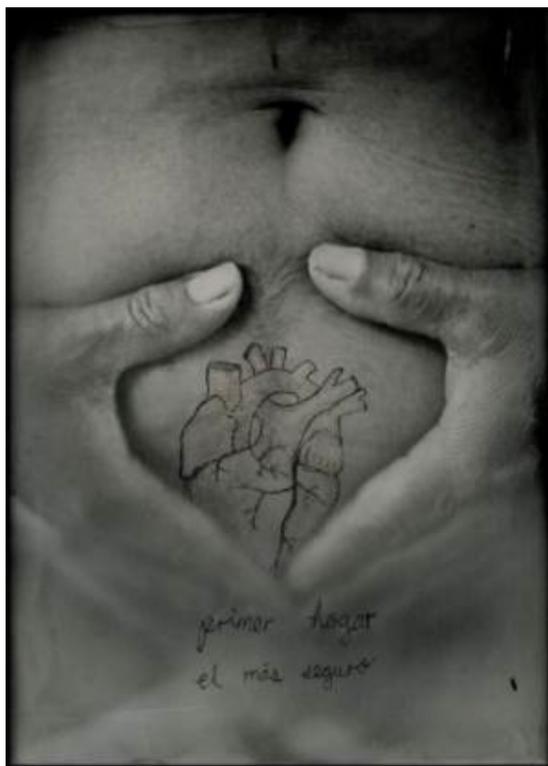
Se trata de una imagen en la que el cuerpo es representado como un territorio dador de vida, simbolizado por el corazón plasmado sobre una cicatriz rodeado por las manos que parecen sostenerlo y la frase que lo acompaña: “primer hogar, el más seguro”.

Por medio de la fotografía, Citlali conecta con su origen remitiendo al vínculo con su madre y enlazándola con la cultura yalalteca, la cual ha sido transmitida por su madre y su padre, quienes, a pesar de haber migrado a la ciudad de Oaxaca, mantienen vivas las tradiciones de su pueblo más allá del espacio geográfico.

En mi experiencia personal yo he sido cuestionada algunas veces porque me denomino y me identifico como yalalteca; sí, yo no nací en Yalálag donde nacieron mis papás y mis abuelos, nací en la ciudad. Pero esta conexión entre ser hija de migrantes yalaltecos la comparto con toda una generación de amigos y de primos; y como dice mi prima

Adriana Solís, sí, al crecer en la ciudad sufrimos de blanqueamiento, pero eso no merma nuestro posicionamiento como mujeres yalaltecas (Citlali Fabián, *Photo camp live*, 24 de julio de 2020).

*Ombbligo, primer hogar, el más seguro*



Citlali Fabián.

El posicionamiento que hace Citlali al reconocerse como mujer yalalteca, habla de una reconfiguración identitaria que da cuenta de las diversas formas de ser indígena, que –como lo señala Aída Hernández (2001)– responde a procesos de conformación de identidades fronterizas que posibilitan asumirse de una u otra forma en diferentes contextos.

Otro elemento que conecta con el origen y con la madre, es la oralidad, por medio de ésta se transmiten los primeros conocimientos en lengua materna; asimismo, se

refuerza el sentido de pertenencia a una familia y a una comunidad, ya que como señala Ramón Grosfoguel retomando a Franz Fanon: “Hablar un lenguaje es asumir un mundo, una cultura. La lengua de un ser humano posee el mundo expresado e implicado por su lenguaje” (2009:270). En la tradición *ajuukj* es la madre quien enseña a los niños las primeras palabras en *ajuukj*, de tal manera que se considera a la mujer como reproductora de la lengua originaria.

*Ojos con historia*



Mi madre contando su historia a través de la oralidad.  
Visualizando las experiencias de su andar.

Nereyda Pérez, 2019.

<b>Tyim myejst</b>	<b>Tan tú</b>
Nmatëpy mejts	Escucho tu corazón
Njawëë'p ëjts	Siento...
Njants atsë'ëpy mëjts	Tanta curiosidad de:
Kun nëjxkäpt	Conocerte
Njä'äpy ëjts këm	Escribo... En mí
Jan tsojkën	Memoria, latidos, huella, palabras
Mit' wënkaxëjcp	Que es la narrativa
Nju'ujkyajt'in këjxp	De la vida.
Jaten atom	Es ameno nuestra vivencia y convivencia
Tunmujkyën.	Porque eres la que hace sabiduría.

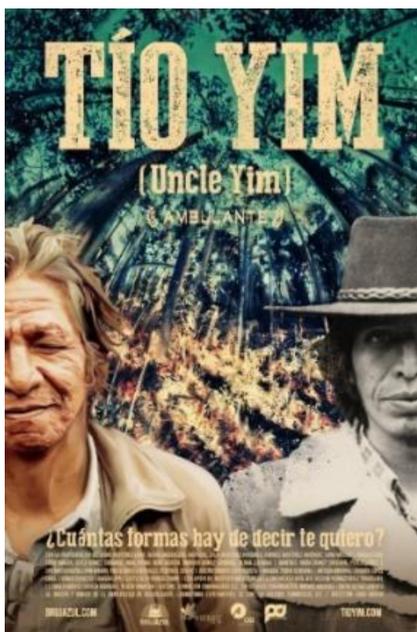
La oralidad expresada en la poética que realiza Nereyda, da cuenta del legado histórico que comparte como una forma de tejer conocimiento mediante la palabra, una práctica de creación que da sentido a la vida comunitaria.

### ¿CUÁNTAS FORMAS HAY DE DECIR, TE QUIERO?

Aquí no más vergüenza por la piel, / por la lengua,  
por el vestido, por la danza, / por el canto, por el  
tamaño, por la historia. / Aquí el orgullo de sernos /  
morenitas, chaparritas, llenitas, / ñuu savis / bonitas,  
/ ñuu savis valientes, / con la frente digna / aquí no  
el silencio / aquí el grito / aquí la digna rabia.

BETY CARIÑO

Este apartado tiene como título la interrogante que plantea Luna Marán a lo largo de su documental *Tío Yim*, la cual es en sí un cuestionamiento político a las formas de concebir el amor y significar las emociones que fueron instaladas como una colonización del ser; y que precisamente nos lleva a preguntarnos de qué manera expresamos nuestros sentimientos, cómo hemos aprendido a mostrarlos y qué tanto valoramos lo propio.



Cartel *Tío Yim*

Luna Marán

La historia que presenta Luna Marán en su documental, es una historia íntima de su familia, en la cual articula visualmente otras representaciones de experimentar los afectos, desde el plano de la comunalidad como categoría vivida que promulga el amor a lo propio, la *compartencia*,<sup>7</sup> el goce, la fiesta como elementos que dan sentido a la vida en comunidad.

En la filosofía de la comunalidad se apuesta a la revaloración de lo propio, lo que –de acuerdo con Jaime Martínez Luna– “significa el reconocimiento de lo que tenemos, de lo que somos, pensamos y soñamos; entender la realidad que vivimos” (2010:124).

En los tres casos presentados, las mujeres encuentran en la comunicación una forma de reconocerse como sujetas activas en la sociedad, al ser creadoras de poesía, al escribir guiones y ser capaces de dirigir equipos de producción audiovisual, para narrar las historias que las inquietan y las problemáticas que se presentan en el día a día en su comunidad de origen; al tomar una cámara y documentar los elementos que aportan significado a su cultura. A partir de estas acciones valoran su labor, sus raíces y con ello el amor a lo propio y a sí mismas.

El reconocimiento que hacen las tres mujeres comunicadoras como pertenecientes a una cultura indígena, tal como expresan en la manera que se definen a sí mismas, funciona como vínculo que les permite valorar su existencia en un contexto donde la discriminación y el racismo son una práctica cotidiana, que permea en los imaginarios sociales sobre los otros, refiriéndose a los indígenas, negros, mujeres, etcétera, generando maneras despectivas para definirlos y representarlos a partir de una mirada homogénea, que no reconoce la pluridiversidad de las realidades de la población indígena.

El hecho de fotografiar, grabar, escribir poesía es una forma de expresar lo que sienten, y también de valorar sus actividades, aceptarse y buscar el desarrollo personal y comunitario; a partir del ejercicio de la comunicación se puede, en palabras de Juan José García Ortiz, “construir el amor a lo propio de la comunidad, una forma de sentirnos orgullosos de donde nacimos y de lo que podemos compartir al mundo” (en Marán, 2020).

Las mujeres comunicadoras encuentran en sus experiencias situaciones en las que pueden sentirse entusiasmadas, satisfechas y plenas al ejercer la comunicación en distintas áreas, lo cual permite que la percepción sobre sí mismas sea positiva.

---

<sup>7</sup>Desde la perspectiva de la comunalidad, la *compartencia* es la esencia de ser uno del otro, y de pertenecer a una colectividad infinita, que tiene que ver no con sistemas, sino con sociedades en permanente transformación (Martínez, 2010).

Pues actuando como que me sentí, muy chingona [risas]. Sí llegaba a participar en obras de actuación, pero ya para una película no me lo imaginaba tan así (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

Es a partir de la apropiación de los medios de comunicación como una herramienta que les permite expresarse con distintos lenguajes, que las mujeres comunicadoras comunitarias trastocan algunas ideas establecidas respecto a lo que se esperaba de ellas, ya que el ejercer la labor comunicativa logran, entre otras cosas, moverse socialmente, salir de su comunidad, del estado, del país, conocer y conectar con otras experiencias y personas. De esta manera, se puede decir, que el colocarse como mujeres cineastas, poetas, fotógrafas, les permite reafirmar su biografía y seguir en busca de otras oportunidades que les permitan superarse personal y profesionalmente al ver en su actividad una forma de construirse y definirse como mujeres indígenas.

Margarita Dalton (2010) trabaja, desde la perspectiva antropológica, el tema del amor propio; entre los indicadores del amor propio que ubica entre los habitantes del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, refiriéndose sobre todo a las mujeres, señala que éste se expresa a partir de la seguridad y confianza en lo que hacen, en la visibilidad, y libertad que adquieren en la toma de decisiones.

Por su significado histórico, *amor propio* que es orgullo, autovaloración, dignidad, honor, ética y, por supuesto también autoestima. *Lo que digo que soy y cómo me siento siendo esto. Amor propio*, como metáfora del lenguaje, puede considerarse como alta o baja autoestima; en realidad es tener o no tener amor propio. El *amor propio* termina siendo una actitud personal de afirmación frente a los demás, una aprobación de sí misma o sí mismo (2010:130).

*Mis tíos, Lucas y Ana*

Ciudad de México, fiesta de Cuautepec. Mis tíos están muy involucrados generando programas para enseñar zapoteco en las comunidades que están fuera de Yalálag.



*Mis primos Mela y Saúl  
el día de su boda*

Los acompañan Dalia y Ana quienes viajaron de los Ángeles a Yalálag para su boda. Me gusta mucho mostrar las relaciones que existen en la distancia y cómo interactuamos en las diferentes locaciones que vivimos.



*Mis primos Jorge y René*

Nacieron en la Ciudad de México y hace cinco años se mudaron a la ciudad de Oaxaca donde está otra parte de nuestra comunidad en otra festividad yalalteca, a dos cuadras de mi casa.

Fotos: Citlalli Fabián

En el caso de las mujeres comunicadoras, encontramos que dedicarse a la comunicación, actividad que eligieron, les permite reconocer la importancia que para ellas tiene desempeñarla, lo cual a su vez les brinda visibilidad, y reconocen que su actividad aporta y ayuda socialmente; asimismo, es un espacio donde pueden manifestar sus propias decisiones, no sólo en el aspecto laboral, sino también tomar decisiones personales. Por ejemplo, en el testimonio de Luna Marán se observan estos tres elementos en su narración:

Creo que no sirve de nada hacer películas que nadie ve, no sirve de nada mostrar películas si nosotros no estamos haciendo nuestras propias películas, o no sirve de nada estar produciendo y haciendo películas, si nosotros no ayudamos a formar nuevas generaciones de cineastas que puedan construir su propia mirada [...] A diez años yo creo que sí lo hemos logrado, yo creo que hay jóvenes que entraron al taller Campamento Audiovisual Itinerante, que les permitió generar una red de contactos, que les ha permitido desarrollarse en esa área y que siguen siendo pues particularidades o ejemplos pocos, porque es difícil acceder a ese universo (entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

Otro elemento fundamental que reivindica el amor a lo propio, desde la comunidad, es la oralidad, la cual —como lo explica Jaime Martínez Luna (2010)— es la fuente primaria de la comunicación, ya que es la manera a partir de la cual se reproducen los principios que componen la vida comunitaria. El vínculo entre oralidad y memoria es un ir y venir constante, ya que mediante la interacción cotidiana se instala como una forma de resistencia, que anclado a las tecnologías de la información y la comunicación contribuye a perpetuar la memoria y epistemología comunal.

### Jä'myääjstïn Memoria

Të ni'ktuk'ijxy njäätsyant	Me enseñaron a recordar,
N'ëjxt	mirar,
Nxukyëtt	oler,
Nwëëñjxp	observar,
Jits ntajätp	aprender.
Në'amuukë në'akäpxë	Y co aprender entre todos y todas.
Yät këjxp jits ntajää'tëntëp	Esto para enseñarnos en
Nutuukiyë	conjunto, colectivo y comunalmente.
Jaten yë jukyäj'të'n myëwëëñë kya'jäjä	Porque mi corazón está hecha de cosmogonía.
Jits ja jä'äyën ja jo'ojsstïn äm jotp tyää'ny.	Con la escritura del conocimiento.

NEREYDA PÉREZ

En el caso de Nereyda, se aprecia el uso de la oralidad a partir de la poesía, como un medio importante para que no se pierdan los conocimientos de la comunidad, pero también para conservar la lengua *ayuujk*; así, al ser originaria de Tlahuitoltepec y hablante de *ajuuuk*, para ella es algo normal hacer su poesía en lengua materna, lo que a partir de su narrativa permite comprender sus intereses y motivaciones en hacer comunicación.

El amor a lo propio y a una misma, expresado a partir de la pasión por sus raíces, les permite trastocar ciertos imaginarios sobre lo que debe ser una mujer indígena desde las construcciones tradicionales que las representan como pasivas, sumisas, violentadas, además la autoafirmación personal, es un elemento que contribuye, al amor propio en tanto que propicia que los sujetos tomen “conciencia de su capacidad de acción y del margen que poseen pese a las estructuras” (Aquino, 2013:208).

Así, por medio de la práctica comunicativa representan el orgullo que sienten por pertenecer a su cultura, a la vez que buscan mantenerla a partir de recuperar las voces de su familia, de su comunidad, de lo propio, para de esta manera situar su pasado en el presente, no como una verdad absoluta, sino como una narrativa propia expresada por medio de nuevos lenguajes estéticos, los cuales también enuncian su postura política respecto a la desvalorización y descalificación de su cultura, creando así otras alternativas para visibilizar su pensamiento y formas de entender la vida.

## REFLEXIONES FINALES

Las producciones comunicativas que elaboran las tres mujeres comunicadoras comunitarias dan cuenta de los procesos de subjetivación política que articularon a partir de las transformaciones culturales que experimentan mediante la interacción con otros imaginarios que las colocan en un espacio fronterizo en el que los contrastes entre quiénes son y quiénes son los otros se activan, generando así una zona de tensión en la que se confrontan y negocian los significados con la finalidad de adscribir nuevos referentes culturales, lo cual no implica que su identidad de género y étnica desaparezca, sino que a partir de esto se reconfigura políticamente como una estrategia para posicionar y mantener lo propio en el presente.

La comunicación desde la perspectiva de la comunalidad refleja el sentido de compartir, desde los códigos propios, en diálogo con lo universal, ya que es en esta interacción donde se logran distinguir y posicionar las experiencias de vida de las mujeres comunicadoras al transitar entre los referentes culturales de su comunidad y las formas simbólicas de los espacios por los que se mueven, en los cuales convergen, negocian y

resisten para permanecer, es decir, es en estos límites fronterizos de donde emergen las producciones comunicativas de estas tres mujeres y desde las cuales logran visibilizarse en el presente para desmentir los discursos y representaciones que han anclado la presencia indígena en un pasado glorioso, por el contrario, hacen evidentes desde su palabra y su mirada nuevas formas posibles para la coexistencia de los pueblos.

De esta manera, es importante visibilizar los senderos de acción política por la autodefinición de los pueblos originarios que las mujeres comunicadoras comunitarias emprenden en aras de reconstruir la historia desde una mirada comunitaria articulada a la perspectiva de género, tomando en cuenta que ser mujeres comunicadoras comunitarias significa resistir y dignificar la identidad y la cultura.

Así, la comunalidad a partir de sus fundamentos fomenta el ejercicio de la autorrepresentación como una apuesta política, lo cual de entrada devuelve a las poblaciones indígenas la posibilidad de nombrarse desde sus propios términos, es decir, la autorrepresentación puede ser entendida como una configuración discursiva que permite narrar desde la experiencia de las mujeres y de una forma estética sus posicionamientos políticos.

La comunicación comunitaria es una herramienta que desde la perspectiva de la comunalidad brinda a las mujeres y hombres la capacidad de autodefinirse como integrantes de una cultura que mantiene un respeto por la naturaleza, la diversidad y que valora la vida del ser humano. De esta manera, el amor a lo propio y la *compartencia* es una característica que socializan las y los comunicadores comunitarios ya que como mencionaron las mujeres comunicadoras desde ese eje han encontrado una forma de aceptarse en sus propios códigos y mostrarse con orgullo al mundo.

Las producciones comunicativas dan cuenta de los contextos a los que pertenecen las tres mujeres comunicadoras, lo que permite verlas frente al entramado complejo de los discursos hegemónicos y su relación con lo local y lo global, ya que –como señala Aída Hernández (2001)– todos, por muy “aislados” que estemos, compartimos la experiencia de estar insertos en una economía cada vez más globalizada.

De tal manera, se pudo vislumbrar que la creación comunicativa expresada mediante su mirada y la oralidad, marca una ruptura con las formas occidentales de entender los procesos de creación desde la individualidad, y lo sitúan desde la perspectiva de la comunalidad como un quehacer colectivo.

Ante esto, su acción política está encaminada hacia la transformación de las formas de creación y producción audiovisual, trasladando los fundamentos de la organización comunal al ámbito comunicativo, como en el caso de Luna Marán, quien aplica los principios de la comunalidad en los procesos de producción cinematográfica, considerando que el conocimiento de todos es el motor para la creación colectiva, la

toma de decisiones a partir del ejercicio asambleario en el que lo primordial es escuchar y respetar la diversidad de opiniones. Asimismo, como estrategia de financiamiento recurren al tequio, a las formas de organización de la fiesta, donde todos aportan para un fin común.

## REFERENCIAS

- Aquino, Alejandra (2013). “La participación de las mujeres de Yalalag en las protestas migrantes de 2006 en Estados Unidos”, en Marcela Coronado y Adriana López (eds.), *Comunidades en movimiento*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia/Conaculta/Secretaría de Educación Pública, pp. 197-210.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2012). “Etnografía feminista”, en Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacio, Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representación sociales*. México: CEIICH, UNAM.
- Cumes, Aura Estela (2016). *Las mujeres son más “indias”. Género, multiculturalismo y mayanización*. Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), agosto 2014 [<https://glefas.org/las-mujeres-son-mas-indias-genero-multiculturalismo-y-mayanizacion/>], fecha de consulta: 31 de enero de 2020.
- Dalton, Margarita (2010). *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. México: Casa Chata.
- De Lauretis, Teresa (1984). *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*. Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de Valencia.
- Grosfoguel, Ramón (2009). “Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales”, en Franz Fanon, *Pieles negras, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Gutiérrez, Raquel (2017). *Horizontes comunitarios-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado céntricas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer.
- Hernández, Aída (2001). *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS/Porrúa.
- Lagarde, Marcela (2011). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- (2012). *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topias*. México: Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México.
- Marán, Luna (2020). “Nuestro propio espejo Agenda Guelatao”, *Albora. Geografía de la esperanza de México*, 23 de agosto [[https://www.albora.mx/nuestropropioespejo/?fbclid=IwAR0\\_yfDwigOq8qotaC70icVFzS0GvDd7RnD0k8\\_kzxEvykqCtIud1Xtdck](https://www.albora.mx/nuestropropioespejo/?fbclid=IwAR0_yfDwigOq8qotaC70icVFzS0GvDd7RnD0k8_kzxEvykqCtIud1Xtdck)], fecha de consulta: 15 de septiembre de 2020.

- Martínez Luna, Jaime (2010). *Eso que llaman Comunalidad*. Oaxaca: Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C.
- Millán, Margara (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de feminismo decoloniales.
- Nava, M. Elena (2018). *Totopo al aire. Radio comunitaria y comunalidad en el istmo de Tehuantepec*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Quijano, Anibal (2014). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso [<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>], fecha de consulta: 23 de junio de 2019.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. México: Nueva Visión.







# El ciberactivismo feminista por #AbortoLegal y la contraofensiva #SalvemosLasDosVidas en Argentina

## Feminist cyberactivism for #AbortoLegal and the #SalvemosLasDosVidas counterattack in Argentina

Claudia Nora Laudano / Alejandra Aracri

En este trabajo se analizan las estrategias que desplegó la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito en Twitter en 2018, en ocasión del primer debate legislativo en torno al proyecto de ley por la interrupción voluntaria del embarazo en Argentina. En el marco de la movilización reconocida mundialmente por su alcance y envergadura como la “marea verde”, se generó un intenso ciberactivismo feminista por #abortolegal en el país. En el artículo se traza un mapa con hitos, modalidades y hashtags aglutinantes durante el proceso, focalizando en la plataforma Twitter, por la centralidad que adquirió en el debate público, a la vez que se analiza la respuesta generada desde sectores contrarios a la legalización del aborto. Los datos se recolectaron mediante técnicas de *scraping*.

Palabras clave: aborto, Twitter, feminismo, ciberactivismo, tecnologías digitales.

This paper analyzes the strategies that the Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito displayed on Twitter in 2018, during the first legislative debate around the bill for the voluntary pregnancy interruption in Argentina. In the frame of the mobilization, world-wide known as the “marea verde” (lit.: green tide) due to its magnitude and reach, an intense feminist cyberactivism for #abortolegal (#legalabortion) was generated in the country. In the article, a map with binding milestones, modalities and hashtags is traced during the process, focusing on the platform Twitter, for the centrality it acquired in the public debate, while analyzing the response generated by sectors opposed to the abortion legalization. The data was collected using scraping techniques.

Key words: abortion, Twitter, feminism, cyberactivism, digital technologies.

Fecha de recepción: 18 de febrero de 2021

Fecha de dictamen: 16 de marzo de 2021

Fecha de aprobación: 20 de mayo de 2021

## INTRODUCCIÓN

Sin duda, 2020 será recordado como el año de la pandemia del covid-19 que trastocó la vida cotidiana de amplios sectores de la población mundial. En Argentina, pasará a la historia a la vez como el año en que el movimiento feminista finalmente logró la legalización del aborto. En efecto, tras largas décadas de activismo y, en particular desde 2005, con el impulso sostenido de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito (en adelante, La Campaña), una articulación de unos 500 grupos y organizaciones (Anzorena y Zurbriggen 2013), a fines de 2020 se convirtió en ley la interrupción voluntaria del embarazo hasta la semana catorce de gestación y, luego, por causales.

Un antecedente insoslayable de este proceso ocurrió en el transcurso de 2018, con el despliegue de una movilización conjunta en las calles y las redes sociales, conocida como “marea verde”, en torno al primer debate por la legalización del aborto en el Congreso de la Nación, con media sanción favorable del proyecto presentado por La Campaña. En este trabajo nos abocamos a analizar las características de la estrategia digital desarrollada en dicho momento.

## ACERCA DE LAS REDES SOCIALES Y EL CIBERACTIVISMO FEMINISTA EN LA ESFERA PÚBLICA

Desde mediados de la década de 1990, el ciberfeminismo se instituyó como tendencia auspiciosa dentro del feminismo, vinculado con las relaciones entre las mujeres, internet y las tecnologías digitales. En un contexto caracterizado por la expansión de las tecnologías de la información y la comunicación, grupos feministas y de mujeres utilizaron de forma gradual dichas tecnologías para subvertir el sexismo e instituir las propias visiones, de acuerdo con sus posibilidades materiales y simbólicas. En tal sentido, la esfera pública de modo paulatino se enriqueció al incorporar una variedad de voces, imágenes, argumentos y testimonios de mujeres y jóvenes, quienes con sus prácticas multimediales pugnaron a la vez por visibilizar sus demandas en diferentes contextos (Núñez, 2011; Miguel y Boix, 2013; Zafrá y López, 2019; Mendes, Ringrose y Keller 2019; Natansohn y Rovetto, 2019). Al mismo tiempo, las redes sociales facilitaron oportunidades para organizar y coordinar acciones colectivas en y fuera de línea, como ocurrió con otros movimientos sociales (Castells, 2012; Gerbaudo, 2012; Reguillo, 2017).

Partimos del planteo teórico de la apropiación de tecnologías digitales, en este caso por parte de mujeres y jóvenes, como procesos materiales y simbólicos situados que ocurren de acuerdo con sus necesidades y habilidades, con una serie de usos posibles,

entre reproductivos y creativos (Lago, Méndez y Gendler, 2017), que pueden derivar en ciertos “logros habilidosos” (Thompson, 1985).

A pesar de que Twitter no constituye la plataforma con más seguidores en Argentina, comparada con Facebook o Instagram; la tuitósfera se ha convertido en un espacio político significativo de interacción y debate. Gran parte del espectro político partidario del país participa en Twitter, desde donde incluso se realizan anuncios políticos (Galup, 2019), así como los programas periodísticos y sus periodistas monitorean de forma asidua los temas de tendencia (*trending topics*) facilitados por la plataforma, en tanto rankings de temas preferentes en conversación, como parte de sus rutinas laborales.

Por su parte, los *trending topics* pueden ser el resultado de acciones espontáneas o planificadas. Entre las últimas, el tuitazo, como una e-táctica de intervención en Twitter, consiste en un llamado a concentrar la participación en un determinado periodo en torno a un *hashtag*, una palabra o expresión clave introducida por el símbolo #, que opera como una etiqueta que marca contenidos acerca de ciertos tópicos de conversación. La ciberacción se considera exitosa cuando el hashtag entra en el listado local de las 10 tendencias (*es trending topic*) y, de ese modo, obtiene visibilidad dentro de la red social y como consecuencia, en ocasiones, resuena fuera de ella. Algoritmos mediante, ese éxito se incrementa cuando repercute en las tendencias mundiales.

Ahora bien, más allá de estas características técnicas, un hashtag logra articular subjetividades políticas y, de ese modo, interviene en los repertorios performativos de las acciones colectivas (Reguillo, 2017), como un dispositivo que vehiculiza no sólo argumentos, sino deseos y emociones (Castells, 2012; Papacharissi, 2015).

Considerando que los *trending topics* locales se encuentran disponibles en Twitter desde 2010, se puede afirmar que la apropiación feminista del hashtagueo ocurrió con cierta velocidad. En tal sentido, #EndSH, #Aufschrei, #MachismoMata, #YesAllWomen, #EuNãoMereçoSerEstuprada, #Direnhahaha, #AcosoEsViolencia y #PrecisamosFalarSobreAborto forman parte del acervo de estos primeros hashtags en distintos idiomas y con diferentes niveles de viralización.<sup>1</sup> La efectividad de las ciberacciones feministas conformaron parte de las estructuras de oportunidades (Tarrow, 1994) de 2015 en Argentina durante la convocatoria nacional Ni Una Menos contra los femicidios. Convertido en hashtag y merced a una acción planificada en redes sociales, #NiUnaMenos se viralizó en las tendencias locales y globales, y marcó un hito dentro de los hashtags en español (Laudano, 2019).

---

<sup>1</sup> En internet se reconoce un fenómeno como viral cuando un video, imagen o artículo digital se disemina a gran cantidad de usuarios/as en un corto periodo.

Respecto de la cuestión específica de la legalización del aborto, las plataformas digitales resultaron un elemento facilitador para diseminar información en Argentina, ya que durante décadas las gramáticas mediales abordaron el tópico con limitaciones (Laudano, 2008; 2012; Del Manzo, 2013); mientras que desde 2016 se destacan las primeras acciones planificadas en la red Twitter por #abortolegal con cierta repercusión social. Luego, durante el Primer Paro Internacional de Mujeres en 2017, los hashtags #MujeresEnHuelga y #Yoparo8M, utilizados en Argentina para desarrollar las razones para la huelga mundial y para atraer la atención pública, resultaron ambas tendencias locales y globales (Laudano, 2019). Mientras tanto, América Latina registraba un incremento en la circulación de hashtags feministas, en particular referidos a distintas formas de violencia contra mujeres y jóvenes, entre los cuales destacan #Primeiroassédio en Brasil y luego #MiPrimerAcoso en México, #NoNosCallamosMás, #Cuéntalo, #YoSíTeCreo, más allá del movimiento global desatado por #MeToo que reverberó en diferentes latitudes.

El objetivo de este trabajo consiste, en primer lugar, en analizar las principales características de la apropiación de tecnologías digitales, en particular de la plataforma Twitter, por su centralidad en la discusión pública, por parte de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito durante el debate legislativo de la ley por la interrupción voluntaria del embarazo en 2018 y, luego, en analizar la respuesta de los sectores opuestos a la legalización, en calidad de contraofensiva para obstaculizar la aprobación de la ley. Durante el periodo del debate legislativo en cuestión, el activismo digital constituyó una dimensión significativa, donde se evidenciaron disputas por el sentido, con momentos álgidos, en torno a la interrupción voluntaria del embarazo. Hasta el momento, se realizaron análisis respecto de la plataforma Facebook en diferentes cortes temporales (Acosta, 2018; Caneva, 2019), de Instagram (Acosta, 2020) y de Twitter (Calvo y Aruguete, 2020).

El principal argumento es que las interacciones en redes sociales, en tanto parte de la esfera pública extendida, no sólo contribuyen a enriquecer las democracias contemporáneas, sino que las ciberacciones, en caso de configurarse como casos “exitosos”, pueden generar repercusiones sociales de diferente intensidad en los medios y en ámbitos de la política. En oportunidad del debate de 2018 en Argentina, se generó una participación multitudinaria en las calles y en las redes sociales a favor de la legalización del aborto conocida como “marea verde”, con visibilidad en la arena nacional y repercusiones internacionales.

## METODOLOGÍA

Durante los meses de marzo a agosto de 2018, momentos que corresponden a la apertura de las sesiones legislativas del Congreso de la Nación y la votación en la Cámara de Senadores que rechazó el proyecto de ley, se realizó un registro diario de los distintos hashtags propuestos por La Campaña desde su cuenta en Twitter. A partir de la respuesta de los grupos contrarios a la legalización del aborto, se registraron en paralelo dichas intervenciones. Como resultado, se obtuvo una colección de 63 hashtags, de los cuales 47 pertenecen a consignas por la legalización del aborto y 16 fueron impulsados por los grupos opositores. De cada hashtag se realizó a diario una captura de tuits con la herramienta de *scraping*<sup>2</sup> GetTags, desarrollada por Martin Hawksey, que permite la extracción de datos de diferentes secciones de Twitter. Este proceso permitió reunir un volumen total de 718 406 tuits en hojas de cálculo, registrar la cantidad de tuits alcanzados en cada ocasión y observar las interacciones en tiempo real para el seguimiento del desarrollo de la actividad. Esta última posibilidad permitió detectar eventos significativos y situaciones anómalas en nuestras notas de campo sobre los que fue posible volver con posterioridad al momento del análisis de los datos. A partir de ahí se ponderaron las acciones con hashtags que lograron mayor repercusión. Luego, de modo complementario, se analizó de forma manual una muestra de cuentas de quienes emitieron mayor cantidad de tuits y respecto del uso de símbolos. Se utilizó la misma herramienta GetTags para obtener gráficos de “top tweeters”, es decir, obtener un resumen visual de las cuentas que emitieron mayor cantidad de tuits en una acción seleccionada. Finalmente, se utilizó la herramienta del software R para procesar contenidos de los tuits y elaborar nubes de palabras que ponderan el peso de las palabras de acuerdo con su frecuencia.

El procedimiento controlado de captura de datos inscribe a este trabajo en el conjunto de metodologías que la literatura especializada denomina *small data* (Meneses, 2018), enfocado en identificar los tópicos propuestos por las activistas desde el rastreo minucioso de las ciberacciones; a diferencia de las técnicas que recurren al *big data* o recopilación, procesamiento y visualización de grandes sets de datos para el análisis de patrones en la red social, dedicadas a analizar la conversación alrededor de un tema que se reconoce a posteriori como aglutinador de comunidades.

---

<sup>2</sup> La técnica de *scraping* consiste en extraer contenido de una página web o de alguna plataforma por medio de un programa de recuperación de información.

¡A TUITEAR, VAMOS A TUITEAR CON LA @CampAbortoLegal!

Durante enero de 2018, dos acciones ciberfeministas desarrolladas en Twitter, mediante los hashtags #AbortoLegal y #SoyFeminista, sacudieron la métrica de las tendencias al posicionarse en los primeros puestos con escasos 20 días de diferencia. Como consecuencia, un conjunto de feministas fueron convocadas a la pantalla televisiva para conversar sobre un menú amplio de temas como el acoso sexual en el ambiente artístico-periodístico, la discriminación laboral, los objetivos del feminismo y, de manera inesperada, se abordó el retraso del tratamiento del proyecto para legalizar el aborto en el país. Por su parte, el alto índice de audiencia (*rating*) de las emisiones con temas *off topic* hizo patente el interés de sectores de la audiencia por dichas temáticas (Borda y Spataro, 2018), así como se registraron hashtags devenidos en *trending topics*, como #AbortoLegal, producto del *live tweeting* durante cada emisión. Para ese entonces, una dinámica fluida entre viralización y mediatización del debate por la legalización del aborto se encontraba en pleno desarrollo e indicaba de manera fehaciente las habilidades del ciberactivismo feminista para intervenir en el proceso (Laudano, 2019).

En ese contexto, el 19 de febrero de 2018, Día de Acción Verde por el Derecho al Aborto, La Campaña, capitalizando el fervor feminista en medios y redes sociales, convocó a una acción combinada en redes y en la calle dentro de su repertorio mixto de movilización. Respecto de la dimensión digital, llamó a un tuitazo por #AbortoLegalYa durante dos horas al mediodía, para posicionar la urgencia del reclamo en línea y estimular las movilizaciones callejeras posteriores, bajo la modalidad del “pañuelazo” sincronizado en distintas plazas del país y el Congreso de la Nación.

A escasos minutos del mediodía del #19F, el hashtag #AbortoLegalYa súbitamente se instaló en el primer puesto de las tendencias locales y, en menos de una hora, en las globales, con inmediata difusión mediática. En cuanto a los datos, sólo en las dos horas planificadas de la acción, 40 500 cuentas –el doble que en ciberacciones previas– generaron unos 107 000 tuits, en su mayoría con argumentos para legalizar el aborto desde la lógica de la salud pública y los derechos humanos, información sobre el proyecto de ley, el lema y los shingles de La Campaña, junto con videos, dibujos, gráficos y emojis verdes, el color del pañuelo-símbolo de la legalización del aborto desde 2005, en una combinación de lenguajes transmediales típicos de la época. La jornada tuitera, de la que participaron activistas feministas y simpatizantes junto con políticos/as de amplio espectro, académicas, periodistas y artistas, cerró con un récord en la frecuencia del hashtag para liderar tendencias, al conseguirlo por cuarta vez consecutiva en escasos cincuenta días.

A partir de esta ciberacción inaugural exitosa de La Campaña en 2018, se perfiló una estrategia combinada de movilización *on-off line*. En ese sentido, entonces, el activismo

digital, lejos de ser una mera táctica subsidiaria de la convocatoria a ocupar la calle, se convirtió en una dimensión insoslayable de la estrategia de incidencia política y de visibilidad ante la opinión pública.

Luego, a principios de marzo, la presentación del proyecto de ley de La Campaña por séptima vez en el Congreso de la Nación con los hashtags *trending* en redes y una “marea verde” como protagonista de la multitudinaria movilización nacional el #8M, en ocasión del segundo Paro Internacional de Mujeres, generaron la presión suficiente en instancias gubernamentales para no obstaculizar la discusión en el ámbito legislativo. La notoria movilización en las calles y en redes sociales, con las repercusiones en medios de comunicación constituyen indicadores fehacientes del apoyo ciudadano al proyecto de ley presentado, que no pudo ser obviado por el presidente liberal Mauricio Macri, cuyos principales asesores prestaban especial atención a los resultados de las tendencias en redes sociales.

Si bien se considera la estrategia de La Campaña comprendida entre el 1 de marzo y el 8 de agosto de 2018 como una única ciberacción; en dicho arco temporal se identifican tres momentos distintivos que organizaron la discusión pública. Estos son: 1) la apertura de las sesiones legislativas ordinarias del Congreso de la Nación y la presentación del proyecto de ley de La Campaña (marzo); 2) el debate y la aprobación del proyecto en la Cámara de Diputados (abril-junio); y 3) el debate y la votación que rechazó el proyecto de ley en la Cámara de Senadores (julio-agosto).

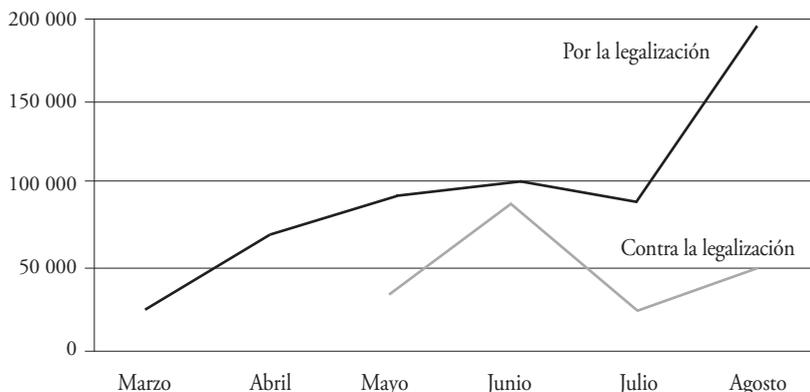
En el transcurso del periodo existió un progresivo aumento en el número de tuits, cuentas participantes o nodos y cantidad de interacciones o conexiones, especialmente desde mayo, cuando ingresaron al debate los grupos opositores, con sendos picos de intervenciones en los meses de junio y agosto, coincidentes con las votaciones en las Cámaras de Diputados y Senadores, respectivamente, donde se registró intensa actividad (Gráfica 1).

Los datos obtenidos sugieren una acción sostenida *in crescendo* por parte de La Campaña en cuanto a cantidad de tuits y cuentas, que arrojan un saldo total de 600 mil tuits<sup>3</sup> acumulados alrededor de sus hashtags y unas 250 mil cuentas participantes. Se trató de un momento extraordinario de ciberactivismo en torno al objetivo específico de lograr la aprobación de la ley por la interrupción legal del embarazo.

---

<sup>3</sup> La mayor cantidad de tuits es un indicio de la actividad en torno al hashtag e incide en llegar a ser tendencia y figurar en el listado de las diez/veinte tendencias de la plataforma, con posibles repercusiones mediáticas.

GRÁFICA 1



En negro los tuits emitidos alrededor de hashtags propuestos por La Campaña entre marzo y agosto de 2018. En gris, tuits alrededor de hashtags de grupos opositores en el mismo periodo.

Fuente: elaboración propia.

En este proceso, #AbortoLegalYa se convirtió en el hashtag insignia de la lucha, al articular de manera pertinente la urgencia del reclamo con ribete de exigencia. Así, el inicio de las exposiciones informativas en el Plenario de Comisiones de la Cámara de Diputados el 10 de abril, con movilizaciones en distintas ciudades del país, instaló el hashtag #AbortoLegalYa en el primer puesto de las tendencias locales, con una conversación que insistió por trece horas, y repercutió en las tendencias globales por diez horas. Este “logro habilidoso” (Thompson, 1985) de marcar tendencia en las redes sociales fue destacado desde el principio en los resúmenes microinformativos de las sesiones legislativas realizados por La Campaña y, más tarde, sería tópico específico de exposición en dichas reuniones.<sup>4</sup>

De ahí en adelante, se registra una cronología sostenida de acciones exitosas en redes, organizadas dos veces a la semana durante las sesiones informativas, donde el reclamo por la legalización del aborto se convirtió en tendencia de debate con diferentes hashtags: #QueAbortoSeaLey, #AbortoNosotrasDecidimos, #AbortoLegalJusticiaSocial, #AbortoLegalEsSalud, #AbortoDeudadelaDemocracia, #YoVotoAbortoLegal, entre otros. El cambio fue necesario para sortear la regla de las empresas medidoras de hashtags

<sup>4</sup> Véase resumen informativo de la primera sesión en la Cámara de Diputados [[https://www.youtube.com/watch?v=HjCX91B\]HpU&t=6s](https://www.youtube.com/watch?v=HjCX91B]HpU&t=6s)]. Luego, durante la sesión informativa del 22 de mayo de 2018 se destacó el lugar del activismo digital en esta exposición [<https://www.youtube.com/watch?v=FUqtKW3pWTc>].

que dejan de enlistar aquellos que se convierten en tendencia con asiduidad, para dar lugar a tópicos nuevos de conversación.

“Las redes son nuestras” postearon las ciberactivistas entusiasmadas con los logros en las tendencias tuiteras, a la vez que reflexivas acerca de las competencias adquiridas a lo largo del tiempo y de la efectividad de interpelar a una “comunidad verde” en las redes, que respondía haciendo suyo el desafío. En efecto, la participación sincronizada en una acción digital genera complicidad en torno al objetivo común, a la vez que contribuye a construir una comunidad, un “estar juntas” de una manera *aggiornada*, más aún si se obtienen resultados efectivos.

Al mismo tiempo, mediante los tuitazos se difundió lo que ocurría en las cámaras legislativas. Si bien los debates en las cámaras de Diputados y Senadores fueron transmitidos en vivo por sendos canales de YouTube, con altos índices de seguimiento, el trabajo de resumen y citas textuales de las intervenciones informativas facilitó la circulación del contenido de las exposiciones y concentró la discusión sobre los argumentos del proyecto de ley.

Respecto de las características de las cuentas que lograron posicionar los hashtags en cada convocatoria, de marzo a mayo, las de mayor actividad corresponden a cuentas institucionales. En primer lugar, @CampAbortoLegal de La Campaña, una cuenta creada en 2011, con 26 000 seguidores a principio de la ciberacción en marzo de 2018 que en agosto había triplicado la cantidad de seguidores, con más de 80 000, por lo que constituye una “autoridad” con gran capacidad de diseminación, como se observa en la acción con el hashtag #AbortoLegalMiDerecho, donde se posiciona en el segundo lugar del listado de cuentas con mayor cantidad de tuits en la jornada (Gráfica 2). Luego, @RedSaludDecidir, de La Red de Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir, profesionales del sistema público de salud que garantizaban los abortos contemplados en la ley hasta el momento, cuya cuenta en la plataforma, creada en 2018 al calor del debate en el Congreso, obtuvo un rápido crecimiento. Ambas cuentas emitieron cantidades considerables de tuits por día, que fueron replicados, cuestión favorecida por ser nodos robustos con abundantes seguidores, lo cual facilita la diseminación de los tuits (Entman y Usher, 2018).

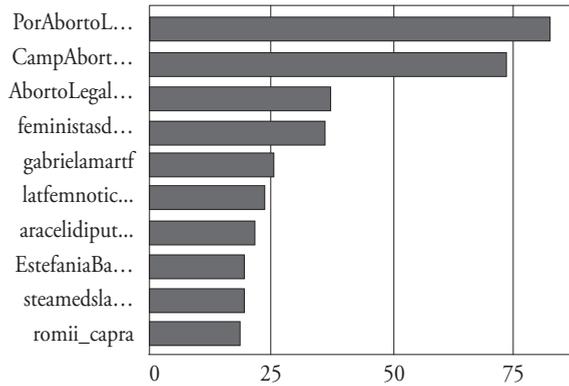
No obstante, a mitad del proceso de las convocatorias se observa un fenómeno peculiar, con cuentas personales con gran participación y respuesta, algunas de ellas sin superar 300 seguidores, es decir, cuentas consideradas “pequeñas”, que contribuyeron a posicionar los tópicos #AbortoLegalYa, #AbortoLegalEsVida y #AbortoLegalOClandestino (Gráfica 3). Estos casos constituyen excepciones, dentro de un panorama general donde la información está extraordinariamente concentrada en un número pequeño de cuentas cuyos mensajes son retuiteados de forma masiva (Calvo, 2015).

## GRÁFICAS 2 y 3

Principales cuentas que contribuyeron a posicionar los hashtags de La Campaña

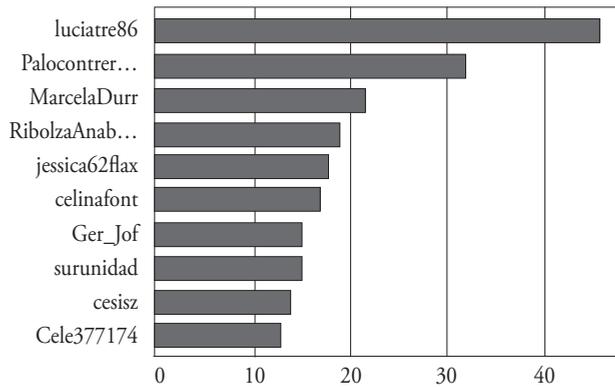
#AbortoLegalMiDerecho (17 de mayo)

Top Tweeters



#AbortoLegalOClandestino (11 de junio)

Top Tweeters



Las ciberacciones de La Campaña presentaron un gradual proceso de articulación en el espacio red de comunidades, redes y sujetos que contaban al momento de la ciberacción con distintas trayectorias en el espacio digital y distintas inscripciones y procedencias institucionales. De tal modo, la ciberacción no se redujo exclusivamente a tuitear sino que implicó al mismo tiempo un proceso de construcción colectiva de identidad y de sociabilización de contenidos, mediante la inclusión del color y los símbolos de La Campaña junto a emojis alusivos como corazones verdes en nombres, fotos de perfil y de portada (Imagen 1), así como la producción de autorretratos (*selfies*) con el pañuelo verde y memes, entre otros.

### IMAGEN 1

*Cuentas participantes en las convocatorias de mayo de 2018*



Tuitazos en redes y pañuelazos en el país, junto con las acciones organizadas en el escenario con música, poesía, oradoras y baile cada “martes verde” afuera del Congreso de la Nación, fueron las principales líneas de acción para la difusión pública y la convocatoria a la movilización simultánea *on-off line*, hasta obtener la media sanción del proyecto de ley el 14 de junio con una multitudinaria vigilia, cuyas fotos se viralizaron en plataformas sociales y medios nacionales e internacionales, mientras las redes sociales se volvieron a teñir de verde. Las convocatorias bisemanales a ocupar las redes continuaron en la segunda parte del debate en la Cámara de Senadores; aunque la dinámica cambió, a partir de las ciberacciones de los grupos opositores a la legalización.

Como se observa en el Cuadro 1, existe una relación entre cuentas participantes y cantidad de tuits alcanzados por jornada que mantiene una relación proporcional, es decir, a mayor cantidad de cuentas participantes, aumenta el número de tuits. El punto culminante de esta progresiva incorporación de cuentas ocurrió durante las jornadas del

7 y 8 de agosto, momento de debate y votación final del proyecto de ley en el Senado. Sólo bajo el hashtag #8ASeraLey participaron más de 19 mil cuentas.

Cuadro 1  
*Selección de tuitazos convocados por La Campaña con cantidad de tuits alcanzados y cantidad de cuentas participantes durante la jornada*

Mes	Fecha	#	Tuits	Cuentas
Mayo	15 de mayo	#AbortoLegalEsSalud	4809	2675
	17 de mayo	#AbortoLegalMiDerecho	2400	1255
	28 de mayo	#AbortoLegalEsVida	11880	5396
	31 de mayo	#YoVotoAbortoLegal	17730	8963
Junio	4 de junio	#AbortoLegalYa	14840	12521
	6 de junio	#AbortoLegalSinRetrocesos	15558	8651
	11 de junio	#AbortoLegalOClandestino	17820	14524
	12 de junio	#VotenAbortoLegal	15511	11206
Julio	3 de julio	#AbortoSeraLey	7156	3604
	18 de julio	#AbortoDerechoSinObjecion	8981	4034
	25 de julio	#DictamenSinModificaciones	7209	3222
	27 de julio	#NosotrxsNoNegociamos	7947	3621
Agosto	1 de agosto	#DictamenSinModificaciones	12913	5448
	3 de agosto	#AmericaLatinaPorAbortoLegal	2450	1206
	7 de agosto	#ElMundoGritaAbortolegal	32288	16457
	8 de agosto	#8ASeraLey	25124	19524

Fuente: elaboración propia.

Por su parte, la inclusión de la expresión #AbortoLegalYa, en modo hashtag con letras verde tamaño molde, coronando los tres escenarios de La Campaña organizados para la vigilia durante la votación final en la Cámara de Senadores el 8 de agosto, permite observar la incorporación de los lenguajes de redes sociales en los marcos culturales de los movimientos sociales.

Al mismo tiempo, el clima de opinión desbordó con creces las convocatorias bisemanales a tuitear y convertirse en *trending topics* por parte de La Campaña, para intervenir las participaciones de funcionarias o políticos en programas televisivos mediante *live tweeting*, relatar historias en torno a la acción “Mi pañuelo verde”, narrar experiencias polifónicas desde #YoAborté así como relatos de acompañamientos a abortar o bien, hablar en nombre de mujeres muertas por practicarse abortos inseguros en el país.

## LAS CIBERACCIONES DE LOS GRUPOS OPOSITORES AL ABORTO LEGAL

La media sanción legislativa del proyecto de ley en la Cámara de Diputados el 14 de junio de 2018 marcó un punto de inflexión para los grupos opuestos a la legalización del aborto en el país, tanto en su estrategia general como en la específica respecto de plataformas digitales. En tal sentido, a los efectos del análisis se traza una distinción en dos etapas en el desempeño de estos sectores respecto de la apropiación tecnológica para describir las diferencias.

En primer lugar, se trata de una etapa de uso asistemático, con incursiones esporádicas y sin evidencia de una estrategia planificada para ocupar el espacio. Al respecto, la participación en Twitter se registra de modo ocasional, más como reacción a las acciones de visibilidad del activismo por #abortolegal en la red que por un objetivo propio, y se materializa mediante dos tácticas prioritarias. En primer lugar, la infiltración de los hashtags por #abortolegal para trastocar el sentido al momento de adquirir visibilidad. Con añadidos simples, como el de una negación, que transforma diametralmente el sentido del hashtag, por ejemplo, en “No al #Abortolegal” o bien, “#AbortoLegal nunca”. Una táctica de reacción emotiva o visceral, producto de la molestia que ocasiona la visibilidad del reclamo; en general, llevada adelante por cuentas no institucionales. No obstante, estas incursiones que desde el punto de vista semántico trastocan radicalmente el sentido, desde las mediciones contribuyen a elevar el número de participaciones del hashtag, lo que facilita su circulación y posicionamiento en la clasificación de la plataforma. En suma, sin querer, generan un efecto contrario al deseado.

Por otro lado, la segunda táctica apuntó ante todo a contrarrestar la presencia de las adversarias mediante la generación de contrahashtags, como hashtags de elaboración propia que disputan en un momento dado los sentidos sociales en la red, durante los tuitazos de La Campaña o cuando los hashtags de ésta resultaban visibles en el listado de las tendencias. Un ejemplo contundente de esta intervención se observa el 19 de febrero, cuando #AbortoLegalYa se diseminó con rapidez y permaneció en la cima de las tendencias durante largas horas. Como forma de confrontar con esa posición, los sectores contrarios pusieron en circulación su clásico lema de defensa de la vida fetal, transformado en el hashtag #SíALaVida, el cual permaneció alrededor de cuatro horas en la conversación tuitera, secundado por #NadieMenos en ciertos tuits.

En este panorama, la incursión planificada del 25 de marzo de 2018, al conmemorarse el día del niño por nacer instituido en el país en 1998 por el presidente Carlos Menem, constituyó más bien una excepción. En la ocasión, se propuso el hashtag #SíALaVida para acompañar *on line* la movilización en las calles impulsada por la Iglesia católica. Sin embargo, el hecho llamativo de la jornada se articuló en

torno al despliegue de un muñeco gigante de cartapesta símil feto, como emblema del dispositivo de la vida (Morán, 2020).

A más de tres décadas de la estrategia iniciada en el país de una iconografía fetal exhibidora de muñecos o figuras símil bebés con carácter hiperemotivo en la escena pública (Laudano, 2012), esta producción exacerbada en tamaño, proporcional al riesgo que proyectaban sus portadores ante la posibilidad de la legalización del aborto en suelo argentino, no pasó inadvertida para la cobertura mediática. De tan exagerado, el “feto público gigante” resultó objeto, por primera vez en el contexto del país, de una catarata de memes irónicos y burlescos durante días en redes sociales, como respuesta *aggiornada* desde los lenguajes contemporáneos.

En el plano digital, el hashtag #SíALaVida se sostuvo ocho horas como *trending topic*, un buen resultado para el debut de la estrategia *on line*. Sin embargo, al detectar que un número considerable de cuentas involucradas en la ciberacción fueron creadas muy próximas a la fecha e incluso el mismo día, se generaron sospechas sobre la autenticidad de ciertas cuentas y sobre la utilización de *bots*, cuentas automatizadas, como estrategia artificial ante la falta de activismo orgánico en redes (Galup, 2019). En las imágenes 2 y 3, ejemplos de estas cuentas creadas en el 2018, que pronto detentaron una cantidad considerable de seguidores, con un elevado número de tuits por jornada. En la actualidad, son perfiles que en mayor medida se encuentran desactivados o fueron dados de baja. En diálogo con lo observado en la Imagen 1, estas cuentas asimismo utilizan emojis como corazones y olas celestes e incluyen en sus fotos de perfil los colores y símbolos distintivos.

### IMÁGENES 2 y 3

*Cuentas de grupos opositores activos en las jornadas de junio y julio de 2018*



De abril a junio de 2018, al compás del debate del proyecto de ley en la Cámara de Diputados, realizaron un número acotado de acciones con carácter de reacción a los tuitazos convocados por La Campaña. Centrados en su particular noción de vida y como parte de la retórica de un movimiento transnacional (Correa, 2018; López,

2020), los hashtags convocantes fueron: #SalvemosLasDosVidas, #CuidemosLas2Vidas, #ArgentinaQuiereVida, #LaVidaNoSeNegocia, #MarchaPorLaVida, #VotemosVida, #AbortoNoEsNiUnaMenos y #ArgentinaEsProVida. En las imágenes 4 y 5 se observan nubes de palabras resultantes de los tuits utilizados el 17 de mayo de 2018 en sendas acciones propuestas por La Campaña, con el hashtag #AbortoLegalMiDerecho, y los grupos opositores con #LaVidaNoSeNegocia.

#### IMÁGENES 4 y 5

*Nubes de palabras de los hashtags del 17 de mayo de 2018*



A la izquierda, tópicos alrededor de #AbortoLegalMiDerecho de La Campaña. A la derecha, ocurrencia de términos alrededor de #LaVidaNoSeNegocia, hashtag propuesto por los grupos opositores.

Fuente: elaboración propia.

Sólo en ocasión de la segunda #MarchaPorLaVida, realizada en mayo, recurrieron a tuitear para sentar presencia en redes. Cabe destacar que el análisis de las cuentas participantes y de los perfiles con mayor actividad en cada intervención dentro de los sectores opositores reveló una mayoría de varones entre los tuiteros más destacados.

Ahora bien, un punto definido de disputa de narrativas ocurrió en torno al 3 de junio, cuando se conmemoró la movilización nacional de 2015 contra los femicidios bajo el hashtag #NiUnaMenos. Los sectores opositores a la legalización del aborto convocaron ese día bajo el contrahashtag #AbortoNoEsNiUnaMenos, como respuesta al hashtag de La Campaña #AbortoLegalYa, acompañado en ocasiones por #NiUnaMenos, en alusión a las muertas por aborto clandestino.

En síntesis, durante esta primera etapa se observan prácticas esporádicas, de experimentación reactiva más que una estrategia planificada en la plataforma, donde se recurrió a una única iniciativa propia de ocupar la tuitósfera, como instancia

complementaria, al convocar a una movilización en la tradicional esfera pública. En ese sentido, hasta el momento no se vislumbra por parte de los sectores opositores una valoración del ciberespacio como sitio de disputa y de visibilidad para sus reclamos.

En cuanto a la noción de vida en debate, desde la estrategia comunicacional de La Campaña se rehusó confrontar respecto de la cuestión del inicio de la vida, tópico predilecto de los grupos conservadores. En cambio, se confrontó con el hashtag #AbortoNosotrasDecidimos, que actualiza el debate clásico en torno a posiciones autodefinidas como “pro-vida” y “pro-elección”, y como parte del lema tripartito de La Campaña, “Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”. No obstante, el día en que se conmemoraban 13 años de existencia de la articulación federal de La Campaña, el 28 de mayo de 2018, se utilizó el hashtag #AbortoLegalEsVida, haciendo referencia a la noción de vida que mujeres y jóvenes ponen en riesgo, hasta morir, al abortar con métodos inseguros y en la clandestinidad.

Luego, dos días antes de la votación en la Cámara de Diputados, en momentos de álgida confrontación en la esfera pública, mientras los grupos conservadores se esforzaban de manera denodada por centrar el debate en la protección de la vida fetal; La Campaña logró desplazar la disputa hacia la necesidad de terminar con la clandestinidad de los abortos que generan muertes y consecuencias para la salud. En ese sentido, el hashtag #AbortoLegalOClandestino constituye un logro habilidoso en un doble sentido, en tanto sintetizó de manera pertinente los términos de la discusión pública, a la vez que evidenció la capacidad de apropiación del lenguaje de redes sociales con alta eficacia simbólica.

El punto de inflexión en el ciberactivismo de grupos conservadores se produjo con la aprobación del proyecto por la legalización del aborto en la Cámara de Diputados el 14 de junio de 2018. A partir de entonces, se observa un giro en la iniciativa en redes sociales por parte de los sectores opositores, la etapa ofensiva en Twitter, donde pasaron de ser exploradores en la red a ciberactivistas, con vistas a la votación en la Cámara de Senadores.

Esta transformación implicó sobre todo un reconocimiento del ciberespacio como un sitio de disputa política por los sentidos. De ahí que se propusieron disputar “como fuera” el predominio en la plataforma. A la par de la confrontación directa de las ciberacciones convocadas por La Campaña con contrahashtags alusivos (por ej., respondiendo con el hashtag #RechazoFederal a la acción #PañuelazoFederal convocada por aquélla a fines de junio), se intensificó la frecuencia de las iniciativas propias para obtener visibilidad pública y repercusión mediática. Sin despliegue innovador, la estrategia consistió simplemente en imitar las tácticas de quien lideraba la discusión en el ciberespacio, tal como hicieron con la estética y los recursos simbólicos, con los pañuelos

celestes (frente a los verdes), los pañuelazos #PorLaVida (frente a los pañuelazos por #AbortoLegal) y la metáfora de la “ola celeste” (frente a la “marea verde”).

Como parte del ejercicio de consolidar una identidad en la red, se apropiaron a la vez de los colores celeste y blanco, y los símbolos patrios, como la bandera nacional y la escarapela, para sugerir una identificación de su postura con la causa nacional, incluidos con frecuencia en fotos de perfil y fondo de la plataforma (imágenes 2 y 3). Así, los *flyers* celestes elaborados para convocar a las ciberacciones con fecha, horario y hashtag definido, signos elocuentes de cierta planificación, hasta avanzado el debate no contenían organizaciones convocantes, como si las ciberacciones fueran producto de la generación espontánea; o bien, surgidas de una ciudadanía autoconvocada. La articulación católico-evangélica Unidad Provida recién se hizo explícita como organización aglutinante hacia fines del debate en el Senado.

Por otro lado, el repertorio de hashtags amplió su espectro para dar lugar a expresiones marcadas por el rechazo al proyecto de legalización, con #RuidazoParaElRechazo y #DictamenRechazoTotal, tanto como a presionar al presidente de la nación Mauricio Macri con #MacriConAbortoNoTeVoto, sin dejar de recurrir a las calumnias como táctica, con #AbortoEsNegocio, en alusión a la clásica acusación contra la organización Planned Parenthood, junto a otras iniciativas como #QueGanenLas2Vidas. Asimismo, la autoidentificación como “provida” se volvió recurrente en los hashtags, como marca identitaria en #SoyProvida y #RevoluciónProVida, junto a la mención del color celeste en los hashtags #LaOlaCeleste y #ArgentinaCeleste.

En este escenario de intensa confrontación política, en los posteos no se mencionó a La Campaña. En cambio, se registraron referencias a los “pañuelos verdes” y su diminutivo, “las feministas” y su desacreditación como “feminazis”, las “abortistas” o a las “actrices argentinas”, como grupo que se conformó para apoyar el debate por la legalización. Esta táctica de invisibilización de La Campaña, principal actora social de la acción colectiva, constituye una forma de desconocer a la principal adversaria en la disputa.

Por otro lado, continuó el uso de ciberacciones a título complementario de acciones colectivas callejeras, como en ocasión de la concentración en el Obelisco de Buenos Aires, cuando grupos evangélicos convocaron a la #MarchaFederal del 4 de agosto con el tuitazo #SalvemosLasDosVidas. Una apuesta conjunta de movilización *on-offline*, que resultó visible en ambos espacios, con eco en ciertos medios de comunicación, muy próxima a la votación en la Cámara de Senadores, que finalmente rechazó por una diferencia exigua el proyecto de ley.

Producto de una estrategia planificada en la red social, obtuvieron caudales de tuits sostenidos en cada ciberacción, que en promedio duplicaron y triplicaron a los de la primera etapa, con un aumento importante de cuentas en conversación en cada

ocasión, *bots* incluidos, y cierto apoyo de cuentas internacionales. Asimismo, con frecuencia lograron posicionar sus hashtags como *trending topics* durante horas y lo celebraron de modo ostentoso como triunfo en las mismas redes.

Al aproximarse la fecha de votación en la Cámara de Senadores, la intensidad de la disputa y la polarización en la plataforma se hicieron más palpables. El clima vibrante del momento se puede rastrear, por ejemplo, en lo ocurrido el 31 de julio, una semana antes de la votación, cuando en el listado de temas resultaron *trending topics* cinco hashtags vinculados con el debate: #MartesVerde, #LegalOClandestino, #EsMuydelosProvida para La Campaña; mientras que #MacriConAbortoNoTeVoto y #RechazoTotal para los sectores opositores.

Por otro lado, durante esta fase de disputa aumentó la virulencia de la violencia en línea en diferentes plataformas hacia cuentas individuales, grupales e institucionales a favor de la legalización del aborto, mediante insultos y desacreditaciones, envíos de fotos y dibujos no solicitados, y ataques masivos orquestados sobre ciertas cuentas para amedrentar, según registró Amnistía Internacional (2019).

## CONCLUSIONES

Sin duda, 2018 marcó un hito en la lucha por la legalización del aborto en Argentina y un impulso estimulante para continuar con las acciones tendientes a la aprobación de la ley a pesar del resultado desfavorable. Durante el debate legislativo, la apropiación de tecnologías digitales constituyó una dimensión destacable dentro de la estrategia general de movilización de La Campaña. Aun cuando la apuesta en redes sociales no se redujo exclusivamente a la utilización de una única plataforma digital, la relevancia política adjudicada a Twitter en el país mereció el despliegue de una estrategia específica, cuyo rédito más significativo fue la visibilidad del reclamo en la esfera pública ampliada.

Si bien hubo convocatorias espontáneas en las redes sociales antes y durante ese periodo, con diferente grado de viralización y reverberaciones en los medios, cabe aclarar que el análisis de una táctica específica, como el llamado a tuitazos con diferentes hashtags a una frecuencia pautada en el contexto de una política de movilización general ante la opinión pública, difiere de modo sustancial de lo que podría considerarse un mero clicktivismo o un activismo ocasional. Por el contrario, constituyó el resultado de una trayectoria feminista de apropiación de la táctica de *hashtagear*, con logros habilidosos, en el escenario político del debate del proyecto de ley para legalizar el aborto en el país.

Al advertir la mutua implicancia entre redes sociales y medios de comunicación, los grupos opositores al aborto legal decidieron incursionar de modo sistemático en

ese espacio. Así, imitaron al pie de la letra los logros del ciberactivismo feminista, con ciertos resultados favorables, aunque sin repercusiones mediáticas significativas. De tal modo, en el transcurso del debate legislativo la escenografía por el predominio en la red social mutó, desde una hegemonía inicial absoluta del espacio por parte de La Campaña hacia un campo de disputa, por momentos, de gran intensidad. En tal sentido, #AbortoLegalOClandestino y #SalvemosLasDosVidas podrían ser los hashtags síntesis de la disputa legislativa de 2018.

Sin embargo, cabe aclarar que lejos de una lógica racional y democrática de debate público de pretensión habermasiana, según la cual prevalecerían los mejores argumentos, la discusión incluyó dosis variables de argumentos con tácticas de desinformación, desacreditación y ejercicios de violencia por parte de quienes se opusieron, a la vez que exacerbaron el clásico discurso hiperemotivo. En rigor, se configuraron estrategias muy disímiles. Mientras la ciberacción de La Campaña procuró incidir en el espacio red para instalar la temática de la legalización del aborto, los grupos opositores intervinieron más bien para disputar la atención en la red. Entre sus recursos, copiaron en espejo las estrategias de La Campaña para invertir o desvirtuar las consignas, alteraron las métricas (cuentas *fake* y *bots* para la emisión de tuits de manera automatizada) y recurrieron a prácticas de desinformación y de violencia digital que, sin embargo, no alteraron el rumbo trazado por La Campaña. En definitiva, el análisis de estas prácticas situadas presenta, antes que un escenario de diálogo político polarizado, dos maneras de interpretar las potencialidades que ofrecen las plataformas para la construcción de una esfera pública ampliada.

Con un nuevo proyecto de ley presentado en 2019 por La Campaña en el Congreso de la Nación, el activismo por la legalización del aborto continuó. En el contexto de las medidas de aislamiento por la pandemia, gran parte del repertorio de movilización se trasladó a instancias digitales bajo el hashtag guía #AbortoLegal2020. Entre pañuelazos y otras múltiples acciones virtuales, a fines de 2020, tras un intenso debate legislativo, las activistas por el aborto legal celebraron la aprobación de la ley. En Argentina, la interrupción voluntaria del embarazo #EsLey.

## REFERENCIAS

- Acosta, Marina (2018). "Ciberactivismo feminista. La lucha de las mujeres por la despenalización del aborto en Argentina", *Sphera Publica*, 2(18), pp. 1-20 [<http://sphera.ucam.edu/index.php/sphera-01/article/view/347>], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- Acosta, Marina (2020). "Activismo feminista en Instagram. El caso de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito en Argentina", *Perspectivas de la comunicación*,

- 13(1), pp. 29-46 [<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-48672020000100029>], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- Amnistía Internacional (2019). “Violencia contra las mujeres online durante el debate por la legalización del aborto en Argentina. Corazones verdes” [<https://amnistia.org.ar/corazonesverdes/informe-corazones-verdes>], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- Anzorena, Claudia y Ruth Zurbriggen (2013). “El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible”, en *Trazos de una experiencia de articulación federal y plural por la autonomía de las mujeres: la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito en Argentina*. Buenos Aires: Herramienta, pp. 17-38.
- Borda, Libertad y Carolina Spataro (2018). “El chisme menos pensado: el debate sobre aborto en *Intrusos en el Espectáculo*”, *Sociales en Debate* (14) [<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/socialesendebate/article/view/3353>], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- Calvo, Ernesto (2015). *Anatomía política de Twitter en Argentina*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Calvo, Ernesto y Natalia Aruguete (2020). “#AbortoLegal: la antired”, en *Fake news, trolls y otros encantos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, pp. 189-209.
- Caneva, Hernán (2019). “Disputas por el aborto en Argentina: análisis crítico de discursos en dos organizaciones (2014-2016)”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación [<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1796/te.1796.pdf>], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- Castells, Manuel (2012). *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza.
- Correa, Sonia (2018). “Ideología de género: rastreando sus orígenes y significados en la política de género actual”, *Sexuality Policy Watch*, 16 de febrero [<https://sxpolitics.org/es/ideologia-de-genero-rastreando-sus-origenes-y-significados-en-la-politica-de-genero-actual/3858>], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- Del Manzo, María Belén (2013). “El cuerpo femenino, terreno de debate público”, *Question* (38) [[http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/29705/Documento\\_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/29705/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y)], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- Entman, Robert y Nikky Usher (2018). “Framing in a Fractured Democracy: impacts of digital technology on ideology, power and cascading network activation”, *Journal of Communication*, 68(2), pp. 298-308 [<https://academic.oup.com/joc/article-abstract/68/2/298/4971609?redirectedFrom=fulltext>], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- Galup, Luciano (2019). *Big data y política*. Buenos Aires: Penguin Random House.
- Gerbaudo, Paolo (2012). *Tweets and the streets. Social media and contemporary activism*. Londres: Pluto Press.
- Lago Martínez, Silvia, Anahí Méndez y Martín Gendler (2017). “Teoría, debates y nuevas perspectivas sobre la apropiación de tecnologías digitales”, en Roxana Cabello y Adrián López (eds.), *Contribuciones al estudio de procesos de apropiación de tecnologías*. Rada Tilly: Del Gato Gris; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Red de Investigadores sobre Apropiación de Tecnologías, pp. 75-86.

- Laudano, Claudia (2008). “El aborto en los medios: fragmentos de una historia en construcción”, en Sandra Chaheer (coord.), *El aborto en la prensa gráfica argentina*. Monitoreo de 10 casos, Artemisa Comunicación, pp. 3-10 [[https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1241222329.el\\_aborto\\_en\\_la\\_prensa\\_argentina\\_0.pdf](https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1241222329.el_aborto_en_la_prensa_argentina_0.pdf)], fecha de consulta 10 de junio de 2021.
- (2012). “Reflexiones en torno a las imágenes fetales en la esfera pública y la noción de ‘vida’ en los discursos contrarios a la legalización del aborto”, *Temas de Mujeres*, 8(8), pp. 57-68 [[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.9029/pr.9029.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9029/pr.9029.pdf)], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- (2019). “Acerca del uso estratégico de TIC en movilizaciones feministas”, en Ana Laura Rivoir y María Julia Morales (coords.), *Tecnologías digitales. Miradas críticas de la apropiación en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Montevideo: Red de Investigadores sobre Apropiación de Tecnologías Digitales, pp. 357-369 [<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191128031455/Tecnologias-digitales.pdf>], fecha de consulta 10 de junio de 2021.
- López, Jairo Antonio (2020). “Aborto, contramovilización y estrategias de comunicación contra la expansión de derechos en México”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 6(1) pp. 1-36 [<http://dx.doi.org/10.24201/reg.v6i0.621>], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- Mendes, Kaitlynn, Jessica Ringrose y Jessalynn Keller (2019). *Digital feminist activism. Girls and women fight back against rape culture*. Nueva York: Oxford University Press.
- Meneses Rocha, María Elena (2018). “Grandes datos, grandes desafíos para las ciencias sociales”, *Revista Mexicana de Sociología*, 80(2), pp. 415-444 [<http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/57723/51185>], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- Miguel, Ana de y Montserrat Boix (2013). “Los géneros de la red: los ciberfeminismos”, en Graciela Natansohn (coord.), *Internet en código femenino*. Buenos Aires: La Crujía, pp. 37-73.
- Morán Faúndes, José Manuel (2020). El dispositivo de la vida: cigoto, embriones y fetos en la política reproductiva”, *ANDULI. Revista Andaluza de Ciencias Sociales* (19) [<https://doi.org/10.12795/anduli.2020.i19.02>], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- Natansohn, Graciela y Florencia Rovetto (orgs.) (2019). *Internet e Feminismos: olhares sobre violências sexistas desde América Latina*. Salvador: EDUFBA [<http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32218>], fecha de consulta: 10 de junio de 2021.
- Núñez Puente, Sonia (2011). “Activismo y colectivos en red: praxis feminista ‘online’ y violencia de género”, *Asparkia: Investigación feminista* (22), pp. 85-98.
- Papacharissi, Zizi (2015). “Affective publics and structures of storytelling: sentiment, events and mediality”, *Information, Communication & Society*, 19(3), pp. 24-307.
- Reguillo, Rossana (2017). *Paisajes insurrectos: Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. Madrid: Ned ediciones.
- Tarrow, Sidney (1994). *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*. Nueva York: Cambridge University Press.

Thompson, John (1995). *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*. Cambridge: Polity Press.

Zafra, Remedios y Teresa López Pellisa (eds.) (2019). *Ciberfeminismo. De VNS Matrix a Laboria Cuboniks*. Barcelona: Holobionte.

Navegando entre olas, sin soltar las pancartas...



ALEJANDRA COLLADO | *#8M feminista*

Collage en fotografía y tela con bordado

Marzo de 2021

## Músicas y bailarinas de tango en tiempo de crisis: demandas, estrategias y desafíos

### Women tango musicians and dancers in times of crisis: demands, strategies and challenges

Juliana Verdenelli / Julia Winokur

El artículo aborda, desde una perspectiva etnográfica, la crisis originada por la pandemia de covid-19 en los circuitos laborales del tango. Se analiza, específicamente, el modo en que esta situación disruptiva afectó a las mujeres por partida doble, exponiendo la acumulación de desigualdades y la complejidad de sus problemáticas. Asimismo, se observa cómo se afianzó y se potenció la organización y el reconocimiento de la necesidad de diálogo y unión, del colectivo de trabajadores del tango en general, y de las mujeres y disidencias en particular. Así, se concluye que tomó nuevo vigor un proceso que se delineó durante los últimos años y que propone pluralizar las miradas sobre el tango y cuestionar las lógicas de reconocimiento, de accesibilidad y de legitimidad dentro del sector.

Palabras clave: tango, mujeres, trabajo artístico, feminismos, acción política.

This article addresses, from an ethnographic perspective, the crisis caused by the covid-19 pandemic in tango circuits. We analyze how, in this disruptive situation, women are doubly affected, exposing the inequalities accumulation and the complexity of their problems. We also show how the organization and the recognition of the need for dialogue and union was strengthened in the collective of tango workers in general, and women and dissidents in particular. Thus, we conclude that the process that proposes to pluralize tango and to argue with stablished logics of recognition, accessibility and legitimacy within the tango circuits, took on new vigor during the covid-19 pandemic.

Key words: artistic work, feminism, political action, tango, women.

Fecha de recepción: 18 de febrero de 2021

Fecha de dictamen: 25 de marzo de 2021

Fecha de aprobación: 6 de mayo de 2021

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos centramos en las disputas de poder, los reclamos laborales y los procesos de organización de músicas y bailarinas de tango en el contexto de crisis generado por la pandemia de covid-19. Nos interesa recuperar, específicamente, las estrategias desplegadas por las mujeres tangueras que se consideran a sí mismas como feministas<sup>1</sup> y que se han organizado en el marco de un proceso más amplio, acelerado en los últimos años pero con un trayecto de décadas, de politizar lo personal dentro del feminismo artístico latinoamericano (Giunta, 2018; Masson, 2007).

Entendemos a las mujeres que integran los espacios feministas de tango como un sujeto colectivo no homogéneo. Como propone Laura Masson (2007), pensamos al feminismo como un espacio social internamente heterogéneo, que alberga en su interior la pluralidad y el conflicto como características constitutivas, necesarias y no patológicas.

Para el análisis propuesto se utilizan los registros generados durante nuestro trabajo de campo etnográfico a partir de entrevistas y conversaciones informales, así como también artículos periodísticos e información elaborada por organizaciones y colectivos de artistas. Si bien incluimos información de organizaciones de carácter nacional, el foco está puesto en las demandas laborales y las estrategias de organización de las mujeres que residen en la ciudad de Buenos Aires.

Nos proponemos pensar, específicamente, cómo esta crisis global afectó a las mujeres que se dedican al tango, poniendo a la luz una superposición de desigualdades en los circuitos artístico-profesionales en los que transitan, y a la vez cómo funcionó de catalizadora y propiciadora de espacios de encuentro, producción artística, discusión y acción política.

Desde que en marzo de 2020 se decretó el aislamiento social, preventivo y obligatorio (ASPO) en Argentina a causa de la pandemia de covid-19, el trabajo artístico de músicos y bailarines de tango sufrió un colapso sin precedentes. Todas las actividades que sostenían al sector quedaron repentinamente canceladas. Se suspendieron funciones, giras, clases y ensayos. Se cerraron milongas, teatros, academias, escuelas y casas de tango.

---

<sup>1</sup> Hay cuatro elementos que permiten contextualizar la explosión pública de las luchas y los debates feministas en Argentina: los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) con una amplia y heterogénea construcción política feminista territorial; el crecimiento del lugar que ocupa la agenda de género en el debate argentino y latinoamericano en los últimos años; el antes y después que provocó el estallido *Ni Una Menos* en 2015 (y la consecuente visibilización de la violencia hacia las mujeres y disidencias) y, finalmente, la agenda política vinculada con la disputa por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito.

El recurso de las clases virtuales no resolvió el problema: las ganancias fueron menores y no alcanzaron para cubrir los gastos, hubo una gran oferta de clases gratis o “a la gorra”,<sup>2</sup> no todas las propuestas pudieron amoldarse al formato virtual o debieron modificar sustancialmente sus contenidos pedagógicos. Algunos también experimentaron con transmisiones en línea de espectáculos, conciertos y milongas virtuales,<sup>3</sup> gratis o con un pago “a voluntad”, por plataformas como Zoom, grupos de Facebook o vivos de Instagram. Las y los que se desempeñaban en el sistema público (usualmente, en la educación formal) fueron quienes se encontraron más protegidos en términos de continuidad laboral. Sin embargo, estos artistas no suelen vivir únicamente de sus ingresos en el empleo público y también sufrieron las consecuencias del cese de actividades.

Numerosos espacios culturales dedicados al tango, en la mayoría de los casos gestionados por los mismos músicos o bailarines, intentaron sobrevivir al periodo de aislamiento utilizando estos recursos virtuales, y en ocasiones sumando microemprendimientos pensados para la ocasión, como el *delivery* de comidas. No obstante, esto no alcanzó para sostener el pago de impuestos y alquileres, lo que llevó a que muchos se declararan en quiebra y algunos ya anunciaran el cierre definitivo de sus puertas.<sup>4</sup>

Algunos sectores pudieron acceder a subsidios o ayudas económicas por parte del Estado nacional, que no alcanzaron para cubrir las necesidades de la comunidad tanguera.<sup>5</sup> Estas políticas públicas focalizadas generalmente resultaron en un conjunto de “acciones directas” de carácter paliativo, que se dirigieron a intervenir sobre la

---

<sup>2</sup> En estos casos, el precio era fijado por las y los estudiantes según sus posibilidades.

<sup>3</sup> En estos encuentros virtuales, algún o alguna DJ musicalizaba el evento para que las y los participantes pudieran bailar en sus casas.

<sup>4</sup> Tal es el caso del Centro Cultural Oliverio Girondo, ubicado en el barrio de Villa Crespo, que anunció su cierre definitivo en diciembre de 2020. El espacio estaba gestionado y dirigido por la pianista y compositora Analía Goldberg desde el 2012. La Escuela DNI tango también cerró sus puertas el 20 de junio de 2020. Este espacio, emblemático del surgimiento del “tango nuevo” en Buenos Aires, era gestionado y dirigido por la bailarina y coreógrafa Dana Frigoli.

<sup>5</sup> El Ministerio de Cultura de la Nación distribuyó más de 20,000 kilos de alimentos a trabajadores y trabajadoras del sector e impulsó programas de ayuda económica a Pymes del sector cultural, con iniciativas como el Fondo Desarrollar. A su vez, el programa Puntos de Cultura otorgó financiamiento a colectivos y organizaciones comunitarias seleccionadas de todo el país. El programa Fortalecer Cultura, por su parte, ofreció un apoyo económico individual destinado a trabajadores y trabajadoras de la cultura seleccionados. Por último, el Fondo Nacional de las Artes (FNA) también lanzó, de forma excepcional y extraordinaria, las Becas Sostener Cultura (I y II), dirigidas a artistas individuales en situación de vulnerabilidad.

urgencia y amortiguar las consecuencias del aislamiento social, preventivo y obligatorio (Capasso *et al.*, 2020:4).

En este contexto, una de las medidas iniciales de la Asamblea Federal de Trabajadores del Tango (AFTT) fue motorizar un primer relevamiento de trabajadores del tango para cuantificar la situación del sector.<sup>6</sup> Esperaban que los datos estadísticos ayudaran a respaldar sus reclamos y dieran soporte a la elaboración de políticas públicas específicas, aceptando los canales de diálogo con las autoridades estatales.

Si bien este relevamiento no contempló preguntas específicas vinculadas con cuestiones de género o distribución de tareas de cuidado, el 25 de septiembre de 2020 se lanzó una nueva Encuesta Federal de Trabajadorxs del Tango que, por primera vez, incluyó la perspectiva de género. Este formulario fue elaborado por un equipo de científicos sociales –integrado por Agustina Coloma, Hernán Morel y Matías Zarlenga– y contó con la participación de todos los sectores del tango de todo el país.

Ahora bien, según el informe del primer relevamiento realizado por la AFTT,<sup>7</sup> la mayoría de las personas realizan entre dos (31.5%) y tres (22%) actividades vinculadas con el tango, poniendo de manifiesto la polivalencia de actividades que, a diferencia de otros sectores artísticos y culturales, ocurre dentro del mismo ámbito. A su vez, 78% de las personas encuestadas informó una pérdida de hasta \$50,000 mensuales debido al cese de sus actividades.

Si se tiene en cuenta que en febrero de 2020 la línea de pobreza de una familia tipo fue de \$40,789, la observación que se desprende de estos datos es que la pandemia de covid-19 puso en escena la precarización y la informalidad como algo propio del devenir laboral en el tango, más allá de la coyuntura actual. Se trató de una situación disruptiva en la que se amplificaron y se profundizaron las desigualdades preexistentes, a la vez que se crearon otras nuevas. Según Verónica Capasso, Daniela Camezzana, Ana Sabrina Mora y Mariana Sáez:

El modo en que esta situación disruptiva fue experimentada singular y colectivamente respondió tanto a las dinámicas y representaciones preexistentes como al ámbito de lo desconocido con el que esta situación nos enfrenta. Fue necesario revisar tanto las

---

<sup>6</sup> El Ministerio de Cultura de la Nación, por su parte, también llevó adelante una encuesta nacional de cultura, pero desde las agrupaciones tangueras dijeron que la encuesta oficial relevó datos generales y superficiales, desconociendo las particularidades de cada sector artístico. Por eso, prefirieron diseñar sus propios formularios y estrategias de relevamiento de manera independiente (Verdenelli, 2020).

<sup>7</sup> En total se encuestaron 2,678 personas vinculadas con el tango: bailarines/as, músicos/as, productores/as, organizadores/as de milongas, prácticas y festivales, coreógrafos/as, docentes, etcétera [[https://issuu.com/afttango/docs/aftt-1er\\_relevamiento\\_federal\\_de\\_trabajadores\\_del\\_](https://issuu.com/afttango/docs/aftt-1er_relevamiento_federal_de_trabajadores_del_)].

dinámicas generales de funcionamiento del sector como las maneras en que se atienden las necesidades colectivas y se articulan la relación con el Estado. Este acontecimiento produjo, también, la emergencia de nuevas prácticas y vías de reclamo y gestión de los problemas (Capasso *et al.*, 2020:16).

La nueva generación de jóvenes tangueros ya proclamaba, desde su surgimiento a principios del siglo XXI, en el marco de una fuerte crisis político económica, una concepción de su trabajo artístico como militancia, sobre todo en el ámbito de las nuevas orquestas, que se anunciaban como herederas del modelo Pugliese<sup>8</sup> (Marcos, 2012). Por entonces los nuevos grupos abrían centros culturales en forma de cooperativas, organizaban y tomaban decisiones en asambleas y volvían a introducir en las letras un contenido de denuncia política que el tango de la época de oro había perdido (Winokur, 2021). En la actualidad, este proceso de (auto)reconocimiento de trabajadoras y trabajadores del tango como un sujeto político con necesidades propias se potenció, ya que la situación disruptiva generada por la pandemia puso en evidencia la ausencia de derechos laborales y las carencias de un sector que arrastra años de informalidad y precariedad (Verdenelli, 2020).

Claro que esta problemática no es exclusiva del tango y se presenta, con sus particularidades, matices y variaciones, en todos los ámbitos del arte y la cultura. Según la filósofa y dramaturga eslovena Bojana Kunst (2015), el trabajo artístico se rige, en sus modos de producción, por las mismas reglas que el capitalismo contemporáneo. Las y los artistas son ejemplos de trabajadores precarios: en sus vidas cotidianas se diluyen las fronteras entre el tiempo libre y el tiempo de trabajo, de tal manera que la vida laboral parece desbordar a todas las demás dimensiones de la existencia. El trabajo meritatorio, la colaboración gratuita o el desempeño no remunerado también favorecen la flexibilidad que exige el mercado laboral actual. Se genera, así, una confluencia compleja entre el supuesto desinterés del trabajo artístico y la lógica del capital.

Por otro lado, el nuevo escenario provocado por la emergencia económica y sanitaria permitió visibilizar ciertas demandas específicas preexistentes en relación con las desigualdades entre varones y mujeres en los circuitos de producción del tango, dado que el derrumbe de un sector que estaba fuertemente precarizado, recayó en mayor medida sobre las mujeres. Esto es así porque en sus vidas cotidianas se entraman lógicas de exclusión y desigualdad que son problematizadas y visibilizadas

---

<sup>8</sup> Llamamos “el modelo [Osvaldo] Pugliese” a la modalidad de trabajo en forma de cooperativa que este músico puso en práctica en la distribución de tareas y ganancias de su orquesta. Además, en numerosas declaraciones, Pugliese explicó su concepción del artista como un obrero o un trabajador más.

por las organizaciones de mujeres y disidencias dentro del tango, que han ganado mayor presencia y participación durante los últimos años.

Tempranamente, el movimiento del tango *queer* inició el cuestionamiento de los roles y las jerarquías en el baile social.<sup>9</sup> Varios años después, en el marco del estallido de *Ni Una Menos* en 2015 y de la expansión del feminismo que esto significó en Argentina, otras organizaciones ligadas a la danza, como el Movimiento Feminista del Tango y a la música, como Tango Hembra, se reunieron y movilizaron para denunciar las desigualdades de género que atravesaban (y atraviesan al sector), y para proponer proyectos y espacios nuevos. Entre otras iniciativas, en el 2019 el Movimiento Feminista de Tango presentó un protocolo de actuación para situaciones de violencias en las milongas.<sup>10</sup>

Así, el aumento de la militancia y la participación social durante el ASPO, además de acentuar los reclamos hacia el gobierno y los organismos oficiales, agudizó los conflictos al interior de los circuitos artístico-profesionales del tango en relación con el género. Aunque el género no es el único criterio de desigualdad y exclusión dentro de los circuitos estudiados, aparece como una variable central para pensar las lógicas de accesibilidad, de valoración y de legitimidad. También sirve como lente para analizar el entramado de desigualdades en las experiencias situadas de las artistas y sus visiones sobre sí mismas, sobre todo respecto a las posibilidades de acceso a los lugares deseados dentro del tango (Verdenelli, 2020).

Por eso, nos interesa recuperar la particularidad de las experiencias y las estrategias desplegadas por las mujeres que se consideran a sí mismas como feministas y artistas profesionales. El trabajo de campo fue desarrollado entre 2013 y 2020. Estudiamos a un grupo heterogéneo de mujeres artistas profesionales de tango, conformado por músicas y bailarinas cisgénero, jóvenes y de mediana edad, de sectores medios urbanos, más precisamente de la ciudad de Buenos Aires y el conurbano bonaerense.

Si bien músicas y bailarinas son dos grupos que tienen sus propias lógicas, problemáticas y características, encontramos como rasgo común que muchas de estas mujeres comenzaban a estar fuertemente atravesadas por los debates feministas

---

<sup>9</sup> Este movimiento nació en la ciudad de Buenos Aires entre 2005 y 2006 y sostuvo que la enseñanza del tango no debía presuponer el género ni la orientación sexual de quienes bailaban. Se cuestionó, así, la asociación del género al rol en la danza, los roles fijos durante el baile y la heteronormatividad asociada con las convenciones del tango salón (Liska, 2018).

<sup>10</sup> Este protocolo fue difundido en formato digital y pensado como una herramienta “para atender, contener y prevenir responsablemente las situaciones concretas de violencia como para reflexionar sobre las prácticas de la comunidad” [<https://www.facebook.com/movimientofeministadetango/>].

y a desplegar nuevas estrategias conjuntas para visibilizar las problemáticas laborales en relación con el género dentro del sector. Esto desencadenó un proceso de mayor participación, colectivización y visibilización de sus reclamos particulares, que se vio multiplicado durante la pandemia de covid-19. En este marco, realizamos nuevas entrevistas etnográficas, a la vez que participamos virtualmente de asambleas, reuniones, encuentros y otro tipo de eventos como funciones o festivales.

### LA PROLIFERACIÓN DE ORGANIZACIONES Y EL DILEMA DE LA REPRESENTATIVIDAD

Uno de los efectos colaterales de la pandemia y el ASPO fue la proliferación de organizaciones (autodenominadas asambleas, grupos, colectivos, asociaciones, redes, uniones y movimientos) sin precedentes en la historia del tango en Argentina.

La mayoría de estas organizaciones se formaron durante el 2020 y las que existían previamente tuvieron un aumento significativo en su actividad a lo largo del último año. También, algunas se disolvieron tan pronto como se armaron o fueron absorbidas por otra. Como señalaba Martina, una integrante de la AFTT durante la asamblea de fin de año: “La pandemia nos dejó sin laburo, pero también posibilitó o generó todos estos encuentros, la formación de las asambleas, la unión con colegas de todo el país. Políticamente, en términos de organización, fue muy provechosa para el sector”.

Si hacemos un listado de las organizaciones que existen en la actualidad, encontramos más de 40:<sup>11</sup> Asociación de Maestros Bailarines y Coreógrafos de Tango Argentina (AMBCTA), Agrupación de milongas y organizadores del Oeste (AMODO), Asociación de Organizadores de Milongas (AOM), Asociación de Tango en Zona Norte (ATZN), Corredor Milonguero Patagónico Sur (Compas), Trabajadores de Tango Danza (TTD), Hoy Milonga (difusores), Movimiento de Bailarines de Tango (MBT), Red Milongas Organizadas Argentinas (Milorga), Red Nacional del Tango, Asociación de Milongas con Sentido Social (MiSeSo), Musicalizadores de Tango de Buenos Aires (MutaBA), Asociación Civil de Comunicadores y Promotores de Tango Argentino (ProTango), Unión de Trabajadores del Calzado y la Indumentaria de Tango (UTCIT), Sindicato de Guitarreros, Tango Nuevas Tendencias (TNT), Tangocontempo, Grupos y Orquestas de Tango Milonguero, Voces Unidas del Tango (VUT), Compositores y Artistas de Tango (CAT), Asociación de Creadorxs e Intérpretes de Tango (ACIT), Frente Federal de Unión Tanguera (FFUT), Asamblea Federal de Trabajadores del

---

<sup>11</sup> Agradecemos el aporte fundamental de Soledad Venegas para la elaboración de esta lista y sus siempre interesantes y lúcidos comentarios e intercambios de ideas sobre este tema.

Tango (AFTT), Consejo de Tango Danza de Buenos Aires, Red Nacional de Tango, Plataforma del Tango Escénico Actual, Asociación Civil Cambalache, Tango Queer, Abrazo Abierto, Asamblea de Colectivos Tangueros (ACT), Movimiento Feminista de Tango (MFT), Movimiento Feminista de Tango Córdoba (MFTC), Musicalizadores Tango Danza (MTD), Músicxs Organizadxs, Tango Hembra (TH), Tanto Tango (TT), Trabajadores del Tango del Oeste (TTO), VIVAS Conurbano Sur, Resistencia Milonguera.

El panorama no es sencillo y se complejizó durante el transcurso del año. Dentro de las 41 organizaciones que pudimos relevar, existe una gran heterogeneidad: las hay zonales o regionales –aunque la mayoría de ellas radican en CABA– (por ejemplo: TTO y Compas), otras agrupadas por el género (TH, VIVAS, MFT) o por actividad profesional o sector (músicos, coreógrafos y bailarines, organizadores de milongas, musicalizadores), etcétera.

A su vez, algunas de estas organizaciones se conformaron en un intento de nuclear a otras, para impulsar los reclamos y amplificar la visibilidad de las demandas. Por ejemplo, la ACIT nuclea seis organizaciones conformadas por músicos de tango de diferentes corrientes estéticas. A su vez, ACIT pertenece, junto a otras nueve organizaciones, a la AFTT. Estas uniones se hicieron y deshicieron varias veces en breves lapsos y continúan en movimiento. El panorama aún está en construcción y no exento de conflictos y pujas por los pocos lugares de poder que disputan dentro de las organizaciones.

Las actividades que realiza cada organización son múltiples, y van desde expresiones artísticas y proyectos a futuro, hasta la resolución de necesidades dictadas por la urgencia del día a día. Por un lado, se organizaron una enorme cantidad de charlas-debate sobre temas concernientes al sector del tango, conciertos en línea, milongas, talleres y clases virtuales. También se crearon cuentas en redes sociales y canales de YouTube, como Sonido Tango, dedicado a difundir las nuevas producciones, en un intento de reemplazo de los cancelados festivales de la temporada. Por otro lado, dos organizaciones se propusieron la redacción de un proyecto de ley para la creación del Instituto Nacional del Tango, que fue presentado en la Cámara de Diputados.<sup>12</sup> Por último, para atender las urgencias materiales más concretas, se realizaron rifas, colectas y reparto de bolsones de comida, artículos de higiene femenina y pañales.

---

<sup>12</sup> La AFTT y la ACIT redactaron en conjunto un proyecto de ley para la creación del Instituto Nacional del Tango. Éste se propone como un ente autárquico, de carácter federal e inclusivo, que sirva para motorizar políticas de apoyo económico y logístico para los trabajadores del sector [<https://www4.hcdn.gob.ar/dependencias/dsecretaria/Periodo2021/PDF2021/TP2021/1636-D-2021.pdf>].

En las plataformas, manifiestos o presentaciones de estas organizaciones, observamos que muchas están atravesadas por un discurso fuerte en torno a las problemáticas en relación con el género. Son frecuentes las alusiones a la incorporación de la “perspectiva de género” como uno de los aspectos centrales en las agendas. El FFUT, por ejemplo, tiene como lema: “Por un tango federal, con perspectiva de género e integrador de personas con discapacidad”, y uno de sus proyectos principales a lo largo de 2020 fue la elaboración de un “Protocolo de sensibilización, prevención y actuación frente a las violencias de género en los ámbitos de tango”. La ACIT, por su parte, realizó como una de sus actividades de mayor difusión, una charla sobre “Tango y género” con importantes figuras de la cultura, transmitida desde el Centro Cultural Kirchner.<sup>13</sup> También la Red Nacional de Tango realizó un conversatorio titulado “Tango. Hablemos de género”. La AFTT, en su encuesta federal, uno de los proyectos más abarcativos y ambiciosos que se desarrollaron en el ámbito del tango durante el 2020, incorporó un apartado que contempla las desigualdades vinculadas con el género a la hora de relevar datos. Estos son sólo algunos ejemplos de cómo la “perspectiva de género” surcó transversalmente las plataformas de las organizaciones nuevas, así como de las existentes.

En el panorama de organizaciones, encontramos, por un lado, algunas formadas específicamente por mujeres y disidencias, como el Movimiento Feminista de Tango (MFT), VIVAS, Tango Hembra (TH) y Tango Queer. Si bien estas agrupaciones se habían formado previo al 2020, en este contexto continuaron e intensificaron sus actividades con una fuerza política renovada. Por otro lado, muchas de las nuevas organizaciones crearon una asamblea o comisión de género en su interior, como es el caso del TTD, el FFUT y la ACIT, cuya comisión de género funciona también autárquicamente con el nombre de “Tangéneres”.

Sin embargo, la incorporación del feminismo y las mujeres en la organización de los colectivos es menos armoniosa de lo que puede parecer a primera vista. Son muchas las artistas que reclaman una transformación en las lógicas de construcción política, una mayor horizontalidad y distribución del poder dentro de las mismas organizaciones que integran. Ellas demandan más participación en la toma de decisiones y un cambio en las lógicas de funcionamiento que rigen dentro del sector:

A las mujeres nos ponen a organizar comisiones, “¡hagan la comisión de género!”, a reunirnos, a escribir las famosas minutas [...] somos las minuterías. Nos dan un chupetín, como a los chicos. Y mientras tanto ellos toman las decisiones importantes en la mesa

---

<sup>13</sup> El Centro Cultural Kirchner, inaugurado en 2015, es uno de los principales centros culturales de la Ciudad de Buenos Aires y el más grande de América Latina.

chica y se sientan a hablar con los funcionarios. Nosotras nunca accedemos a la mesa chica, los que se sientan a hablar son todos varones. Lideramos colectivos, pero no nos sentamos a discutir la política pública (Adriana, música y docente, 53 años).

Nuestra sensación es que hay mayor participación de las mujeres en los espacios de tango, pero porque es lo políticamente correcto. No son los lugares de toma de decisiones o de mayor poder, ¿no? En las “mesas chicas”, no estamos. La sensación es que nos abren el juego “un poquito”, “para disimular” y para que no los molestemos demasiado (Agustina, bailarina y docente, 42 años).

La falta de representatividad de las mujeres y disidencias en los colectivos tangueros es motivo de disputa. A pesar del lugar creciente que gana la “agenda de género”, existe un reclamo ampliamente consensuado entre las artistas sobre la resistencia, disimulada por un discurso “políticamente correcto”, frente a la participación femenina en ciertos ámbitos de poder y toma de decisiones. Sobre todo, se hace hincapié en la necesidad de un cambio que, además de aumentar la “cantidad” de mujeres y disidencias, se centre en la “calidad” de su participación y representación política, que modifique las prácticas al ritmo en que se adaptan los discursos (Winokur, 2020).

Surgen, así, una serie de conflictos y tensiones que empujan los debates de las organizaciones tangueras hacia una paulatina incorporación de los discursos feministas en sus prácticas cotidianas, mostrando que los procesos de transformación social son, en general, complejos, grises y contradictorios. Dicho de otro modo, la mirada propuesta por los feminismos en el tango permite comprender y visibilizar la existencia de variables co-constitutivas en la reproducción de desigualdades dentro del sector, a la vez que reclama estrategias políticas que dejen de centrarse en una sola dimensión de la desigualdad (la económica), marginando de sus agendas a sujetos o grupos cuya situación responde a la imbricación de otros factores de exclusión.

## EL FESTIVAL Y MUNDIAL DE TANGO ENCIENDE LA MECHA

En la escena del tango en Argentina, el Festival y Mundial de Tango de Buenos Aires<sup>14</sup> ocupa un lugar central, por ser el más grande y reconocido nacional e interna-

---

<sup>14</sup> El Festival y Mundial de Tango es uno de los eventos más importantes que realiza la ciudad de Buenos Aires desde hace más de 20 años. Es de un gran atractivo turístico además de interés local y reúne un ciclo de conciertos con competencias de baile. Además, ofrece charlas, talleres, milongas y proyecciones.

cionalmente, y fomentado por políticas gubernamentales que históricamente apuntaron al desarrollo y crecimiento del sector, así como al desarrollo del turismo y la actividad comercial de la ciudad (Morel, 2007).

Por eso, el anuncio de la edición 2020 del festival, en modalidad virtual, funcionó como catalizador de reclamos y malestares que se gestaban en el sector del tango frente a la falta de respuesta del gobierno de la ciudad de Buenos Aires durante la pandemia, junto con los reclamos que el festival arrastraba desde hace años.

Dentro de las muchas críticas que la organización del festival cosechó en los últimos años, las principales tienen que ver con la demora y escasez de los pagos y la arbitrariedad en la selección de artistas, cuyo elenco incluyó históricamente muy pocas mujeres en la parte musical (no así en la parte de danza, en la que las parejas son siempre formadas por un hombre y una mujer, cuestión que también suscitó numerosas críticas).

Respecto a las demandas actuales, trabajadoras y trabajadores del tango exigieron una serie de medidas extraordinarias urgentes, entre las que se destacaron la declaración de la emergencia cultural en la ciudad, la puesta en marcha de una renta cultural extraordinaria mientras dure la emergencia sanitaria y la ayuda económica a milongas y clubes de música en vivo.

El reconocido bailarín y coreógrafo Carlos Copello, en una carta abierta a las autoridades del Festival y del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires publicada en su cuenta de Facebook, denunciaba el destrato histórico a las y los artistas en el marco del festival:

Si antes de la pandemia el Festival era famoso por el destrato a los artistas que convocaba, pagándole varios meses después y olvidándolos el resto del año; ahora la desconsideración en tiempos de covid se manifiesta por medio de torpezas y verdugueo: anuncio del Festival virtual a pocos días de que tenga lugar, convocatorias *ad honorem* en la mayoría de los casos, y ninguneo de las milongas y espacios artísticos (carta abierta, 17 de agosto de 2020).

Al mismo tiempo, en una asamblea masiva organizada por la AFTT, se decidió que, como medida colectiva, todos los grupos presentes convocados a participar del festival se retirarían de la programación, en señal de disconformidad con la organización. Las organizaciones argumentaban que a lo largo del año habían pedido reuniones con autoridades del festival y del GCBA sin ser escuchados. Por otro lado, la convocatoria a los artistas a participar con videos grabados de forma casera con los recursos técnicos, muchas veces rudimentarios, que cada uno dispusiera en su hogar, despertó la indignación frente a un gobierno con numerosas salas de teatro y recursos técnicos. Así lo explica la pianista y compositora Claudia Levy en una entrevista:

Si en la Ciudad está permitida la transmisión por *streaming*, ¿por qué grabar con los micrófonos de nuestras casas, estando la Usina del Arte o el Alvear? ¿Cómo puede ser que el principal festival del mundo, con los recursos de la Ciudad, salga con menor calidad que un centro cultural barrial? (Claudia Levy, *Página 12*, 22 de agosto de 2020).<sup>15</sup>

En la asamblea se pusieron en común los reclamos compartidos. Natalia Martínez, cantante de la orquesta La Rantifusa, cuenta la experiencia que se vivió en aquella primera asamblea masiva:

En esa primera gran asamblea aunamos tres puntos muy importantes, entre ellos pedir una audiencia con las autoridades, porque como colectivos queremos ser parte del armado. El consenso general en el ambiente es que esa asamblea fue histórica. Nunca nos habíamos juntado todos los que trabajamos por el tango, éramos 300 en el Zoom y 7,000 mirando de afuera (Natalia Martínez, *Página 12*, 22 de agosto de 2020).

Esta asamblea daría lugar al nacimiento del Frente Federal de Unión Tanguera (FFUT), que comenzaba a gestarse con el objetivo de nuclear diferentes organizaciones de trabajadores ligados al tango de todo el país. El frente encontró en este reclamo un punto de partida para iniciar su actividad. El repudio al festival se resumió en cinco consignas principales, que comenzaron a circular en la comunidad tanguera con el *hashtag* #tangoemergencia: 1) Rechazo al Festival y Mundial de tango virtual 2020 y al formato cada vez más reducido que organizó en los últimos años el GCBA. 2) Repensar y desdoblarse los festivales TangoBA y Mundial de Tango que queremos los/las/les hacedores del tango. 3) Incorporar la perspectiva de género en forma transversal en todos los espacios del tango. 4) Incorporar la perspectiva del tango de manera federal. 5) Pedido de partida extraordinaria ante la emergencia para los/las/les hacedores del tango.

Así, se exige una mayor participación de los y las artistas en el armado del festival, al igual que una ayuda económica que sostenga al sector en un momento de crisis extrema. Además, en las consignas aparece la “perspectiva de género” como reclamo y al mismo tiempo incorporada transversalmente en el resto de las consignas, a partir de la pluralidad genérica de los artículos (los, las, les).

Las críticas de las mujeres hacia el festival vienen de largo y estallaron en la edición 2020, que excepcionalmente incluiría una apertura formada exclusivamente por músicas mujeres. Sin embargo, este avance no sería lo que prometía: con bajo presupuesto, de forma virtual, sin condiciones técnicas de ningún tipo ni apertura al diálogo.

---

<sup>15</sup> [<https://www.pagina12.com.ar/286650-bajas-en-el-festival-y-el-mundial-de-tango>].

De todas maneras, la decisión de “bajarse” de la programación tampoco fue fácil para las convocadas. Muchas expresaban la dificultad que les representó rechazar la oportunidad, que rara o ninguna vez en su carrera se les había dado, de ser convocadas para este festival y así poder ser escuchadas por un público masivo, debatiéndose en el dilema entre ocupar el espacio o reclamar un espacio mejor. De esta forma lo explicó Constanza, una de las músicas convocadas:

También, en definitiva, había como una voluntad de abrir el lugar a las mujeres, pero desde un lugar de mierda, en el peor año del festival. Bueno, cuando empezamos a ver la jugada completa no nos cerró. Fue difícil, porque nos habían llamado, lo que no te pasa muy seguido (Constanza, música y docente, 35 años).

El festival se realizó de todas maneras, a pesar de las bajas de último momento, que fueron minimizadas por los organizadores: “Es como en todo festival, que suele haber algunos cambios previamente”, explicaron. Más allá de la falta de respuestas del gobierno porteño, el resultado de este debate y la inauguración de un nuevo Frente Federal de Unión Tanguera (FFUT) fueron entendidos por los artistas como estrategias de reclamo, visibilización y organización sectorial muy prometedoras.

Estas acciones también evidencian la necesidad de aplicar un enfoque integral capaz de observar las distintas dimensiones que se articulan para configurar las matrices de desigualdad en los circuitos profesionales del tango. Nos referimos, específicamente, a la precariedad que caracteriza al trabajo artístico –basada en la confluencia entre el supuesto “desinterés” del trabajo artístico y la lógica del capitalismo contemporáneo (Kunst, 2015)– y a las desigualdades sexo-genéricas que se articulan con esas condiciones precarias de trabajo, generando un entramado de inequidades en las vidas cotidianas de muchas músicas y bailarinas de tango.

A su vez, estas desigualdades no están aisladas de otros sistemas de exclusión que reproducen lógicas de inferiorización, invisibilización y marginación. Aunque el tango es una actividad cultural que se desarrolla en todo el territorio argentino, lo cierto es que las fuentes laborales más permanentes y estables se encuentran en la ciudad de Buenos Aires. Esto genera diversos problemas de centralización y una compleja relación centro-periferia que afecta la actividad y explica, entre otras cuestiones, el pedido de las organizaciones de “incorporar la perspectiva de tango de manera federal”.

#### UNIFICAR LA AGENDA: EL DESAFÍO DE IR JUNTAS PERO SEPARADAS

Entre el 16 y el 20 de noviembre de 2020 se realizaron las Rondas Sectoriales de Diagnóstico Regional, organizadas por el Ministerio de Cultura de la Nación mediante

la Dirección Nacional de Industrias Culturales, la Dirección Nacional de Integración Federal y Cooperación Internacional de la Secretaría de Desarrollo Cultural, junto al Consejo Federal de Cultura.

Su objetivo fue la elaboración de un primer informe sobre la situación de los sectores pertenecientes al Mercado de Industrias Culturales Argentinas (MICA), con la participación de asociaciones, sindicatos, organizaciones y redes que nuclean y representan a trabajadoras y trabajadores de diversos sectores de la cultura y el arte, dentro de los que el tango fue incluido por primera vez.

Las bailarinas y músicas de tango participaron activamente de todas las rondas sectoriales de diagnóstico regional. Ahí presentaron una agenda unificada y acordada previamente entre las integrantes de diversas agrupaciones feministas o con perspectiva de género (Tangéneres-ACIT, AOM, Milorga, TTD, Aires del Sur, MFT, ACT, VIVAS y TH).

Estas mujeres resumieron sus problemáticas y demandas en seis puntos generales: 1) la falta de perspectiva de género para el desarrollo de las actividades en el sector tango; 2) la invisibilización, desigualdad y falta de representatividad de las mujeres y disidencias en los colectivos tangueros; 3) la reproducción de estructuras patriarcales y de lógicas heteronormativas que restringen el acceso al circuito laboral en el tango; 4) la necesidad de accesibilidad a estadísticas sobre la actividad de las mujeres y disidencias en la industria cultural del tango; 5) la demanda de un análisis sobre el impacto del covid-19 en la actividad de las mujeres y disidencias en la industria cultural del tango; y 6) la importancia de conformar una red federal de mujeres y disidencias.

Resulta importante detenernos en la descripción y análisis de algunos de estos enunciados generales. La ausencia de perspectiva de género se convirtió, como analizamos en el apartado anterior, en uno de los reclamos centrales en festivales, ciclos y actividades de tango; que suele ir acompañado de la demanda de mayor participación de mujeres y disidencias en estos eventos.

En el 2019 las trabajadoras de la escena musical nacional lograron la sanción de la Ley 27.539<sup>16</sup> que estableció un cupo femenino del 30% para eventos musicales, públicos o privados, que convoquen a un mínimo de tres artistas y/o agrupaciones, en una o más jornadas o programaciones anuales.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Esta Ley fue sancionada por el Honorable Congreso de la Nación el 20 de noviembre de 2019 y quedó promulgada el 18 de diciembre de 2019. La autoridad de aplicación de la normativa es el Instituto Nacional de la Música (Inamu), que impone sanciones y multas a productores, curadores, organizadores y responsables comerciales que no se adecúan a la normativa [<https://inamu.musica.ar/leydecupo>].

<sup>17</sup> [<https://www.pagina12.com.ar/232257-las-musicas-lograron-que-el-cupo-femenino-sea-ley>].

Un año después de la sanción de la “ley de cupo” y en plena pandemia mundial, muchas músicas de tango aseguran que la mayor participación de mujeres y disidencias en eventos musicales también generó nuevos mecanismos de desigualdad e invisibilización. Según Lucrecia, una música de tango de 46 años:

[...] la ley de cupo no resuelve el problema. Porque claro, ahora cubren el cupo pero te dan un mal horario, un mal escenario. Te ponen a las dos de la tarde en la pulpería de la esquina y te pagan dos pesos. Entonces cumplen con la ley de cupo, pero no te dan ni un buen escenario, ni un buen horario, ni un buen cachet.

De todas maneras, muchas artistas consideran que las políticas de discriminación positiva son fundamentales en el corto y mediano plazo. Paula es una bailarina y docente de 40 años. Dice que en este contexto de emergencia, “hay que insistir con los cupos para mujeres y disidencias en todos lados. Al menos hasta que la igualdad de oportunidades sea una realidad, porque nuestro problema principal es la invisibilización y la desigualdad laboral”.

En una charla informal, Graciela sostuvo que la pandemia puso en evidencia que “siempre y por debajo de todo, estamos las mujeres”:

Nosotras ya veníamos sufriendo que el mismo show te lo paguen la mitad, sólo por ser mujer. Que las orquestas estatales contraten sólo a cantores varones o que a las mujeres nos den contratos por noche; lo cual implica que no tengas una obra social ni un trabajo estable. Nosotras tuvimos que luchar por un 30% de cupo cuando somos las mayores productoras del sector (Graciela, cantante, música y docente, 55 años).

Las músicas y bailarinas organizadas creen que las mujeres son las mayores productoras del sector, pero también las más precarizadas, invisibilizadas y las que menos lugares jerárquicos ocupan dentro del circuito laboral del tango. Por eso reclaman el acceso a estadísticas que pongan en evidencia la situación laboral de las mujeres y disidencias en la industria cultural del tango y que den cuenta del impacto del covid-19 en sus vidas cotidianas; a la par que cuestionan las “estructuras patriarcales” y las “lógicas heteronormativas” que restringen el acceso a los circuitos de producción del tango.

En esta línea, algunas bailarinas cuestionan y resignifican los sentidos hegemónicos asociados con lo femenino y con lo masculino en el tango con fines de reconocimiento artístico y profesional. Micaela y Agustina son dos bailarinas que nos ofrecieron su visión sobre el modo en que estos sentidos condicionan las posibilidades de acceso al circuito laboral del baile escénico:

Acabo de volver de un viaje muy largo y mi sensación es que el feminismo, afuera, no vende. Lo que se vende del tango está muy atravesado por la heteronorma. Y cuando querés empezar a discutir esos formatos y esas construcciones, te encontrás con una resistencia muy grande. Sienten que si se mueve la mirada de lo que vende afuera, de lo que mueve la plata, en definitiva, su fuente de trabajo corre peligro (Micaela, bailarina y docente, 34 años).

No puede ser que lo que siga vendiendo en el exterior sea la mina sexy. El estereotipo ese que no es lo que nos representa, lo que somos. Hay muchas otras identidades y muchas otras formas de tango posible. Hay que lograr cambiar la mirada, complejizarla. No sólo afuera, acá adentro también (Agustina, bailarina y docente, 42 años).

Según Micaela y Agustina, uno de los mayores desafíos del feminismo es cuestionar los estereotipos “que venden” en el tango danza y que se trasladan, por ejemplo, a los movimientos claramente diferenciados por género en las coreografías y al cánón estético hacia los cuerpos femeninos; dado que se reproduce un tipo de erotismo vinculado con una mirada masculina y con un deseo heterosexual (las curvas pronunciadas, las cinturas de avispa, las medias de red, los labios sugerentes y pintados de colores llamativos, los zapatos de taco alto, los escotes y los tajos pronunciados en vestidos que se ajustan a las figuras, etcétera). Estos sentidos hegemónicos también se observan en las narrativas escénicas. Son, en general, historias de compadritos y prostitutas (o milonguitas), que recrean vínculos de seducción heteronormados y relaciones de poder entre varones y mujeres sobre el escenario (Verdenelli, 2020).

De manera similar, Romina piensa que estos estereotipos y sentidos hegemónicos refuerzan las inequidades existentes entre varones y mujeres en el tango danza y limitan las oportunidades laborales para aquellas artistas que deciden explorar otros lenguajes, estéticos y pedagogías posibles:

Se refuerza la idea de que existe un solo tipo de tango. Y esto parece ingenuo, pero en realidad no lo es. Porque te quita posibilidades de trabajo concreto dentro del sector. Esto nos arrastra a otro montón de prácticas desiguales porque “es lo que vende” (Romina, bailarina y docente, 39 años).

Para estas artistas, las condiciones informales o precarizadas de trabajo en el tango se articulan con las desigualdades de género y alimentan una multiplicidad de prácticas sumamente inequitativas dentro del sector: “en las casas de tango, por ejemplo, cuando quedás embarazada te dicen: volvé cuando estés flaca. O directamente no vuelven a contratarte porque no quieren cargar con una mujer con hijos”, comenta Florencia.

Al igual que Florencia, otras bailarinas madres enumeran las múltiples dificultades que encuentran para conciliar su trabajo artístico con la gestación, la maternidad y el cuidado infantil. Entre las más recurrentes, pueden mencionarse: la ausencia de derechos laborales asociados con el trabajo registrado (como vacaciones, coberturas sociales, indemnizaciones o licencias por maternidad); los ideales de belleza femenina dominantes; las presiones por recuperar rápidamente la forma y el estado físico anterior a un embarazo; la exigencia de disponibilidad horaria y geográfica para realizar giras al exterior del país; la falta de límites entre la vida laboral y la vida personal; las lógicas de autogestión que implican múltiples proyectos en simultáneo; el trabajo en la noche (Verdenelli, 2020).

En el marco de la pandemia de covid-19, muchas de estas desigualdades preexistentes volvieron a salir a la luz, ahora con más fuerza que nunca. Según Norma, una organizadora de milongas:

El sector del tango está muy precarizado, desde siempre. Y esta pandemia nos dejó a todos sin trabajo, directamente. Pero a las mujeres, además, nos cargó con toda la responsabilidad del trabajo en la casa y del cuidado familiar. A veces también somos el único sostén económico de la casa, hay muchas mujeres solas con hijos. Y ahora si te dan el IFE (Ingreso Federal de Emergencia) no te dan el apoyo económico de cultura, por ejemplo. Estamos hablando de unos \$15,000 para mujeres que tienen uno o dos hijos a cargo (Norma, bailarina y organizadora de milongas, 47 años ).

En los testimonios aparece la importancia de pensar el entramado de desigualdades de clase, género y sexualidad (entre otras desigualdades posibles) para reflexionar los múltiples condicionamientos de las carreras profesionales de músicas y bailarinas. Es decir, se sugiere que la creciente atención hacia mujeres y disidencias debe reconocer la complejidad de sus problemáticas, habilitar nuevos espacios de discusión y generar otros canales de diálogo que permitan el surgimiento de propuestas políticas novedosas, capaces de validar otras identidades, imaginarios y subjetividades posibles. Sobre esta cuestión, Graciela reflexionaba:

El género es un tema de agenda, tenemos un Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad. Hay que saber aprovechar este contexto, trazar estrategias transversales a todas las organizaciones, armar un frente que nos nuclea a todas. A cada una desde sus colectivas y espacios feministas, sin perder esa diversidad, pero que también nos permita lograr una mayor representatividad dentro del tango, porque la realidad es que nos siguen dejando afuera (Graciela, cantante, música y docente, 55 años).

Para estas mujeres la construcción heterogénea, plural y transversal, tan característica de las militancias feministas, también genera una serie de problemas particulares a la hora de construir acuerdos transversales y disputar poder dentro de las organizaciones tangueras. Así lo entiende Agustina:

Al organizarnos de una forma tan horizontal y plural, las mujeres y disidencias también nos vamos quedando atrás. Eso nos lleva al problema de la representación, porque las personas que hablan por nosotras no nos representan. Muchos de los “grandes referentes” del tango generan estructuras verticales en las que las terminales políticas son ellos, con nombre y apellido. Entonces esos espacios terminan sirviendo para que unos pocos acumulen poder. Por eso el desafío es encontrar la forma de ir juntas pero separadas para tener más peso político (Agustina, bailarina y docente, 42 años).

En un estudio sobre los dilemas que afrontan las políticas públicas culturales para incorporar la perspectiva de género en Uruguay, Luisina Castelli Rodríguez (2020) propone pensar el encuentro entre colectivos, movimientos y gobiernos progresistas en términos de una “incomodidad” novedosa –de una contradicción que no estaba previamente instalada–, dado que introducir cambios implica un nuevo agenciamiento entre los distintos sujetos, sus prácticas e instituciones. Observa que aunque en la teoría pueda existir un acuerdo en cuanto a la necesidad de incluir, por ejemplo, perspectiva de género o acciones afirmativas, al llevarse la teoría a la práctica surgen nuevas tensiones. Pero, al mismo tiempo, resalta que “es esta ‘incomodidad’ la que debería permitir avanzar en los modos de hacer justicia, si se incorporaran al proceso” (2020: 4).

En línea con el planteo de la autora, pensamos que el conflicto, la tensión y la incomodidad son grandes motores de la acción y que no se trata, simplemente, de “contradicciones” o relaciones negativas a superar, dado que al incorporarse a los procesos sociales en marcha permiten visibilizar y problematizar mecanismos de desigualdad, discriminación e invisibilización en los diferentes ámbitos de la vida social (política, jurídica y económica) y de las prácticas cotidianas. Al igual que las músicas y bailarinas que forman parte de este trabajo, observamos lo perjudicial de proponer categorías cerradas y homogeneizantes que desconozcan la heterogeneidad interna de los grupos sociales y que silencien las subjetividades y experiencias particulares.

## CONCLUSIÓN

La pandemia de covid-19 generó una situación disruptiva que puso en evidencia los reclamos, las carencias y las desigualdades de un sector que arrastra años de precarización

e informalidad. Esto impulsó a trabajadoras y trabajadores a desarrollar nuevas prácticas, estrategias y dinámicas laborales en los circuitos de producción del tango e intensificó la organización política en múltiples y variados colectivos, asociaciones y asambleas.

Entendemos que no puede pensarse a las mujeres como una categoría estable de análisis, ni mucho menos como una unidad homogénea, ahistórica y universal. Sin ignorar esta complejidad, observamos que las músicas y bailarinas, reconociendo sus particularidades como mujeres y disidencias dentro del conjunto de trabajadoras de tango, reclaman mayor reconocimiento, representación y visibilización, hacia afuera y hacia adentro de estos colectivos y agrupaciones tangueras. Asimismo, exigen políticas de mayor redistribución y cuestionan las dinámicas laborales que las excluyen de las posibilidades de hacer, los “techos de cristal” en sus carreras profesionales y los entramados de desigualdad que las “dejan afuera” o “al fondo” de los circuitos de producción.

Si bien la crisis originada por la pandemia afectó a las mujeres por partida doble, exponiendo la acumulación de desigualdades y la complejidad de sus problemáticas, por otro lado, afianzó y potenció la organización y el reconocimiento de la necesidad de diálogo y unión, acelerando un proceso que ya se delineaba en los últimos años. De aquí se desprende la importancia percibida por ellas mismas de conformar una red federal de mujeres y disidencias. Encontrar las maneras de “ir juntas pero separadas” parece ser, en definitiva, uno de los mayores desafíos para un movimiento que se propone pluralizar las miradas sobre el tango y cuestionar las lógicas de reconocimiento, de accesibilidad, de valoración y de legitimidad dentro del sector.

## REFERENCIAS

- Capasso, Verónica, Daniela Camezzana, Ana Sabrina Mora y Mariana Sáez (2020). “Las artes escénicas en el contexto del ASPO. Demandas, iniciativas, políticas y horizontes en la danza y el teatro”, *Question/Cuestión*, vol. 2, núm. 66, pp. 1-19.
- Castelli Rodríguez, Luisina (2020). “Políticas culturales con perspectiva de género: avances y resistencias”, *RELACult. Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, vol. 06, núm. 02, mayo-agosto, pp. 1-25.
- Giunta, Andrea (2018). *Feminismo y arte latinoamericano. Historias de artistas que emanciparon el cuerpo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Kunst, Bojana (2015). “Las dimensiones afectivas del trabajo artístico: la paradoja de la visibilidad”, en I. Rozas y Q. Pujol, *Ejercicios de ocupación. Afectos, vida y trabajo*. Barcelona: Mercat de les flors/Institut del Teatre/Ediciones Polígrafa.
- Liska, Mercedes (2018). *Entre géneros y sexualidades. Tango, baile, cultura popular*. Buenos Aires: Milena Caserola.

- Marcos, Germán (2012). “El poder del grupo”, en Mercedes Liska y Soledad Venegas (comps.), *Tango. Ventanas del presente. Miradas sobre las experiencias musicales contemporáneas*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Masson, Laura (2007). *Feministas en todas partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Morel, Hernán (2007). “El giro patrimonial del tango: políticas oficiales, turismo y campeonatos de baile en la Ciudad de Buenos Aires”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 30, pp. 155-172.
- Verdenelli, Juliana (2020). “Trabajo artístico, precarización laboral y maternidad en bailarinas de tango y bailarinas contemporáneas en la ciudad de Buenos Aires”, *RELACult. Revista Latinoamericana de Estudios em Cultura e Sociedade*, vol. 06, núm. 02, mayo-agosto, pp. 1-25.
- Winokur, Julia (2020). “Las minas traen quilombo”, *Question/Cuestión*, 2(67), e424.
- (2021). “Ahora que lo antiguo se ha vuelto moderno. Los pioneros del tango canción en la década del noventa”. Bogotá: *Revista Calle 14*.



Cuerpos-territorios que florecen



## El arte en la encrucijada de la historia sudafricana Resonancias a partir de la obra de Tracey Rose

### Art in the crossroad of South African History Echoing Tracey Rose artwork

Natalia Cabanillas / Yamila Balbuena

La tradición más valiosa de los estudios culturales nos invita a observar las articulaciones e interconexiones entre las experiencias de vida, la cultura y el poder. Este artículo parte de esa premisa para analizar las continuidades del colonialismo y del racismo desde un punto de vista feminista y situado; interpretación que contesta el relato oficial sobre el pasado reciente sudafricano. A partir de la instalación *The Black Painting: Dead White Man* de Tracey Rose en el 2015, queremos reflexionar acerca del binarismo como problema político y epistémico –presente en aquel contexto– y también hacer visibles otras voces y memorias, la de jóvenes artistas negres en lucha por su interpretación y representación.

Palabras clave: Tracey Rose, Sudáfrica, racismo, colonialismo, feminismo.

The most interesting intellectual tradition of cultural studies invites us to observe the interconnection among life experiences, culture and power. In this paper we aim to analyze racism and colonialism continuities in contemporary South Africa from a feminist point of view, where official narratives about South African recent past are contested. Our starting point is the video-installation *The Black Painting: Dead White Man* de Tracey Rose, presented at Goodman Gallery, Cape Town in 2015, in order to analyze the binarism as an epistemological discourse producing history and framing art as one of the possible historical narratives; simultaneously, we aim to underline the young Black artist contribution to a radical critic of South African History and its present resonances.

Key words: Trace Rose, South Africa, racism, colonialism, feminism.

Fecha de recepción: 18 de febrero de 2021

Fecha de dictamen: 16 de marzo de 2021

Fecha de aprobación: 26 de mayo de 2021

## INTRODUCCIÓN

Las autoras de este texto nos conocimos estudiando historia en Argentina y nos seguimos el paso a lo largo de los años, los lugares, las trayectorias académicas y de vida. La escritura de este texto materializa 20 años de caminar juntas, no siempre por los mismos lugares ni con las mismas preguntas, es curioso que más bien sea todo lo contrario. Desde ubicaciones muy diferentes nos fuimos encontrando en los mismos debates.

El trabajo que aquí presentamos es un análisis interseccional porque si bien compartimos disciplina nuestras formaciones son bien distintas. Cuando leí las primeras notas de Natalia sobre la obra de Tracey Rose,<sup>1</sup> metida como estaba (Yamila) en el debate teórico metodológico del feminismo antirracista y decolonial, y el activismo, veía la necesidad y urgencia de tejer puentes que pudieran robustecer con otro repertorio de voces, problemas y planteos los debates actuales sobre feminismo y colonialidad bastante instalados en la agenda latinoamericana. Nos parecía nutritivo para alimentar argumentos, sobre todo teniendo en cuenta la persistencia de una buena parte de la tradición académica-anquilosada en posiciones de poder-dependiente de los Nortes globales y que ignora o hace correr en espacios particularizados o segmentados saberes o historias que tienen mucha información para nuestros cuerpos y experiencias.

En este artículo consideramos que la escena artística sudafricana tiene un papel relevante en la construcción de los debates contemporáneos y como tal, la incorporamos para pensar las temporalidades de la historia reciente sudafricana y sus desafíos.

En un primer momento, presentamos parte de los debates del campo artístico-político en las últimas décadas. La idea de pluralizar los contextos nos permite discutir la noción de linealidad con la que muchas veces se los identifica. En un segundo momento, la semblanza sobre la artista se vuelve contexto en la medida en que nos remite a su situacionalidad al igual que, en el apartado siguiente, la descripción del entorno territorial de la galería.

Después, nos aproximamos a la obra en dos apartados separados jugando con la partición del título. El primero, donde consideramos la obra de arte en su dimensión narrativa, como un documento que nos permite pensar y problematizar las

---

<sup>1</sup> En 2015, durante mi trabajo de doctorado en Ciudad del Cabo, Sudáfrica (Natalia Cabanillas), tuve la oportunidad de estar presente en el lanzamiento de la exposición *Speaking Back*, donde Tracey Rose presentó el video-instalación aquí analizado, en diálogo con la curadora Natasha Becker [<https://www.artsy.net/artwork/tracey-rose-the-black-paintings-dead-white-man>]. Mi investigación no era sobre arte, sino sobre activismos de mujeres, y dentro de esos activismos, la intelectualidad negra en el mundo del arte emergía como un *locus* central de contestación y articulación de los discursos políticos e históricos.

interpretaciones sobre el pasado y sus debates y continuidades en el presente desde una perspectiva feminista. En el segundo, discutimos las resonancias del título en disputa con el canon no sólo del arte, también del relato de la historia nacional y su liberación. Por último, cerramos con un acercamiento al binarismo como problema epistemológico.

### PRIMER CONTEXTO: DISCUSIONES DEL ARTE POST-APARTHEID

Las narrativas sobre el contexto se rigen a partir del pulso de la política gubernamental, fruto de un tipo particular de historiografía cuyas características más sobresalientes son hacer prevalecer hechos de carácter político inscriptos en un tiempo cronológico y lineal. El producto es un relato masculino, racista, heteropatriarcal y occidentalcentrico (Balbuena, 2020). Desde esta perspectiva, los cortes institucionales y los cambios a nivel de gobierno, cobran mayor relevancia. Proyectan, casi de manera automática, esa ruptura que puede suceder en la esfera de poder –como es el caso de la transición de un gobierno autoritario a uno democrático– a nivel de la vida cotidiana de todas las personas, cayendo en universalismos y generalidades, es decir, perdiendo historicidad.<sup>2</sup>

Cuando el pasado reciente está marcado por la violencia sistemática –como puede ser el genocidio en Argentina o el *apartheid* en Sudáfrica– las maneras individuales, colectivas, estatales, de tramitar ese trauma potencian ese pasado cercano como una encrucijada. La transición sudafricana del apartheid a la democracia resiste de forma insistente la clausura del pasado, y sus espectros emergen como formas vivas del presente.

El post-apartheid inaugura una serie de combates por los sentidos que se atribuyen a la llamada “nueva nación sudafricana”. El primer gobierno democrático del país, encabezado por Nelson Mandela (1994-1998), impulsa un trabajo de memoria (Jelin, 2002) monumental por medio de la Comisión de Verdad y Reconciliación (1995-2001). Las narrativas oficiales actualizan dos locus principales: el establecimiento de la “verdad” sobre las graves violaciones a los derechos humanos cometidas entre 1960-1994; y la consecuente “reconciliación”, asociada a una “nación arcoíris”.<sup>3</sup> En esta disputa, los movimientos sociales, de mujeres y organizaciones de base criticaron que el carácter sistemático del apartheid, del sexismo y del racismo estaban ausentes en el debate.

Uno de los campos más prolíficos y agudos de la intelectualidad local es el de las artes en su vasta variedad de expresiones: fotografía, artes plásticas, performances,

---

<sup>2</sup> La historia de las mujeres ha problematizado los marcos epistémicos existentes, véase por ejemplo Kelly (1990).

<sup>3</sup> La metáfora de Sudáfrica como nación arcoíris propone celebrar la diversidad racial, étnica y lingüística.

graffiti, literatura, teatro y/o música. Con una larga historia de politización en el país (Arce, 2014), el campo artístico mantenía espacios no racialistas. Sin embargo, durante el apartheid, las exposiciones colectivas eran, mayoritariamente, un reducto de la blanquitud. El curador Esmé Berman (2010:32) apunta que la valentía para desafiar los cánones artísticos [entre los artistas blancos], no se traducían en valentía política.

Un sinnúmero de barreras impedía a los artistas Negres<sup>4</sup> vivir de su profesión (Maurice, 2008). El arte etiquetado como “africano” era mayoritariamente aquel que podría ser codificado como “tradicional”, podando otras posibilidades de expresión, creando un gueto artificioso cercano a la exposición etnográfica<sup>5</sup> (Enwezor, 2004:25).

La osadía política para desafiar el régimen vendría con el recrudescimiento de la lucha anti-apartheid en las décadas de 1970 y 1980; desde la de 1970, el campo de las artes se caracterizaba por tener “una práctica que confrontaba los mecanismos de censura del gobierno y la discriminación racial” (Arce, 2014:792); los eventos políticos se transforman en palcos para la expresión artística, quebrando así los muros simbólicos de galerías y museos (Maurice, 2012). En 1979, un congreso nacional de artistas reunidos en Ciudad del Cabo decide no participar en ninguna exposición que tenga financiamiento estatal (del apartheid) hasta que el régimen fuera derrotado (Berman, 2010).

Conforme Esmé Bernam, hubo dos exposiciones artísticas particularmente significativas durante la década de 1980: *Tributaries* en 1985 curada por Ricky Barnett, de la que participaron artistas Negres desconocidos fuera de su contexto inmediato, incluyendo obras que hasta entonces serían clasificadas como folclóricas, tradicionales o artesanales. En 1988 la exposición histórica *The neglected tradition* [la tradición negada] –curada por Steven Sacks para la Galería de Arte de Johannesburgo presentó 102 artistas, siendo 95% de ellos, Negres. Ambas exposiciones mostraron que la historia del arte sudafricano precisaba ser reescrita.

En 1994, Mandela es electo presidente en las primeras elecciones democráticas del país y en ese clima de optimismo se realiza la Bienal Internacional de Arte de 1995, en Johannesburgo. Este proceso atrajo la atención pública mundial y, junto con ella, se

---

<sup>4</sup> Utilizamos la categoría racial Negro con mayúsculas traducido del inglés *Black* [negro/negra] para referirnos al conjunto poblacional antiguamente clasificado como “africano/a”, “coloured/mestizo” e “Indio/ Asiático”, es decir, incluyendo a toda la población que no se benefició del apartheid en una única categoría. Cuando la categoría racial negra/o/e es utilizada sin mayúsculas se refiere a la población antiguamente clasificada como africana. En este sentido, ser africano, ser mestizo o ser asiático serían formas diversas de ser Negro. La E recupera la demanda feminista y de las disidencias sexuales de visibilidad sobre la distinción sexo-genérica.

<sup>5</sup> Incluso, la artista Tracey Rose tiene varias obras en las que problematiza la mirada voyeurística y exotizante, en particular, véase *Span I* y *Span II*, video instalación (1997), apud Jonas (2004:29).

produjo un encapsulamiento del debate en el locus de la transición política. De acuerdo con Nelson (2004), el arte sudafricano [en el exterior] sería visualizado dentro de los marcos de la “nación arcoiris”; una mirada de fascinación que busca las narrativas de “luchas por la liberación, verdad y reconciliación”.

A pesar de esta mirada externa y anquilosada, el postapartheid habilita los deseos colectivos por la autorrepresentación, la voluntad de narrar la historia en primera persona y, junto con ésta, la arena artística se construye como un palco diverso de la política, no reductible a una única narrativa oficial o forma de interpelación.

Hoy encontramos un conjunto muy variado de artistas negres en Sudáfrica: artistas feministas como Zanele Muholi –con la producción de un archivo visual de la existencia lesbiana negra en Sudáfrica (Cabanillas, 2016)– y Gabrielle Le Roux creando retratos participativos de personas no binarias y trans; los hermanos fotógrafos Hussain e Hassan Essop contribuyen con su fotografía a la reinención de los imaginarios territoriales de las comunidades de la antigua diáspora asiática en El Cabo, problematizando las masculinidades *coloured* y *capetownian* (Jeppin, 2008). Modakiseng Mohau desafía las contradicciones de los nacionalismos panafricanistas, y sus formas de producción de figuras masculinas. Entre las artistas de destaque que interrogan las identidades raciales y de género en el post-apartheid desde narrativas simultáneamente íntimas y políticas, podemos mencionar a Bernie Searle y Tracey Rose.

## SEGUNDO CONTEXTO: TRACEY ROSE, UNA ARTISTA

Tracey Rose es una reconocida artista sudafricana, con ancestralidades alemanas y khoisan (Willianson, 2017), nació en Durban en 1974, en una familia católica y clasificada por el apartheid como *coloured*. Se formó en artes y cine, en Sudáfrica e Inglaterra. Actualmente vive y trabaja en Johannesburgo. Cuenta con residencias artísticas en inúmeras instituciones y países, 31 exposiciones –colectivas o autorales en Sudáfrica, Inglaterra, Alemania, Estados Unidos, Brasil, México, Suecia, etcétera– entre las que se destacan las participaciones en Bienales de Venecia (2001) y Dakar (2008).

Rose utiliza recursos como videos, instalaciones, pinturas y esculturas, con énfasis en materiales efímeros, y en intertextualidad irónica con las obras canónicas del arte europeo y masculino. Coloca en el centro de sus performances, su propio cuerpo y elementos autobiográficos, quebrando por un lado el binario objetificante “artista/ modelo”, así como sugiriendo nuevos horizontes en el debate sobre las representaciones.

El recurso a los itinerarios corporales, performando arquetipos de mujeres blancas, *coloured* o negras, interroga las supuestas certezas del apartheid y sus obsesiones de pureza racial. En la serie fotográfica *Ciao Bella*, ella misma, interpreta arquetipos

blancos como la Chicholina o Lolita, invirtiendo la zona de confort colonial, donde son los artistas/intelectuales blancos quienes representan a arquetipos negres; también tensiona las identidades *coloured* cuando ella se personifica ennegrecida, interpretando a una mujer khoi<sup>6</sup> icónica como Sara Bartmaan.

En estas caracterizaciones, encontramos una sobre-exposición y protagonismo de la desnudez. Las obras de Tracey Rose no nos permiten una lectura lineal, y muy probablemente la artista se esfuerza por habitar ese entre-lugar. Parafraseando a Tracey: una artista es llamada para mostrar sus obras, no para interpretarlas (Rose, 2007; 2015).

### TERCER CONTEXTO: EXPONER EN GOODMAN GALLERY, WOODSTOCK

La artista ha elegido y cuestionado las políticas de las galerías, curadores y exposiciones, al punto de pagar un precio muy alto como artista: ver sus contratos terminados. Por este motivo, nos interesa situar la galería y su historia territorializada en el barrio de Woodstock.

La obra se presenta en la Galería Goodman, localizada en el antiguo barrio industrial de Woodstock, a escasos 3 kilómetros del centro de Ciudad del Cabo.<sup>7</sup> Woodstock era uno de los barrios menos segregados en el paisaje del apartheid,<sup>8</sup> en el cual muchas familias *coloured* y negras consiguieron resistir los desalojos forzosos: fue el hogar de familias progresistas, activistas, intelectuales y artistas. Hoy es un área vibrante y heterogénea, donde conviven clases medias altas en sus *victorian cottages*,<sup>9</sup> familias musulmanas, hindúes, jóvenes profesionales recién llegados al barrio. Bajando en dirección al mar, las casas se vuelven más pequeñas, populares, abundan los grafitis con motivos islámicos, se destacan una mezquita y una iglesia cristiana de camino a la

---

<sup>6</sup> Las diversas comunidades *coloured* se reivindican por su ancestralidad de Malasia, tunísia o blanca, pero difícilmente se reconocen en su ancestralidad africana/khoi-san. Mayoritariamente, se autodefinen como “coloured”, “brown/bruimensen”, traducible como “mestizo/a ou moreno/a”. De ahí que Tracey, performando una mujer khoi con trazos integralmente africanos, emerge como una disrupción sobre los imaginarios de la población antiguamente clasificada como *coloured*.

<sup>7</sup> Ciudad del Cabo es considerada una capital cultural en el país e incluso en el continente, y alberga alrededor de 100 galerías de arte, así como numerosos estudios de arte.

<sup>8</sup> De acuerdo con el estudio de distribución racial de la población de Ciudad del Cabo, difundido por la organización Ndifuna NKwazi y realizado por Adrian Frith, Woodstock y el barrio vecino de Salt River son casi las únicas áreas habitadas por una población racialmente variada en Ciudad del Cabo, suburbios y periferias circundantes (con base en los datos del censo de 2011).

<sup>9</sup> Herencia arquitectónica del colonialismo inglés.

estación de trenes, una de las más concurridas de la ciudad. Hay familias sudafricanas y de diversos países del África. Sobre la calle principal se encuentran comercios de portugueses que ya no hablan el portugués, kioscos etíopes, restaurantes de Mozambique, sastres tanzanos y congoleñas, artistas de Zimbabwe, tiendas de celulares de población pakistani, comercios chinos, hierbas medicinales vendidas por rastas locales, además por supuesto de la tienda “Pequeña Delhi” testimoniando la imbricada red del colonialismo inglés y la intensa presencia india en Sudáfrica.

La Galería Goodman es un reconocido espacio del arte contemporáneo local, fundada en 1966 como un espacio no-discriminatorio en épocas en que las galerías nacionales sólo respondían a las agendas político-culturales del apartheid (Goodman Gallery, 2015). En Ciudad del Cabo la galería funciona en el edificio llamado Fairweather View, en lo que antiguamente fuera una industria textil. Muchas de las fábricas cerradas en el área fueron sujetas al proceso de *gentrificación*. Es decir, cuando inversionistas compran una parte completa de un barrio humilde, pero con localización estratégica, lo renuevan y con ello hacen subir los precios de los alquileres, forzando a la población más pobre a mudarse (Wenz, 2013). Lo que el apartheid no pudo hacer de Woodstock a partir de la ley y la represión, los inversionistas lo están intentando mediante la *gentrificación*.

Woodstock como barrio multirracial e híper heterogéneo nos ofrece una vivencia donde categorías como “negre” o incluso “africane” son casi un significante vacío, ya que engloba un conjunto de sujetos de diversas culturas, nacionalidades y lenguas, clases sociales y religiones. Casi una burla a las obsesiones del apartheid para estabilizar categorías raciales. Un detonador del binario racial: tampoco una nación arcoiris. Y dentro de este territorio se inscribe la Galería Goodman, con su histórico de políticas no racialistas, presentando una exposición colectiva de seis artistas negras, curada también por una mujer negra.

#### VIDEO INSTALACIÓN, LAS PINTURAS NEGRAS

La obra que escogimos para analizar tiene por título *The Black Paintings: Dead White Man*, traducible como, *Las pinturas negras: hombre blanco muerto*. Se presenta como un video corto repetido *ad infinitum*, en el que se registra la instalación y performance visual y sonora de la artista. En el video vemos a una mujer (Tracey Rose) —que sería leída como *coloured* en Sudáfrica— con la cabeza gacha, cabellos ondulados cubriéndole el rostro, desnuda, embarazada de ocho meses, parada en lo que podría ser un espacio

público.<sup>10</sup> Ella se mueve lentamente, avanza, retrocede, gira, nunca vemos su rostro y nunca habla, rodea su embarazo con ambas manos por debajo de su vientre, en un gesto de amorosa contención. La filmación se proyecta en la pared en tamaño natural, con líneas verticales, como si fuera transmitido por una televisión antigua. La composición de luz, colores invernales, desnudez y escenografía de chapas y cartones dan un ambiente sombrío y sórdido, desprotegido y por momentos, doloroso.

Acompañando a la cinta de video infinita, la voz en *off* repite 100 veces las palabras *black white black white* (blanco, negro, blanco, negro) en tono uniforme, como si fuera un (anti)mantra o un susurro de conciencia obsesiva. La pesadilla sonora de la nación arcoíris, frente a un discurso nacional que pretendió celebrar la diversidad y suprimir el conflicto racial-de clase, y que, sin embargo, lo mantiene presente en la desigualdad.

“Blanco/a/ negro/a” remite también a la ancestralidad de la población *coloured*, elemento fuertemente suprimido, socialmente considerado amoral.<sup>11</sup> Dentro del dictado omnipresente del binomio racial sonoro, la corporalidad femenina y *coloured* establece un punto de fuga, inestable y en tránsito. Innombrada e hipervisible.

La artista pisa un suelo que parece de tierra, agreste, parecido a los suelos de los barrios segregados negros, donde la falta de infraestructura hace del suelo árido una mezcla de marrones y grises apisonados por agua transportada en balde y desagües a cielo abierto. Detrás de la performer, hay un conjunto de chapas y cartones, en grises y marrones, materiales *efimeros* de construcción usados en todas las *townships* del país. Sobre esos materiales están pintados diferentes nombres y apellidos célebres de la lucha antirracista. Los héroes de la descolonización: Patrice Lumumba, Steve Biko, Samora Machel, Mahatma Ghandi; revolucionarios comunistas latinoamericanos como Che Guevara o Salvador Allende; héroes de las luchas antirracistas, como Martin Luther King y una sola mujer (así como el único nombre europeo y blanco), Rosa Luxemburgo.

La escritura simula una propaganda política callejera, en pintura blanca, negra y gris, superpuestos en aparente caos, provocan una saturación que remite a la masculinización de las cúpulas de los movimientos de liberación, a la política en tiempos postapartheid y a la intensa masculinización del espacio público en los barrios segregados (Cabanillas, 2017). En el paisaje de nombres heroicos, la artista muestra un conocimiento íntimo de la cultura política de los movimientos de liberación nacional, marcado por la trayectoria

---

<sup>10</sup> Para ver una instantánea del video instalación *The Black Paintings: Dead White Man*, 2012 seguir el siguiente link [<https://www.artsy.net/artwork/tracey-rose-the-black-paintings-dead-white-man>].

<sup>11</sup> Todavía hoy las relaciones interraciales son altamente censuradas, consideradas equivocadas. Hasta la década de 1990, tanto las relaciones sexuales como los matrimonios interraciales eran prohibidos por ley (*Inmorality Act*, y *Prohibition of Mixed Marriages Act* respectivamente).

sindical de sus padres, y por la politización del mundo artístico. Cuando la curadora Natasha Becker pregunta a Tracey Rose (2015) por la elección de los nombres, evasivas abruptas son levantadas, abriendo el camino para la multiplicación de interpretaciones.

En Ciudad del Cabo, los barrios más pobres y de población negra, con menor acceso a infraestructura y recursos, llevan los nombres de gloriosos y amados luchadores: Robert Sobukwe (líder del panafricanismo local), Chris Hani (líder de la guerrilla, sindicalista y comunista); referencias como Harare (capital de Zimbabwe), Samora Machel (primer presidente de Mozambique independiente), entre otros. Estos reconocimientos, sin embargo, son la prueba viva de una transición incompleta: nombran espacios marginalizados y todavía segregados.

De cara a los grandes nombres masculinos de la liberación nacional, una mujer *coloured* tiene por manifiesto político su embarazo, su negritud y su desnudez. La maternidad biológica o social fue durante el siglo XX una forma de abrir espacios de poder político y simbólico para mujeres negras. El embarazo y el ennegrecimiento se conjugan para evocar figuras de lo político y del símbolo (infinitamente apropiado) de las mujeres activistas africanas como madres de la nación, pero también al poder de la institución de la maternidad en las sociedades africanas y en la política local (Salo, 2004).

El hombre-héroe y el hombre-nombre, el hombre historia, el hombre de todas las luchas por la liberación (nacional o socialista), en su mayor particularidad posible, con su nombre y apellido. La mujer cuerpo, la desnudez enfatizando el dimorfismo sexual en su máxima expresión y la inscripción del poder político en el cuerpo-cuerpa-embarazada, la mujer generizada y generalizada, sin rostro, sin nombre, sin enunciación, definida como creadora de vida en el paisaje urbano de los guetos de chapa y cartón, con la cabeza gacha en una liberación de la que participó, pero cuyos frutos no siempre le pertenecen.

La performance parece contestar dos estereotipos racial-sexuales: el de la niñera negra<sup>12</sup> [*kitchen girl*], y el de la mujer negra como hipersexual (Lewis, 2011). El estereotipo de la cuidadora negra se deshace porque la propia performer no es una mujer negra cuidando de niños blancos/as, sino que presenta un embarazo propio. Indica un dislocamiento del empleo doméstico de *kitchen girl* en condiciones de confinamiento y sin salario, a la reivindicación a una maternidad propia. El estereotipo de la mujer negra hipersexual es activado a partir de la sobre-exposición de la desnudez

---

<sup>12</sup> Las familias blancas sudafricanas usaban la denominación *kitchen girl* para nombrar a las trabajadoras domésticas *coloured* o africanas, literalmente “la chica de la cocina”. El término “chica” es ciertamente insultante, si consideramos que eran mujeres adultas en cuyas culturas la edad es un marcador de estatus.

en un espacio público, y pulverizado en la inminencia del parto expresada en un embarazo avanzado, en un pisar pesado.

De esa forma, la oscilación entre ambos estereotipos tiende al infinito, y ese dislocamiento es permitido –parcialmente– por la recuperación de la maternidad como locus de poder. A pesar de que la obra enfatiza el binarismo de género, al mismo tiempo, recupera la dimensión del poder en la politización de la maternidad, una tradición que tiene presencia al menos desde la década de 1950, con la Federación Nacional de Mujeres Sudafricanas.

A continuación de las cien repeticiones de “negro, blanco”, la voz *off* de la artista recita todos y cada uno de los nombres de los héroes de la liberación nacional, historia nacional sin cuerpo ni sustancia humana. La mujer embarazada, en el centro de la escena, y única figura humana de la performance, también moviliza otro aspecto en su desnudez: en diversos contextos africanos, las mujeres adultas pueden expresar su máximo desacuerdo mostrando su desnudez a los policías que las reprimen, o a las autoridades a las que va dirigida la protesta, constituyendo una forma de avergonzarlos, y de maldecirlos.<sup>13</sup>

De esta forma, la presencia desnuda frente a los nombres de los grandes líderes masculinos también puede ser leída como una protesta explícita, recuperando las formas de agencia y símbolos presentes en contextos tan distantes como la Insurrección de las mujeres en 1929 en Nigeria, las protestas por la liberación de los presos políticos encabezadas por Wangari Maathai en Kenia de la década de 1990 o las protestas por vivienda en los townships de Johannesburgo en la década de 1980.

#### UN TÍTULO: LAS POLÍTICAS DEL NOMBRE

La segunda parte del título *Dead White Man*: hombre blanco muerto, nos abre otro conjunto de lecturas. En el país de la revolución negociada, de la promocionada transición pacífica y de la celebración de la reconciliación racial, Tracey Rose desnuda las heridas abiertas de una sociedad postconflicto: un deseo innombrado, hombre blanco muerto. Como muchas activistas o intelectuales, la artista recurre a la ironía cuando por medio de los dos puntos que parten el título en dos, construye la equivalencia semántica entre “Las pinturas negras: hombre blanco muerto”.

---

<sup>13</sup> No es posible minimizar el impacto del mensaje que la desnudez de las mujeres tiene, en sociedades en las que el peso de una maldición, y de la palabra, es enorme.

Con el derrocamiento del apartheid, la población blanca sudafricana retuvo su poder económico prácticamente intacto.<sup>14</sup> No hubo expulsión como en Argelia ni redistribución de tierras como en Zimbabwe. Sudáfrica atravesó el paso del apartheid a la democracia en un clima de violencia<sup>15</sup> y de pleno optimismo por la (promesa de) pacificación del país y por el advenimiento de un movimiento de liberación al poder.

Una de las canciones panafricanistas de la liberación nacional reza “Kill the boer” (muerte al colono blanco), y el coro hace el sonido de las AK47 usada por la guerrilla socialista (MK) entrenada en Tanzania, Zambia, Mozambique y Angola.<sup>16</sup> La artista nos recuerda que en las pinturas negras —¿o serían las representaciones negras?— se debatía la muerte económica, política y simbólica del colono blanco.<sup>17</sup> Sin embargo, en el post apartheid, muchos movimientos sociales denuncian que el régimen de supremacía blanca se encuentra vivo, articulado y reproduciéndose.<sup>18</sup>

La artista, en el contexto sudafricano sería socialmente racializada como *coloured*, mientras que en muchos otros países donde transita sería racializada como negra.

---

<sup>14</sup> Las tierras cultivables y los principales negocios como las minas continúan en manos blancas. La comisión de tierras fundada para restituir las tierras a sus poseedores originarios no tuvo un impacto real, con un porcentaje tan ínfimo como 3%, tal como es relatado por Cheryl Walker (2008) en el libro *LandMarked*. Un puñado de líderes de la lucha contra el apartheid terminaron en los grandes negocios de telefonía celular o minería, como el actual presidente y antiguo sindicalista Cyril Ramaphosa. Las políticas del empoderamiento económico negro beneficiaron a una ínfima porción de la población negra, devenida en magnates. Mientras que la enorme mayoría de la población negra y *coloured* continúa viviendo en los guetos sin acceso a servicios, educación ni trabajo.

<sup>15</sup> Miles de jóvenes negros perdieron su vida entre 1990 y 1994 (durante las negociaciones para el fin del apartheid) en enfrentamientos políticos. Muchos de esos enfrentamientos fueron impulsados por el propio apartheid, proveyendo de armas y entrenamiento a los integrantes del *Inkhata Freedom Party* en el actual KwaZulu Natal.

<sup>16</sup> Canción popular del *toyi toyi*, vinculada con el panafricanismo, tendencia política que se enfocó en combatir y aterrorizar a los colonos blancos militarizados. Adoptada por el ANC. Hoy es parte también del repertorio político de les activistas comunitarias. En el 2015 se escuchó intensamente de la mano del movimiento estudiantil *Rhodes Must Fall* primero y *Fees Must Fall* después.

<sup>17</sup> Considerando los documentos más relevantes del ANC, como la Carta de la Libertad (ANC, 1955), las resoluciones de la Conferencia de Morogoro en (ANC 1969), o la Carta de las Mujeres de 1994, la expulsión física de la población blanca nunca fue una opción.

<sup>18</sup> Esta postura se extiende después de la masacre de Marikana en 2012, y se vuelve más presente la caracterización de Sudáfrica actual como “colonial” y como “régimen de supremacía blanca”. En particular, la insurrección estudiantil de 2015 (*Rhodes Must Fall, Fees Must Fall*) coloca en el centro del debate la cuestión de la descolonización. La emergencia del partido Economic Freedom Fighter también expresa este tipo de debates.

En el video su piel está oscurecida, con una sustancia aplicada de forma dispar en su cuerpo, de tal manera que podemos identificar un acto imperfecto e intencional de ennegrecimiento. Tal vez esta sea la definición de negra del *Black Consciousness Movement*, donde se incluía a todas las personas no beneficiarias del apartheid (no blancas) y que a su vez estuvieran dispuestas a luchar.<sup>19</sup> Hoy, algunas activistas *coloured* se autodefinen como mujer negra (que popularmente tiene la connotación de ser africana). En cambio, muchas activistas antes clasificadas como *coloured* se identifican como “ser humano”, “morenos” (Brown/bruimense), o evaden nombrarse a sí mismas racialmente, identifican discursivamente “la gente blanca”, “la gente negra” y “nuestra gente” (entrevistas con Johanneston, 2015; Bahía Daansen, 2015; Aunti Ann, 2015, Apud Cabanillas, 2016).

Por último, el título remite a la famosa obra del pintor moderno Goya, *Las pinturas negras*,<sup>20</sup> quien realizó 13 pinturas retratando las peores pesadillas, las miserias durante y después de que España fuera ocupada por la Francia post revolucionaria de José Bonaparte. En la obra de Goya “negro” es un adjetivo negativo –racista– relacionado con lo diabólico, la muerte, el asesinato, y con la pesadilla de la modernidad, de la razón.

La artista Rose toma como referencia obras del canon artístico occidental y les asigna significados inéditos, burlándolas. Es una ironía que el terror persistente enunciado por población blanca –*The Black paintings*– fuera la muerte del hombre blanco en Sudáfrica, porque, de hecho, la expulsión o exterminio físico de los colonizadores nunca fue una opción políticamente mayoritaria en el país. La ironía de la ironía, es que aquel proceso de liberación que redundó en la creación de un régimen democrático, no tuviera como efecto una liberación efectiva para la mayoría de la población negra, pobre, mujer.

*Las pinturas negras: hombre blanco muerto* recuerda que hubo un otro locus de promesas de la liberación, y que la transición pacífica a la democracia todavía no resolvió; sueños que se actualizan como pesadilla post-ocupación colonial. De

---

<sup>19</sup> El apartheid promovió la diferenciación entre las comunidades *coloured* y las diversas comunidades africanas, estimulando el antagonismo entre éstas. Fue una política racista colorista del “divide y reinarás”. Como producto de las políticas de segregación espacial, estas comunidades fueron forzadas a vivir separadas y en cada una de ellas crecieron y florecieron culturas que se piensan como separadas. El *Movimiento de Conciencia Negra*, en la década de 1970 redefine la negritud en términos políticos: serían consideradas personas negras para el movimiento todo aquel que no sea un beneficiario del régimen de supremacía blanca y que estuviera dispuesto a luchar contra el apartheid.

<sup>20</sup> En sentido estricto, el pintor nunca les otorgó título ni carácter de serie. Sin embargo, tan pronto fueron descubiertas a posteriori de su muerte, se volvieron famosas con el nombre de “Las pinturas negras”. Aquí, *black* es un adjetivo racista y refiere al carácter sórdido y atormentado de las obras.

hecho, dos grandes deudas del post apartheid son la violencia contra las mujeres y la desigualdad socio-racial.

### EL BINARISMO COMO PROBLEMA EPISTÉMICO

Contemporáneamente a la obra que estamos analizando, la Goodman Gallery se vio envuelta en una controversia de repercusión nacional e internacional. Presentó una exposición del artista sudafricano Brett Murray titulada *Saludo al ladrón*. Entre sus más de 60 piezas se destaca el cuadro *La lanza*, donde puede verse al entonces presidente sudafricano, Jacob Zuma, con los colores y la estética de una publicidad soviética, más precisamente parodiando una pintura de Lenin, pero con sus genitales al descubierto. El partido oficial en el gobierno y el propio Zuma iniciaron una querrela judicial exigiendo que la galería cancele la muestra, acompañado de una movilización simpatizante del presidente en la sede judicial. A pesar de la resistencia de la galería, la muestra se cancela después de que dos varones atacaron con pintura el polémico cuadro.

Los detalles de la historia importan porque lo que se discute en la prensa no es sobre arte. Para el propio Zuma y sus seguidores comenten una falta de respeto y de moral ante la investidura presidencial. Quienes atacan la obra fundamentan que se trata de racismo, por eso la estrategia de que sea un hombre blanco y uno negro quienes personalizan el atentando y arruinan la pintura. La galería y el artista por otro lado, defienden la libertad de expresión, alegan ironía y sólo asumen un sesgo provocador materializado en bronce, grabados, pinturas y serigrafías. Es un antecedente en la misma galería de la lógica blanque/negre dominador/dominado que evidenciamos en el contexto, en las expresiones artísticas, en las marcas de vida de los sujetos, en nuestros ojos que miramos la escena y que refleja, descarnadamente, el dispositivo de la alteridad colonialista vigente.

Cuando hablamos de una episteme basada en el binarismo lo que hay es una distorsión respecto a la realidad en sí. La dualidad está presente en las cosmovisiones ancestrales (en el caso de Abya Yala, véanse Segato, 2010; Cumes, 2019; Rivera Cusicanqui, 2018). En ellas, el sol y la luna, el día y la noche, la mente y el cuerpo, son pares complementarios que conforman un *uno*. Pero la episteme basada en el binarismo no se apoya en la complementariedad si no en la dicotomía; no trata de pares, sino de oposiciones fijas y antagónicas. En palabras de Evelyn Fox Keller: “Vemos nuestro mundo dividido por una multiplicidad de dicotomías conceptuales y sociales –que se sancionan, se apoyan y se definen mutuamente: público o privado, masculino o femenino, objetivo o subjetivo, poder o amor” (1991:16).

El gran engaño o fraude, es que simula equivalencia, instituyendo un espectro ilusorio muy difícil de desarmar y deconstruir ya que se presenta, además, como parte de un orden natural, y que en la obra de Tracey Rose se escucha como una pesadilla sonora y omnipresente. El dispositivo funciona en la medida en que es asimétrico, excluyente y por tanto, desigual. Asimismo, como representación divide –y reduce– a la variedad y diversidad que compone el mundo y sus ideas a una casilla de dos entradas. Instituyendo por norma general que cualquier aspecto o pensamiento por fuera, es *anormal* e inválido. Para esta ideología, cada dúo, por ejemplo, blanco/negro-varón/mujer, posee características y propiedades exclusivas y contrapuestas: conforman un modelo jerárquico que se pretende totalizador, verdadero y universal.

La obra de Tracey es parte del problema, sin resolución sencilla. Su obra es *desde* el binarismo, pero sin caer del todo en él, manteniendo la perturbación y la tensión que genera la no resolución. Puntos de fuga como la maternidad política, o la saturación sonora del par binario blanco negro, evidencia el absurdo. Frente a ese absurdo, una corporalidad ni blanca, ni negra, y un entorno territorial de negritudes multifacetadas. La categoría atormenta la conciencia, pero la cuerpo, domina la escena, el mundo de la vida. Apela a dislocar, a desestabilizar un significado definido y estable, parafraseando a Joan Scott respecto de Olympia de Gouges, sólo tiene paradojas para ofrecer para nada fáciles de resolver puesto de lo que se trata es de generar formas de pensar que no insistan en la resolución de oposiciones (2012).

El apartheid capturó el trabajo artístico e incluso la imaginación, forzando al campo del arte a no poder abrir ningún debate sin dejar de considerar el combate al apartheid y a la opresión racial (Ndebele, 2007). De forma amenazante, el binarismo se proyecta como una prisión para la cultura sudafricana, encuadrando y codificando los discursos estéticos en la dicotomía dominador-dominado/a. Para Ndebele, la salida de esta prisión se construye en la reconexión con la propia condición humana de sí (2007:257).

En una línea similar de pensamiento, el crítico de arte Rory Bester (2008), reflexiona sobre las exposiciones de Sudáfrica y se pregunta “¿es posible dar respuestas culturales efectivas a preguntas profundamente políticas?”. En el caso de la obra que nos ocupa, y de las tensiones raciales, sociales, identitarias y de género que en ella se trabajan, la respuesta a la omnipresencia de la racialización y generización forzada, parece sugerir puntos de fuga desde la intimidad, desde las formas africanas de inscripción del poder, como la protesta del desnudo, la maldición (poder de la palabra) y la maternidad política.

## CONCLUSIONES

Grossberg (2009) sostiene que las articulaciones e interconexiones entre las experiencias de vida, la cultura y el poder han sido borradas y es preciso redescubrirlas. Este artículo buscó traer las provocaciones de Tracey Rose para pensar el post-apartheid, los dilemas de las sociedades postconflicto y, sobre todo, las utopías, y las formas en que es posible crear discursos estéticos para *el tiempo en que somos libres del apartheid, pero no enteramente libres del apartheid*, parafraseando a Pumla Gqola (2015).

La historia reciente sudafricana tiene un lugar en el libreto del mundo. Desempeña el papel del caso paradigmático, como la transición pacífica y en armonía. Para nosotras, la performance de Tracey Rose discute ese guión expresando en un lenguaje artístico una crítica sostenida que desmiente los términos de esa transición. Denunciando, a la vez, el binarismo, el corset que te encierra en dos categorías, que no nos permiten ni a unes ni a otras la mirada crítica necesaria para las investigaciones, para la lucha por una vida vivible.

Sostiene Donna Haraway (1995) que la responsabilidad feminista requiere un conocimiento afinado con la resonancia y no con la dicotomía. A lo que nosotras agregamos: y que a lo sumo cuando la encuentre pueda escuchar más allá de la voz en *off* que repite *black/white*.

Un relato desde el presente sobre la escena artística cultural sudafricana bien podría enfatizar el lugar que el arte alcanza hoy. Como una especie de triunfo. Pero ¿cómo ha llegado a ser esto realidad? Y ¿cómo es que esta buena noticia encierra una o varias trampas a la lucha y al derecho por la igualdad racial? Como nos advierte Chimamanda Adichie (2018), comprendemos mejor el presente si nos permitimos narrativas que partan desde otro/otros comienzos.

Como muchas otras artistas sudafricanas, Tracey Rose produce una obra incómoda, desafiante, que indaga la intertextualidad con el mundo del arte “culto”. Que actualiza las nociones de poder político a partir del recurso al cuerpo desnudo de una mujer negra, simultáneamente objeto de todo tipo de obsesiones racistas, y dueña de sí, sea abrazando su maternidad, sea maldiciendo a los héroes de la nación. Su propuesta crece y se impone en las fisuras de la supuesta reconciliación racial, entronca en la larga historia de la politización del arte sudafricano (Becker, 2015).

Las resonancias propuestas por Tracey Rose no nos permiten deshacernos de los binarismos, pero sí nos invitan a imaginar nuevos territorios estéticos de existencia. Al final, la reconexión con la propia humanidad también se trata de reconquistar el derecho de soñar, imaginar y de habitar otro paradigma.

## REFERENCIAS

- Adichie, Ngozi Chimamanda (2018). *El peligro de la única historia*. Barcelona: Literatura Randon House.
- African National Congress (ANC) (1969). "First National Consultative Conference: Report on the *Strategy and Tactics* of the African National Congress", 26 de abril [<http://www.anc.org.za/show.php?id=149>], fecha de consulta: 30 de julio de 2021.
- Arce Padrón, Yissel (2014). "Cartografías de la nación sudafricana: colonialismo, apartheid y prácticas visuales en insurgencia", *Estudios de Asia y Africa*, núm. 155, México.
- Arce Padrón, Yissel (2016). "Las disputas por lo sentidos de la nación. Prácticas visuales y poéticas de la memoria en Sudáfrica posapartheid", *Humania del Sur: Revista de Estudios Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos*, núm. 20, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.
- Balbuena, Yamila (2020). "Los estudios de género y sexualidades en el contexto actual. Apertura de nuevos horizontes y persistencias de antiguas resistencias", en Fabian Marziani y Martin Scarnatto (coords.), *Investigar en cuerpo, arte y comunicación. Perspectivas e intersecciones en la producción de conocimiento*. Buenos Aires: TeseoPress, pp 211-220.
- Berman, Esmé (2010). Group Portrait, *Art South African*, vol. 9 i 4, pp. 32-33.
- Beste, Rory (2008). "Journey into strangeness", *Art South Africa. Weighing the Africa in South Africa*, vol. 7, issue 01, primavera, pp. 26-27.
- Cabanillas, Natalia (2016). "Más allá de lo político. Mujeres activistas en la Ciudad del Cabo, 2014-2015". Tesis de doctorado presentada en el programa de pos-graduación en sociología de la Universidade de Brasília, Brasil.
- (2017). "Cidade e Racismo: clivagens na cidade colonial do Cabo" P@ranoá: Brasília, pp. 1-19.
- Cejas, Mónica (2012). "'100% Zulu Boy': politizando y culturizando sexualidades. Una lectura de la actualidad sudafricana a partir de las resonancias del caso Jacob Zuma", en Dalia Barrera (coord.), *Género, cultura, discurso, poder y memoria*. México: ENAH, pp. 433-446.
- Cumes, Aura (2019). "Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica", en Karina Ochoa Muñoz (coord.), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. México: Akal, pp. 73-89.
- Digital Innovation South Africa (1949). "Prohibition of Mixed Marriages Act No. 55 of 1949" [<https://disa.ukzn.ac.za/leg/19490708028020055>], fecha de consulta: 9 de agosto de 2020.
- Enwezor, Okwul (2004). "The Enigma of the Rainbow Nation. Contemporary South African Art in the crossroad of history", en Sophie Perrier (ed.), *Personal Affects. Power and Poetics in Contemporary South African Arts*, vol. I. Nueva York: Museum for African Art, pp. 23-43.
- Fester, Gertrude (2015). *South African Women's Apartheid and Post-Apartheid Struggles: 1980-2014. Rethoric and realising rights: feminist citizenship and constitutional imperatives. A case of the Western Cape*. Ciudad del Cabo: Scholar Press.
- Fox Keller, Evelyn (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Edicions Alfons El Magnim.

- Freedom Charter* (1955). Página oficial ANC. Consultada el 30 de noviembre 2020 [<http://www.anc.org.za/show.php?id=28>].
- Frith, Adrian (2011). "Mapping South Africa with dot distribution website" [<http://dotmap.adrianfrith.com/>], fecha de consulta: 1 de julio de 2021.
- Goodman Gallery (2015). Consultado el 30 de noviembre [<http://www.goodman-gallery.com/exhibitions/559>].
- Gqola, Pumla (2015). *Dineo. Rape. The South African Nightmare*. Ciudad del Cabo: MF Books Joburg.
- Grossberg, Lawrence (2009). "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, constructivismo y complejidad", *Tabula rasa*, núm. 10, enero-junio, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 13-48.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo XXI Editores.
- Jeppie, Shamil (2008). "On intention and Method" [BYT: Hassam & Hussein Essop], *Art South Africa. Weithing the Africa in South Africa*, vol. 7, issue 01, pp. 48-49.
- Jonas, Kelly (2004). "Tracey Rose: Post Apartheid Play Ground", *Nka: Journal of Contemporary African Art*, núm. 19, pp. 26-31.
- Kelly, Joan (1990). "¿Tuvieron las mujeres Renacimiento?", en Merlang James y Mary Nash (comps.), *Historia y género: las mujeres en la historia moderna y contemporánea*. Valencia Edicions Alfons el Magnanim.
- Lewis, Desiree (2011). "Representing African Sexualities", en Sylvia Tamale (ed.), *African sexualities. A reader*. Kenia: Pambazuka Editores, pp. 199-216.
- Maurice, Emile (2012). "Resistance art", en Heidi Grunebaum y Maurice Emile, *Uncontained. Opening the Community Arts Project Archive*. CHR-UWC: Ciudad del Cabo, pp. 54-59.
- Mkhize, N., J. Bennett, V. Reddy y R. Moletsane (2010). *The country we want to live in: hate crimes and homophobia in the lives of black lesbian South Africans*. Cape Town: UCT press.
- Ndebele, Njabulo (2007). *Fine Lines from the box. Further Thoughts about our country*. Sudáfrica: Penguin Random House.
- Nelson, Steven (2004). "Post-South Africa?", en David Brodie *et al.* *Personal Affects. Power and Poetics in Contemporary South African Arts*. Vol. II. Nova Iorque, Ciudad del Cabo: Museum for African Art, pp. 11-17.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde um presente en crisis*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Rose, Tracey (2007). The Can't Show. Conferencia en el evento: Global Feminism. 23-35 de marzo en el Brooklin Museum [<https://www.youtube.com/watch?v=OX5iLPLWzPM>].
- (2015). *Tracey Rose in conversation with Natasha Becker*, 9 de julio de 2015, en Goodman Gallery Ciudad del Cabo [evento público].
- Rose, Tracey entrevistada por Tracy Murinik (2004). "The Gospel of Tracey Rose", *Art South Africa*. Vol 2, Issue 4, invierno 2004, pp. 30-36.

- Salo, Elaine (2004). "Respectable Mothers, tough Men and Good Daughters: producing persons in Manenberg Townships South Africa". Tesis doctoral para el Departamento de Antropología de Emory University of Atlanta.
- Scott, Joan (2012). *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia 1789-1949*. Siglo XXI Editores.
- Segato, Rita (2010). "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Aníbal Quijano y Julio Mejía Navarrete (eds.), *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma/Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- Union of South Africa (1950). "Immorality Amendment Act No 21 of 1950" [[http://psimg.jstor.org/fsi/img/pdf/t0/10.5555/al.sff.document.leg19500512.028.020.021\\_final.pdf](http://psimg.jstor.org/fsi/img/pdf/t0/10.5555/al.sff.document.leg19500512.028.020.021_final.pdf)], fecha de consulta: 9 de agosto de 2021.
- Walker, Cheryl (2008). *Landmarked: Land Claims and Land Restitution in South Africa*. Ohio: Ohio University Press.
- Wenz, Laura (2013). "Woodstock's urban renewal: much more at stake than the loss of parking", *Daily Maverick*, 15 de marzo [<http://www.dailymaverick.co.za/article/2013-03-15-woodstocks-urban-renewal-much-more-at-stake-than-the-loss-of-parking/>], fecha de consulta: 9 de agosto de 2020.
- Willianson, Sue (2017). "A feature on an artist in the public eye: Tracey Rose", *Artthrob*, núm. 43, 27 de abril.
- Women's National Coalition (1994). *Women's Charter for Effective Equality*, 27 de febrero [<http://www.kznhealth.gov.za/womenscharter.pdf>], fecha de consulta: 3 de julio de 2021.

Corazón que se entrega al agua y al abrazo de Yemayá...



ALEJANDRA COLLADO | *Corazón de mar*

Bordado en madera MDF

Mayo de 2021

**DIVERSA**





## Investigar en la cárcel: sentires alrededor de intentos de cierre

### Making research in prison: feelings around my attempts to close

Chloé Constant

Empecé a realizar investigaciones en prisiones en 2007 y desde entonces he tenido varios intentos de cierre con la cárcel. Inspirada por el método autoetnográfico, comparto aquí una escritura íntima que da cuenta de procesos de investigación, emociones, experiencias, cuestionamientos, idas y vueltas de mi vida alrededor de la cárcel. De todos mis intentos de cierre, a la fecha, ninguno ha sido concluyente. De Lima a México, de la maestría a mis investigaciones actuales, este artículo sigue un hilo cronológico en el que se encuentran entrelazadas experiencias, emociones y reflexiones metodológicas sobre el tiempo en la investigación y los retos que implicó la pandemia sanitaria.

Palabras clave: cárcel, experiencia, emociones, corporalidad, investigación.

I began my research in prisons in 2007 and, since then, I tried several times to close this door. Inspired by auto ethnography method, I share an intimate way of writing that gives an account on investigation processes, emotions, experiences, questionings about my life around prison. Within all my attempts to close, until today, none has been conclusive. From Lima to Mexico City, from my Master to my actual research, this paper follows a chronological line and crosses experiences, emotions and considerations on time in investigation and the challenges that the pandemic situation implies.

Key words: prison, experience, emotions, embodiment, research.

Fecha de recepción: 19 de julio de 2021

Fecha de dictamen: 20 de julio de 2021

Fecha de aprobación: 26 de agosto de 2021

INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Empecé a realizar investigaciones en prisiones en 2007 y hoy escribo inspirada por la autoetnografía, porque como también vivió Norman Denzin (2013), he tenido varios encuentros afectivos y algunos déjà-vu que me han llevado por caminos reflexivos que giran alrededor de mi trabajo en cárceles de Perú y México, y de mis intentos por cerrar con el trabajo etnográfico en esos espacios. Y por muchos motivos más que, quizás, algún otro día escribiré y compartiré.

Escribir en primera persona y compartir mi experiencia de mujer, investigadora, etnógrafa, también forma parte de mi compromiso académico feminista: nuestras vidas no son o personales o académicas o políticas, son todas estas a la vez. Desafortunadamente, la academia insiste en enseñarnos lo contrario, busca inculcarnos la objetividad científica, la neutralidad axiológica weberiana y, en este sentido, pretendió que, como investigadora, tenía que “deshacerme de mis emociones” (Villani *et al.*, 2014). Una perspectiva sumamente androcentrista del quehacer científico, que aún reina en las instituciones de educación superior, al menos que una integre un programa de estudios con perspectiva feminista. Pero no fue mi caso, hasta entrar al posdoctorado en la línea de investigación Mujer, Identidad y Poder de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Nunca en las aulas de las universidades que frecuenté se me había dejado entender que lo que pasaba en paralelo del campo, lo que pudiese desatar el campo, pudiera ser objeto de reflexiones analíticas; nunca se me advirtió que el trabajo etnográfico podía despertar en mí mucha satisfacción, pero también malestares, cansancios, depresión. A la universidad le interesaban los resultados de nuestras investigaciones, no nuestros procesos personales vinculados con las mismas. De eso me di cuenta alguna noche, en Lima, mientras platicaba con Doris Buu-Sao, otra doctoranda del Instituto Francés de Estudios Andinos que nos albergaba en aquel entonces. Recién había salido una mujer de la cárcel a la que yo iba regularmente, y se había ido a vivir a mi casa. Mi sujeta de estudio estaba en mi propio espacio de vida y nuestra relación cambiaba drásticamente. Doris me sugirió escribir sobre ello; he tardado mucho tiempo, pero siempre tuve presentes sus palabras.

---

<sup>1</sup> Este texto encuentra su origen en una ponencia presentada durante el “II Coloquio Internacional Experiencias, Cuerpos y Corporalidades en espacios de encierro. Subjetividades y Emociones”, que tuvo lugar del 9 al 11 de noviembre de 2020. Agradezco a Berenice Pérez, Nuria Ramírez y Pablo Hoyos por su complicidad y acuerpamiento.

Muchos años después, en la Ciudad de México, organicé un encuentro sobre experiencias y corporalidades en cárceles; como bien dijo Susana Vargas<sup>2</sup> aquel día, pensaba que estaba sola y ese día me di cuenta que no era así. Formamos un grupo informal en el que varias personas que trabajábamos en cárceles intercambiábamos sobre nuestros sentires, e hicimos algunos intentos de escritura autoetnográfica sin más pretensión que desahogarnos, compartirnos, apapacharnos. El grupo duró poco, pero de él quedaron entrañables amistades, nacidas alrededor de la prisión y de nuestros sentires. Y me quedó también la gana de seguir escribiendo sobre lo que nos había reunido, sobre mi experiencia de investigadora en cárceles, sobre mis sentires y mis emociones al respecto.

Así, en cierta medida, este texto busca cuestionar las metodologías científicas androcéntricas, reafirmar que la experiencia en el campo es encarnada, que este mismo campo nos lleva a vivencias, emociones y reflexiones inesperadas, y finalmente busca, de alguna manera, aportar a los testimonios que muestran una ruptura del paradigma objeto/sujeto en la investigación.

En relación con la autoetnografía, Mercedes Blanco sostiene que “una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que vive la persona en cuestión” (2012:170), y espero, con las líneas que siguen, lograr este cometido. Asimismo, esta autora indica que la autoetnografía da “cabida tanto a los relatos personales y autobiográficos como a las experiencias del etnógrafo como investigador [...] *situados en un contexto social y cultural*”<sup>3</sup> (2012:172), reiterando así uno de los principios de la autoetnografía que ya había sido enunciado por varixs otrxs autorxs (Ellis, 2004; Neumann, 1996; entre otrxs). En este sentido, estoy convencida de que los intentos de cierre con la cárcel que compartiré a continuación están vinculados con los contextos de mis investigaciones.

Mi primer trabajo de campo en cárceles fue con mujeres, en Lima; muchas eran jóvenes extranjeras presas por tráfico de droga cuya edad, origen geográfico y cultural eran similares a los míos (Constant, 2011, 2013). Soy francesa, blanca y, en aquel entonces, tenía 24 años. Verme de alguna manera reflejada en esas mujeres no fue sencillo ni ligero. Paralelamente, escuchar los relatos de las que habían crecido en Lima desarrollando estrategias de supervivencia, que no habían tenido acceso a la educación y eran altamente precarizadas, me hacía darme cuenta cada vez más del privilegio de haber crecido en una familia de clase media y en un país que me

---

<sup>2</sup> Susana Vargas es una escritora e investigadora dedicada a temas de género, sexualidad, clase y pigmentocracia. Algunos de sus trabajos se enfocan sobre las representaciones de personas que cometen delito (Martínez-Zalce *et al.*, 2011; Vargas, 2019).

<sup>3</sup> Subrayado mío.

había brindado educación y salud gratuitas. Así, la prisión “te come”, como dicen algunas internas, y pues a mí me comía demasiada energía. Acabé la maestría, luego el doctorado, y traté de realizar un cierre. Un año después, empecé a trabajar sobre violencia de género con mujeres trans\* recluidas en un penal de varones, en el marco del posdoctorado (Constant, 2018a). Escuchar los relatos y las experiencias de estas mujeres influía definitivamente en mi manera de moverme en el mundo, en un país y una ciudad donde la violencia de género nos aqueja en todo momento y todos los lugares. Además, ingresar a un reclusorio varonil mexicano como mujer, joven, blanca y extranjera implicaba varias violencias (Constant, 2018b; Constant, en curso). También quise cerrar, pero no lo hice. Empecé a interesarme por las mujeres trans\* liberadas de algún reclusorio y sus trayectorias poscarcelarias (Constant, 2022). Volvía el tema de la violencia de género, volvía la cárcel, volvían mis malestares y otra vez intenté cerrar. Surgió la pandemia sanitaria por la covid-19 y el intento de cierre resultó ser una apertura hacia un trabajo con hombres liberados; ello conlleva sus propios retos, los cuales estoy enfrentando hoy. ¿Será que alguna vez cerraré? ¿Es deseable?

Este artículo sigue las líneas temporales de las etapas de investigación que acabo de mencionar. Escribiendo de “una forma que escuche el corazón” (Denzin, 2013:213), comparto mis etapas de investigación e intentos de cierre con la cárcel, a la par de algunos breves análisis sobre el tiempo, la influencia de la pandemia sanitaria en mi trayectoria de investigación y la idea de cierre. Todo ello con el objetivo de compartir mis experiencias de investigadora, considerando que son indicadores de cierta realidad, como diría Harding (2002).

## PRIMER INTENTO

Entré por primera vez a una cárcel algún domingo de septiembre de 2007. Era en el penal Santa Mónica, en Lima, Perú. Aquella vez fui a visitar a Pilar junto con su hermana. Un par de semanas después, ingresaba al mismo penal como investigadora. Pronto, las voces de las mujeres y varias imágenes y sonidos de esta cárcel: los talleres de trabajo, la ropa que secaba fuera de las diminutas ventanas de las celdas, los ruidos de las rejas, entre otros, ocuparon mis noches, despierta y dormida. Era valiente, me decía mi compañero. Yo no me sentía valiente. Sentía que iba a hacer lo que me había planteado para la tesis de maestría y nada más. Mi objetivo era conocer las trayectorias de vida de estas mujeres. Aquel año, estuve en esta prisión cuatro días por semana, de día y hasta de noche, durante tres meses.

Desde entonces, y desde hace mucho tiempo, perdí la cuenta del número de veces que entré a esta cárcel como investigadora, como visitante y como amiga.

Cada miércoles, revestía mi uniforme de visitante: una falda sin forro, ni demasiado corta ni demasiado larga, unos zapatos sin cordones, suéteres sin capucha, con ropa que no fuera negra, un sostén (obligatorio) y con unas simples bolsas de plástico de supermercado por toda compañía. Me formaba en la fila para entrar y la espera podía durar hasta dos horas (Fotografía 1). Una vez adentro, pasaba dos filas más, una para el control de identidad y otra para el control corporal. Luego, al fin, me reunía con las mujeres a las que iba a visitar. Compartíamos comidas, cafés, muchas pláticas, risas y llantos, alrededor de mesas y sillas de plástico que querían darnos la ilusión de un jardín. Estábamos en el patio principal del penal. Las filas para salir eran igualmente numerosas, largas y pesadas. En al menos cuatro puntos, controlaban los sellos que habían dejado en nuestros antebrazos para asegurarse de que no salía quien no debía salir (Fotografía 2). Una vez, una custodia me agarró violentamente el brazo, pensando que yo era una interna que intentaba escaparse.

A la tesis de maestría siguió la tesis doctoral y seguía yendo al penal de mujeres. Finalmente, acabé el trabajo de campo, sin embargo, seguía visitando regularmente

#### FOTOGRAFÍA 1

##### *La fila de visita afuera del penal Santa Mónica en Lima*



Fuente: archivo personal.

## FOTOGRAFÍA 2

*Mis antebrazos de visitante*

Fuente: archivo personal.

a quienes se habían vuelto mis amigas. Recuerdo con particular cariño a tres mujeres, una holandesa, una francesa y una australiana; la celebración de sus cumpleaños con ensaladas de fruta de las que me habían hecho quitar los trozos de piña en la entrada, porque podían fermentar y usarse para preparar bebidas alcohólicas; sus llamadas semanales encargándome un viaje al supermercado para llevarles enjuague bucal, cremas corporales, hierbas medicinales y cigarros; los libros que les llevaba de parte de mi compañerx de cuarto; sus regalos múltiples: posavasos, aretes, retratos dibujados, bufandas tejidas, gorros de lana.

Al regresar a mi casa después de los días de visita, muchas veces no tenía hambre, me tumbaba en la cama y me dejaba llevar por un sueño pesado que hoy identifico como mi intento por cortar tajantemente con lo que había visto, escuchado, sentido, olido, saboreado. Y así, cada semana se repetía lo que se había vuelto una suerte de ritual. Ir, estar, venir, dormir para tratar de olvidar.

En octubre de 2014 dejé Perú, me despedí de la cárcel y de sus habitantes más queridas. “Nos volveremos a ver afuera”, me dijo una de ellas. Y así fue, una mañana de mayo de 2017, mientras estaba de visita en la ciudad, nos encontramos frente al mar de Lima (Fotografía 3).

Antes de mudarme de Lima, en la terraza de algún café, mientras compartía con un amigo muy querido cuáles eran mis planes de investigación para México, éste me dijo

FOTOGRAFÍA 3  
*Reencuentro en el malecón*



Fuente: archivo personal.

“Pero Chloé, ¿por qué sigues con estos temas si estás cansada y si hay tantos más por investigar?”. Han pasado años durante los cuales he compartido reflexiones sobre ello con amigas, también en la academia, y cada charla me hizo presentir unas pistas de respuesta a esa pregunta que quedó entonces medio en el aire, aunque quizás no logre formularlas claramente aún. Volveré sobre ello en conclusiones.

## SEGUNDO INTENTO

Apenas un año después de dejar Lima, en agosto de 2015, me encontraba fuera de la Penitenciaría del Distrito Federal,<sup>4</sup> esperando a un funcionario de la Subsecretaría del Sistema Penitenciario para ingresar con él a este reclusorio. Desde hacía unos meses, me había dado cuenta que, a pesar de que habían pasado muchos años desde mi primer ingreso a una cárcel, y por más que había adquirido cierta experiencia, sentía mucha pesadez; ya no quería entrar a reclusorios, estaba muy cansada, agotada. Volver a entrar a la cárcel no era mi plan, había querido cerrar mi ciclo de relación directa con la cárcel, buscando trabajar con personas que habían salido de la misma. Mi falta de redes de contacto en México en ese momento me llevó a volver.

La noche anterior a mi primer viaje a la Penitenciaría, se me cerró el estómago, el estrés subía lento pero seguro. Ocho años después de mi primer ingreso, casi día por día, me percaté de que sentía lo mismo. Se mezclaban la excitación de iniciar un nuevo trabajo de campo y un malestar físico generalizado difícil de describir.

Una vez adentro, igual que en Lima, me sentía relajada, llevaba a cabo talleres, entrevistas; había risas, charlas, pero también hubo algunas tensiones derivadas de trabajar con hombres, todos supuestamente homosexuales. En ese entonces impartía un taller de escritura vivencial dirigido a población *gay* y *trans\**. Mi duda sobre la orientación sexual de uno de ellos se confirmó durante un episodio curioso: un día, en pleno taller, se me “declaró” frente a todo el grupo, leyendo lo que supuestamente era el producto de su tarea y creando una atmósfera de incomodidad para todas las personas presentes. Corté sus pretensiones, básicamente indicándole que yo no estaba ahí para esto. Aparte, otro interno me dijo abiertamente algún día que no era *gay*, pero que había dicho que sí porque quería tomar este taller. Siguió y resultó ser el más aplicado del grupo.

En paralelo, las tensiones que sentía no fueron solamente de manera ocasional dentro del grupo, sino de manera permanente por entrar a un reclusorio varonil. Como mujer, extranjera y blanca, era objeto de miradas sospechosas de parte del personal de control en la entrada y de otras morbosas cuando cruzaba los espacios comunes para llegar a donde trabajaba. Nunca temí por mi seguridad, pero nunca tampoco me sentí cómoda ahí, como lo estaba en un femenil. Por más que tratase de borrar cualquier huella de feminidad en mí, usando ropa ancha, calzado unisex, cuidando de no usar accesorios como aretes, anillos o pulseras, ni maquillaje de ningún tipo, mi performance sólo evidenciaba la vanidad de mis intentos de borramiento de feminidad. Además,

---

<sup>4</sup>También conocida como la Penitenciaría Varonil Santa Martha o “la Peni”.

tenía que revestir ropa que no fuera azul ni negra, para distinguirme tanto del personal penitenciario como de la población interna, lo cual me resultaba un tanto complicado pues en mi ropero no predomina exactamente la ropa colorida...

Estuve trabajando en este reclusorio tres días a la semana durante cinco meses en 2015, buscando conocer las trayectorias de vida de las mujeres trans\* que se encontraban en prisión; posteriormente, en 2016, con el objetivo de trabajar con estas mismas mujeres sobre corporalidad y violencia de género, ingresé a este mismo recinto tres días a la semana durante dos meses. Desde entonces no he vuelto a pisar la cárcel. ¿Por ello cerré con ella? Pues tampoco...

### TERCER INTENTO

En 2018 empecé un trabajo con mujeres trans\* liberadas de algún reclusorio de la Ciudad de México. Durante aproximadamente siete meses, conversé largamente con varias personas que habían vivido el encierro carcelario, hasta que se desató en mí una suerte de crisis. Trato de poner palabras sobre estas sensaciones: cuando entraba a las cárceles, sabía que las personas a las que iba a ver, tristemente, iban a estar ahí: no había más contratiempos que los debidos a los controles de seguridad, que podían demorar un poco más o un poco menos. Sí hubo un par de desencuentros, cuando una mujer en Lima había sido enviada a aislamiento por traficar droga, y en México cuando un hombre no asistió a mi taller por haber sido enviado al servicio de desintoxicación. En ningún caso dejaron de acudir a nuestro encuentro planeado por voluntad propia, sino por un castigo institucionalizado. Ahora bien, en 2018, todas estábamos en “la calle” y los tiempos habían variado en comparación con los que yo conocía.

Cuando empecé a trabajar fuera de la cárcel con ex internxs, el tiempo empezó a extenderse. “El tiempo es parte de nuestra experiencia cotidiana en formas y sentido que se nos aparecen como ‘naturales’, pero que son profundamente culturales”, dice Vargas (2007:42). Así, la noción de tiempo está “siempre ligad[a] a contextos específicos” (Vargas, 2007:42). Un domingo, me quedé en la calle esperando a la mujer con la que había quedado de conversar; era una colonia popular relativamente poco segura y esperé durante una hora. Ella finalmente llegó y conversamos un momento, me compartió algunas cosas de su vida en una suerte de monólogo relativamente breve, después de lo cual tuvo que irse. Sentí algo de frustración. Otro día, una tarde en la que me quedaban pocas fuerzas después de un día ajetreado, acudí al lugar en el que había quedado de verme con María. Me llamó y me pidió que le diera alcance en un restaurante cercano donde quería invitarme a comer junto con dos personas más de su entorno cercano y que yo ya conocía. Ya había comido, pero fui a juntarme con

lxs tres para compartir un momento con ellxs, pensando en que muy probablemente iba a tener que reagendar la conversación en privado. Después de un episodio de discriminación en el baño de dicho restaurante, caminamos en busca de otro lugar, compartimos comida y finalmente sí nos quedamos a solas las dos. Para ese momento, luchaba contra mi cansancio físico y finalmente conversamos más de una hora. Otra vez, avisé a María con tres días de anticipación que tenía un evento en otro lugar y que no iba a poder conversar con ella el día en que habíamos quedado. Pero María sí llegó ese día, entre una multitud me encontró, muy naturalmente, y me dijo que después del evento íbamos a buscar un lugar para estar las dos. Yo ya tenía otro compromiso después del evento. Compartimos unas dos horas juntas y junto con otras personas, y luego nos separamos, pero me sentí mal porque sabía que ella tenía un largo camino hasta su casa y sí esperaba platicar a solas conmigo. Dos veces más, María no pudo acudir al lugar y a la hora fijada. La primera vez, no pudo comunicarse conmigo y la segunda me lo hizo saber unos minutos antes por teléfono por medio de su pareja. Y es que María no tenía celular.

Nuestra relación al tiempo se ha modificado profundamente con las nuevas tecnologías. Éstas permiten acortar distancias, conectarnos simultáneamente entre dos lugares muy lejanos en términos geográficos, con menores costos económicos, pero estas mismas herramientas también han modificado nuestra relación al tiempo en el sentido de la rentabilidad y el ahorro. Ahorrar tiempo, no perder tiempo, rentabilizar el tiempo, se volvieron máximas de un sistema social, económico y político que busca orillarnos a la productividad y la rentabilidad. Y los tiempos de la academia confluyen en este sentido. Calendarizar, rendir cuentas, ser productiva, han pasado a formar parte de nuestras actividades científicas de tal manera que, estando dentro del sistema de conocimiento institucionalizado, difícilmente tenemos manera de esquivar estas imposiciones. Lxs académicxs tenemos que ser rentables porque somos parte de una estructura que reclama esta rentabilidad a gritos. No importan las demás estructuras, sólo parece importar la estructura dominante. Así, el sistema de poder-saber (Foucault, 2002) disciplina también nuestras temporalidades y pareciera existir una sola temporalidad válida. Sin embargo, “el tiempo universal no existe [...] el tiempo lineal es un artefacto histórico-cultural que se ha universalizado” (Vargas, 2007:53). En este sentido, el tiempo constituye una institución social que busca regular nuestras corporalidades, un instrumento de poder al servicio de las prácticas de subordinación, control y disciplinamientos.

¿Cómo vivir entonces mi propia temporalidad frente a las temporalidades, tan distintas, de otras personas, sabiendo que “otras personas [...] habitan en [mi] propio tiempo” (Vargas, 2007:61), que existen tiempos múltiples que están íntimamente vinculados con los contextos, pero también con las estructuras o con la ausencia de

éstas? Es imprescindible respetar los tiempos de las personas con las que trabajamos y, sobre todo, en el caso de las personas que estuvieron recluidas en una cárcel, reconocer que sus estructuras temporales pueden llegar a ser radicalmente distintas a las nuestras (lo cual vale también, por ejemplo, para el trabajo con personas que viven en la calle). No imponer nuestros calendarios y las exigencias vinculadas a ellos implica retos, supone reconocer las estructuras de poder vinculadas con el tiempo. Por ejemplo, María no está acostumbrada a que alguien la espere. “Si a esas personas nadie nunca las ha esperado en su vida, Chloé, ¿cómo van a pensar que tú sí las esperas?”, me dijo un compañero que conoce muy bien la población y el ámbito carcelario, un día en que le compartía mi impaciencia, con algo de desesperación. Claro, un encuentro planeado no implica las mismas referencias para mí que para ellas. Yo espero compartires regulares, espero avanzar en los intercambios, en mi investigación, mientras que ellas... ¿Qué esperan? Esta pregunta podría dar pie a otras reflexiones, en otro momento.

#### CUARTO INTENTO

Unas semanas después de decidir cerrar esa etapa de trabajo, empecé a redactar unas líneas que imaginaba como parte de un proyecto de libro. Escribir, sintetizar hallazgos de cinco años de trabajo en México a partir de un libro me parecía un proyecto que me permitiría realizar, al menos simbólicamente, un cierre con la cárcel. Me demoré casi año y medio antes de lograr retomar esas primeras notas. Entre tanto, nos confinó la pandemia causada por la covid-19 y logré concluir la redacción de mi libro (Constant, en curso), el cual, aunque no haya cerrado con la cárcel, sí me permitió cerrar con un ciclo.

El confinamiento al que nos obligó la pandemia cortó de tajo con un nuevo proyecto de investigación que inicié en noviembre de 2019. Había empezado a interesarme por el estudio de las emociones, seguía con el interés de realizar investigaciones vinculadas con personas precarizadas por su identidad de género y/o su orientación sexual, y poco a poco me adentré a lecturas sobre vejez. Un compañero chileno que se interesa mucho por las problemáticas vinculadas a la vejez me había preguntado una vez qué pasaba con las viejas trans\*, y apenas supe qué contestarle. La idea hizo su camino, encontré un lugar llamado “Vida Alegre”, un espacio asociativo donde personas adultas mayores LGBT+ comparten comida, café, recuerdos y actividades tecnológicas o espirituales. Fui algunas veces, como observadora participante, tomaba café, escuchaba y a veces platicaba, empecé a conocer algunas caras, que también empezaron a reconocermé. Me enfermé gravemente, tuve que dejar de ir durante poco más de un mes y luego... nos encerraron. Qué ironía, digo hoy. Había encontrado un lugar donde me sentía cómoda, que no me quedaba tan lejos como me quedaba la cárcel, que estaba ubicado

en un barrio bastante tranquilo y de acceso fácil; no tenía que disfrazarme de tal o cual color, esconder las marcas de mi feminidad; nadie controlaba mi identidad y podía ir casi siempre que quisiera, es decir, dentro de los cinco días semanales en los que la asociación abría sus puertas. ¿Era demasiado bonito para que durara? Prefiero pensar que esta historia quedó en suspenso.

Y así volví, de alguna manera, a la cárcel. En septiembre de 2020, pedí autorización para ingresar nuevamente a la Penitenciaría y ésta me fue negada por obvias razones. Quería trabajar con los hombres de este reclusorio, internos y trabajadores, sobre su masculinidad, conocer sus prácticas y representaciones en torno al cuerpo y a la sexualidad, y entender cómo percibían a las internas trans\* y cómo se relacionaban con ellas a diario. Ante la negativa de las autoridades, contacté a un conocido que ejerce como psicólogo en otro reclusorio. Me concedió una entrevista y me pasó algunos contactos de colegas suyos. El efecto bola de nieve funcionó, aunque de manera muy parcial. Realizar entrevistas por teléfono resultó ser sumamente frustrante. ¿Cómo replicar mis técnicas de establecimiento de *rapport* y de generación de confianza, con personas que solamente escuchan mi voz y no tienen de otra que creer que soy quien digo que soy, sobre todo cuando se abordan temas delicados como la sexualidad o la corrupción? Pues no puedo replicarlas, y me siento desubicada. Tantos años de entrar a los reclusorios, abordar temas íntimos, difíciles, a veces dolorosos... ello sólo ha sido posible porque nos veíamos las caras. Podría sonar capacitista, dirían algunos, pero así es como lo percibo ahora. Si mis interlocutorxs no me ven la cara, no confían en mí y, por lo tanto, las entrevistas quedan superficiales, insípidas. Agradecía que existiera el teléfono y lo maldecía a la vez.

Volví a buscar a un par de hombres que habían estado presos y que ya conocía, y pude hablar de manera más extensa e íntima con ellos, por más que fuera por teléfono. Sin duda, el hecho de que me conocieran de antemano jugaba a mi favor. Me sentí más animada aun cuando pude volver a contactar a otro hombre que había sido recluido en la Ciudad de México y que había conocido por medio de una asociación civil. Nuevamente el efecto bola de nieve funcionó, él me puso en contacto con varios compañeros suyos, y desde entonces hablo con ellos, procurando reproducir un método que se aparente más a las charlas informales que a las entrevistas formales. No siempre es fácil cuando es por teléfono, lo es un poco más cuando es por Zoom. Quizás sea, efectivamente, porque como me dijo uno de ellos: “Al menos por Zoom te veo y sé que me prestas atención, porque por teléfono podrías estar haciendo cualquier otra cosa mientras yo hablo”. Yo diría que, al menos, puedo llevar a cabo mi investigación, aun con las limitantes del momento.

## ¿AQUÍ CIERRO?

En catorce años, han sido varios intentos de cierre y, les consta, ninguno fue concluyente; pero cuando escucho los compartires que tenemos en algunos eventos académicos, cuando recuerdo los intercambios de experiencias alrededor de la cárcel que se han dado y se dan en algunos otros espacios, ahora sé que no estoy sola y creo que aún me queda bastante por hacer. Entonces ¿por qué habré querido cerrar con la cárcel tantas veces?

Evidentemente imaginaba que mis ingresos a las cárceles afectarían mi imaginario, pero no pensé que afectarían mi sueño, mi apetito y, por momentos, mi salud mental. Por eso traté de cerrar, para dejar de angustiarme cada día previo al ingreso a los reclusorios, para que se vayan difuminando las imágenes, los olores, los recuerdos de los controles, de las violencias y de las penas ajenas. Pero cada trabajo de campo me dejaba preguntas en suspenso y, hasta la fecha, las cárceles y sus habitantes me brindan inquietudes por resolver, temas por explorar y, paradójicamente, el impulso de seguir investigando en y con ellxs. Al fin y al cabo, en la academia cada quien se desempeña en un ámbito temático y por ello quizás nunca cerraré del todo con la cárcel.

Más allá de lo que algunxs podrían leer como una catarsis, con este texto mi propósito era compartir parte de mi trayectoria de investigadora en cárceles. Quise dejar evidencia de que el trabajo de campo nos afecta de mil maneras inesperadas, que la etnografía es un proceso en el que involucramos nuestras corporalidades, comprendiendo nuestro cuerpo físico, social, psicológico y emocional. La ciencia como nos la quisieron enseñar no es toda la ciencia, no es nuestra ciencia feminista. Nuestras técnicas de investigación necesitan flexibilidad; nuestro quehacer se puede compartir de varias formas y en distintos espacios; siempre surgen nuevas preguntas y algunas tardan en encontrar respuestas —quizás algunas nunca encuentren respuesta. Los retos de la etnografía carcelaria son variados, dependen de lxs sujetxs con lxs que nos cruzamos, de nuestras propias historias y configuraciones culturales, sociales y subjetivas; de autorizaciones institucionales e individuales; de temporalidades y poderes generizados y racializados. Retos que reflejan, finalmente, nuestra propia complejidad y la de nuestro entorno.

## REFERENCIAS

- Blanco, Mercedes (2012). “¿Autobiografía o autoetnografía?”, *Desacatos*, núm. 38, enero-abril [[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1607-050X2012000100012](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2012000100012)].
- Constant, Chloé (2011). *Solidarité et inégalités. Le centre de détention de femmes Santa Mónica à Lima*. París: IHEAL-CREDAL.

- (2013). “Trajectoires et dynamiques carcérales au féminin. Le cas de Lima”. Tesis doctoral en sociología. París: Université Paris III-Sorbonne Nouvelle.
- (2018a). “La materialización del poder hacia corporalidades trans\* en un reclusorio varonil: análisis de la violencia sexual y de la violencia lingüística”, en C. Perrée e I. Diéguez (coord.), *Cuerpos memorables*. México: CEMCA, pp. 53-67.
- (2018b). “El cuerpo y la cárcel. Notas autoetnográficas”, ponencia presentada en el III Encuentro Investigadores del Cuerpo Transdisciplina, Teoría y Métodos, CDMX, 23 de agosto.
- (2022). “Mujeres trans\*: ¿qué vida después de la cárcel? Crítica al principio de reinserción social”, *Perfiles Latinoamericanos*, 30(59) [<https://perfilesla.flasco.edu.mx/index.php/perfilesla/article/view/1375/1296>].
- (en curso). *Ponerme zapatillas, volar y huir. Experiencias de mujeres trans\* en torno a la prisión y la violencia*. México: Flasco.
- Denzin, Norman K. (2013). “Autoetnografía analítica o nuevo déjà vu”, *Astrolabio*, núm. 11, pp. 207-220 [<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/6310>].
- Ellis, Carolyn (2004). *The ethnographic I: A methodological novel about teaching and doing autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira.
- Foucault, Michel (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Harding Sandra (2002). “¿Existe un método feminista?”, en E. Bartra (ed.), *Debates en torno a una metodología feminista*. México: PUEG-UNAM, pp. 9-34.
- Martínez-Zalce, Graciela y Will Straw et al. (eds.) (2011). *Aprehendiendo al delincuente, Crimen y medios en América del Norte*. México: UNAM/McGill University.
- Neumann, Mark (1996). “Collecting ourselves at the end of the century”, en C. Ellis y A. Bochner (eds.), *Composing ethnography: Alternative forms of qualitative writing*. Walnut Creek: AltaMira, pp. 172-198.
- Vargas Cervantes, Susana (2019). *The Little Old Lady Killer: The Sensationalized Crimes of Mexico's First Female Serial Killer*. Nueva York: New York University Press.
- Vargas Cetina, Gabriela (2007). “Tiempo y poder: la antropología del tiempo”, *Nueva antropología*, 20(67), pp. 41-64 [[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-06362007000100003](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362007000100003)].
- Villani, Michela y Francesca Pogliani Miletta et al. (2014). “Les émotions au travail (scientifique): enjeux éthiques et stratégies méthodologiques d’une enquête en terrain intime”, *Genre, sexualité & société*, núm. 12 [<http://gss.revues.org/33333>].



TÉRE PÁPRIKA (2020) | *Intimidades mujeres*

Ilustración por Bibadash

## La pregunta que no cesa: ¿por qué un hombre mata a una mujer?

## The question that does not stop: Why a man kill a woman?

Rosalba Robles Ortega

En este trabajo reflexiono sobre el asesinato de tres mujeres. Son tres casos de los muchos que día con día se suceden a lo largo y ancho del país y en los cuales los presuntos asesinos son identificados como las parejas o exparejas de las mujeres victimadas. Sin embargo, la reflexión sobre los tres casos que aquí se tratan, centra su análisis en torno a la incesante interrogante que surge y se plantea sobre el porqué estos hombres –parejas-exparejas– se convierten en victimarios de quienes –en determinado momento– “amaron”. La base epistemológica de la que parto para la comprensión de estos feminicidios, la fundamento desde una mirada de género y en autoras/teóricas feministas como Monárrez (2009), Gordon (1998), Lagarde (2005), Segato (2013), Kelly (1987), entre otras/os. También se recurrió a fuentes hemerográficas para la recopilación de datos e información relacionada con los casos.

Palabras clave: feminicidio, violencia, poder y clase social.

In the document that is develop here, I board and reflect on the murder of three women for his partners. There are three cases of the many others that occur every day throughout the country and in which the alleged murderers have been identify as having been the partners or ex-partners of the victims. However, the reflection over the three cases discussed here centers this analysis around the question title in this paper and why these men –couples-ex-partners– become the perpetrators. The epistemological base from which I start is based on a gender perspective and feminist authors such as Monárrez (2009), Gordon (1998), Lagarde (2005), Segato (2013), Kelly (1987), among others. Hemerographic sources also were taken for the compilation of information and data.

Key words: femicide, violence, power and social class.

Fecha de recepción: 19 de julio de 2021

Fecha de dictamen: 20 de julio de 2021

Fecha de aprobación: 30 de agosto de 2021

## INTRODUCCIÓN

Me permito iniciar el texto retomando la pregunta/tema que da título a este trabajo: *¿por qué un hombre mata a una mujer?* Para comenzar esta conversación, pongo sobre la mesa tres casos de feminicidio sumamente difundidos y seguramente conocidos por muchas/muchos. A partir de éstos, intentaré dar respuesta a la pregunta planteada bajo cuatro breves argumentos teórico-epistemológicos: el *continuo de violencia*, la *violencia doméstica*, el *feminicidio* y la *violencia en la convivencia*; en mi consideración, los dos primeros ayudan en la explicación y la comprensión de esta “última” violencia de género que nos impacta por ser tan dolorosa y profana como lo es el feminicidio, pero que además –en estos casos– dicha violencia inicia en una convivencia cotidiana. Para ello, realicé una revisión documental de textos, diarios y noticieros; a la vez recupero algunas entrevistas realizadas durante el trabajo de campo en el 2002 y (re)visitadas en el 2010, con mujeres que sufrían/sufren de violencia doméstica, en la zona poniente de Ciudad Juárez.<sup>1</sup> Esto me permitió reflexionar y visibilizar el tema de la interconexión de la violencia doméstica con el feminicidio.

## TRES MUJERES, TRES FEMINICIDIOS, TRES CASOS: DIFERENCIAS Y SIMILITUDES

Los casos de estas tres mujeres aparecen expuestos en orden cronológico, según la fecha en que ellas fueron asesinadas, son contextos diferentes del suceso, son distintos estados/ciudades del país donde ocurrieron los hechos, son disimiles las edades de las víctimas; así como las ocupaciones que desempeñaban. Pero estos casos, también guardan algunas semejanzas bajo ciertas características como es el hecho de que fueron mujeres educadas, económicamente autosuficientes, también contaban con redes familiares-sociales y las tres fueron asesinadas por su pareja o expareja sentimental. Esto se puede observar en la breve semblanza de las víctimas.

De esta forma, retomo el caso de Dana Lizeth Lozano, estudiante universitaria de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ), en el programa de literatura, con 18 años, originaria de Ciudad Juárez. Su desaparición fue reportada el 5 de abril de 2019 por la noche y fue encontrada asesinada el siguiente día. Su cuerpo fue encontrado

---

<sup>1</sup> Estas entrevistas, junto con otras nueve fueron realizadas por primera vez en el trabajo de campo llevado a cabo en el 2002. Sin embargo, las revisité –localicé y entrevisté de nuevo– durante el 2010 para la publicación del texto *El (des)concierto de la violencia conyugal. Testimonios de mujeres en Ciudad Juárez*.

a 140 metros del foro-café donde trabajaba y con un embarazo de cuatro meses. Su novio/exnovio, también de 18 años, fue quien la asesinó con arma blanca y ha sido calificado como psicópata. El 6 de marzo apareció la noticia de que su abogado se encontraba negociando un juicio rápido para obtener una rebaja en la condena que puede ser de 30 a 60 años de prisión (Vargas, 2020).

En el caso de Raquel Padilla Ramos, originaria de Hermosillo, Sonora, obtuvo un doctorado en historia y antropología, por lo que fue una académica ampliamente reconocida y económicamente autosuficiente, además de incansable luchadora comunitaria; durante muchos años peleó y defendió los derechos y necesidades del pueblo yaqui. Casada, con tres hijos –uno de los cuales presencié su asesinato–; murió a los 52 años a manos de su pareja de 55 años, quien la asesinó el 7 de noviembre de 2019, al parecer en su casa de descanso –La Loretana–, también con arma blanca.

Asimismo, está el caso de Ingrid Escamilla Vargas, una profesional de 25 años, quien obtuvo una maestría en administración turística, originaria de Puebla; fue asesinada por su pareja/expareja sentimental de 46 años –también poblano– en la Ciudad de México el 8 de febrero de 2020. Ella había levantado una denuncia en contra de su victimario, la cual se archivó por no seguir el proceso. La filtración de las fotografías tomadas sobre la descarnada forma en que su cuerpo quedó a manos de su victimario ejecutada con arma blanca, fueron expuestas públicamente, lo que llenó de indignación a la sociedad.

Ahora bien, estas tres mujeres, originarias de diferentes puntos geográficos del país, con distintas edades y diversas ocupaciones, pero con niveles educativos importantes, aunque distintos grados académicos, fueron asesinadas con armas blancas por sus parejas o exparejas sentimentales. De ahí que, la pregunta que socialmente surge entre nosotros/as seguramente es: ¿cómo puede ser posible que, siendo mujeres letradas-educadas, autosuficientes, hayan sufrido-permitido la violencia en sus vidas?, ¿por qué razón no denunciaron-huyeron antes de ser asesinadas?

## CONTINUUM DE VIOLENCIA

Sin duda cualquier respuesta que aquí podamos dar a las preguntas arriba planteadas se queda corta ante la trascendencia de los hechos, pero lo que sí es posible, es contribuir un poco a la reflexión y comprensión de cómo la violencia en esta sociedad mexicana, aparece como un proceso lógico-natural sobre el cual se fundamenta la desigualdad en las relaciones sociales y la forma en la que en éstas subyace el ejercicio de poder que se práctica con base en la condición de género, la clase social, la raza o la etnia y la generación: pues como asegura Torres, “[...] toda violencia de género ocurre en un marco de desigualdad provisto por el contexto social” (2004:3). Por lo que dicha

violencia está normada y, (re)producida cultural, ideológica y jurídicamente como parte de la estructura sexista y la práctica misógina existente.

En otras palabras, la violencia de género se afirma tanto en la desigualdad como en el ejercicio de poder que se encuentran insertos en la estructura social, por lo que facilita y provee eso que Kelly (1988), en el camino por hacernos comprender la violencia de género llama: el continuo de violencia. Esta autora describe este continuo como la violencia sexual de distintos tipos que se ejerce en el abuso contra las niñas, las adolescentes y mujeres; éste es diverso y comprende, entre otros: el abuso verbal y físico, la tortura, la pornografía infantil, la prostitución, el abuso infantil, las operaciones ginecológicas innecesarias, la mutilación genital femenina, la heterosexualidad forzada, la penalización del aborto, el suicidio de mujeres en situaciones de maltrato, la violencia doméstica y, por último, el feminicidio (Caputi y Russell, 1992). A la vez, la autora menciona que dicha violencia ha sido analizada desde las experiencias heterosexuales impuestas o coercionadas, las cuales forman parte de las distintas vivencias sobre violencia sexual masculina, que ejercen los hombres y la sufren las mujeres. Esto da muestra de cómo la violencia sexual se torna en una forma de control y dominación central que preserva el patriarcado.

Luego entonces, algo que podemos inferir –en los tres casos mencionados– es que existió una violencia de género manifiesta en la que probablemente se pudo desencadenar un continuo de una violencia doméstica que, en muchos casos, inicia por medio de la palabra, pero que luego ésta es ejercida en forma de poder y/o dominación sobre sus cuerpos, la cual es naturalizada –por tanto, ignorada– y que al momento en que –Dana e Ingrid– intentaron romper dicho control –al tratar de abandonar a sus parejas– las consecuencias fueron funestas para ellas. Y aunque en el caso de Raquel, los diarios y noticias consultadas no dan información –como la proporcionan en los dos casos anteriores– de algún intento por parte de ella de romper el vínculo con su pareja, y no hay evidencia alguna conocida, también hubo alguna de estas violencias ejercidas por el cónyuge, y que –al no funcionar para su control– la necesidad de dominación por parte del victimario se vio rebasada y rompió los límites establecidos asesinándola. Pero, ¿por qué podemos pensar que en estos casos hubo antecedentes de violencia doméstica?

Tomemos en cuenta que, en el caso de Dana, ella había terminado con el novio/ expareja e Ingrid ya había interpuesto una demanda por amenazas. En el caso de Raquel, diré que, aunque parezca aventurado, seguramente existían los mismos antecedentes de violencia y/o abuso, pues recordemos que el inicio de violencia en la pareja se encubre con “preocupación”, “cuidados”, “vigilancia”, “control”, todo disfrazado de amor, lo que posteriormente desencadena diversas agresiones. En concreto, antes de llegar al feminicidio, posiblemente hubo palabras, actitudes, acciones

que fueron denotando una violencia, que había sido naturalizada, tolerada o aceptada como lo usual, lo irremediable.

#### LA VIOLENCIA DOMÉSTICA, PARTE DEL CONTINUUM DE VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

Intentaré explicar la violencia doméstica<sup>2</sup> que probablemente subyace en los feminicidios de Dana, Raquel e Ingrid. Sin duda, la violencia ha sido característica de todos los tiempos y todas las sociedades, aunque se presenta bajo diferentes formas. Actualmente tiene significados diversos, como “sujeción, subordinación, dominación, imposición, arbitrariedad, fragmentación, autoritarismo y fuerza” (Rosenberg, 1999:2). Pero es desde el feminismo que este concepto adquiere importancia, por interconectar la violencia doméstica y el trasfondo cultural e ideológico de los/as sujetos/as (Robles, 2013:46).

Culturalmente, las definiciones mencionadas se constituyen en la violencia estructural que las mujeres han enfrentado históricamente hacia el interior de las sociedades. La violencia estructural, en el caso de las mujeres, se encuentra reflejada plenamente en lo que Zimbalist plantea como “un modelo estructural propuesto que da cuenta de las cosas recurrentes, tanto psicológicas como de organización social y cultural, que establecen las diferencias esenciales entre lo privado y lo extra doméstico o público” (1979:154). Dicho modelo estructural, compuesto por instituciones, mercado y familia, violenta a las mujeres al crear las diferencias y promover una subordinación que “naturaliza” la desigualdad entre hombres y mujeres para evitar cambiar el sistema hegemónico sexista en la estructura social. Este poder androcéntrico está contenido en las estructuras de dominación ideológica y material que subsisten. Tal y como lo plantea Sau:

La estructuración de la sociedad según el modo sexista de vencedores y vencidas, hacedores de la Ley y obedientes de la Ley, hombres con sexo y hombres castrados(mujeres), hablantes y habladas, es la urdimbre cultural sobre la que se teje la trama de las relaciones humanas desde el asalto a la mujer hasta nuestros días, reproduciendo en cada tiempo y lugar el crimen primario de mil diversas maneras,

---

<sup>2</sup> Aquí retomo la definición de Robles sobre violencia doméstica como: “toda acción de poder que se lleve a cabo por los hombres en el hogar, con el fin de dominar y causar daño físico, psicológico, sexual o económico a la(s) mujeres con quien(es) sostiene(n) un vínculo o relación sentimental” (2013:45).

hasta el punto a veces de confundirnos por la evidente complejidad de sus formas de manifestación (1993:95).

Por tanto, es el hecho de que la violencia orientada hacia las mujeres se encuentra implícita en las estructuras, de ahí parte su eficacia y efectividad, por lo que se sigue (re) definiendo desde diferentes ámbitos disciplinarios, y según cada contexto. Sin embargo, dicha agresión proviene del mismo sistema existente, identificado como patriarcado.

Algunos/as autores/as hacían hincapié en este problema desde hace casi o más de 60 años, ya entonces eran exploradas las razones socioculturales de fondo —el patriarcado y las relaciones de poder— que subyacen al maltrato o al abuso conyugal, y se manejaba el mito de que dichas agresiones son secundarias a trastornos psicopatológicos individuales, como son el uso o abuso de alcohol o de estupefacientes, o a factores económicos y educativos (Gordon, 1988), algo que no ha cambiado mucho.

Sin embargo, hoy el terrorismo doméstico se analiza en términos de los efectos que genera la violencia de género dentro de los hogares, bajo una forma específica de vivir el control, la dependencia y el maltrato de los cuerpos, por parte de los hombres hacia las mujeres —en la mayoría de los casos— (Dobash y Dobash, 1998). Esta violencia doméstica “empieza con una etapa de acumulación de tensiones pasivas” (Torres, 2001:167), que en muchas ocasiones son difíciles de identificar porque se confunden con supuestas manifestaciones “amorosas” —celos, restricciones para salir, ver a la familia o vestir de cierta forma.

La problemática de las esposas maltratadas es una de las expresiones más frecuente de la violencia doméstica que surge dentro del hogar o la familia y, sin duda alguna, es la que más pone de relieve la diferencia de roles entre los géneros, así como el ejercicio de poder desigual que nos trasciende a hombres y mujeres, por lo que se vuelve el síntoma de una sociedad que no es funcional, con un sistema que legitima el poder androcéntrico. Por tanto, no necesariamente se necesita ser un hombre pobre, ignorante o frustrado para verse o sentirse amenazado por una mujer y dar muestra de dominación sobre las mujeres bajo diversas formas de abuso (Gordon, 1997).

De esta manera, Gordon (1988:250) plantea sobre las mujeres golpeadas o maltratadas, que el origen de este maltrato es “la dominación masculina, y no sólo la superioridad, la fuerza física o un temperamento violento”, pero que, en cambio, sí hay un poder social, económico, político y psicológico sustentado por parte de los hombres, que hace de las historias de las esposas maltratadas “una crónica del abuso hacia una persona con menos poder, y quien por esta razón no realiza una resistencia efectiva” (Gordon, 1988:251). Me parece importante mencionar que, si bien esa crónica de abuso en los casos de Dana, Ingrid y Raquel no la conocemos ampliamente, es casi

un hecho que existió, pues con sus asesinatos quedó más que claro el desequilibrio de poder y control que prevaleció y terminó con sus vidas.

## EL FEMINICIDIO

Ahora bien, en México se asesinan 10 mujeres cada día, esto según informe de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), citado en el Comunicado de prensa núm. 592/19, del 21 de noviembre de 2019. También está documentado por la organización Mexicanos contra la Corrupción y la Impunidad (MCCI) y Connectas Plataforma periodística para las Américas. Ambas organizaciones informan que, en este país, del 2012 al 2018 se reportaron 3 056 feminicidios, y que existen otros 2 640 feminicidios más, pero éstos son reconocidos como homicidios dolosos de un total de 12 374 homicidios dolosos contra mujeres en ese periodo y que requieren ser reconocidos como feminicidios. En este informe aparece el estado de Chihuahua, en el segundo lugar con 367 feminicidios, apenas después de Baja California, el cual ocupa el primer lugar con 429 feminicidios reportados.

Durante los siete años analizados, de los 3 056 casos reportados, se detuvieron a 732 sospechosos, y aunque se logró condenar a 739 victimarios, 105 fueron absueltos y declarados inocentes. Entonces, es posible decir que la impunidad en México tiene cara de mujer y se acuerpa en todos los feminicidios no resueltos o en los que incluso llegan a ser sentenciados, pero que posteriormente son absueltos o declarados inocentes (Durán, s/f).

Pero si retomo la pregunta inicial: ¿por qué un hombre mata a una mujer?, y ¿cuál es el motivo que los lleva a realizar tal acto? Por principio diré que la sobrevaloración de lo masculino en las sociedades es histórica, como lo es la subvaloración de lo femenino y de aquí parte el orden hegemónico-social establecido, así como el desequilibrio de poder que impregna cualquier relación social que se establece entre hombres y mujeres. Por lo que, sin duda, existe un desequilibrio real de poder/valor, el cual entra en juego al momento de doblegar, dominar y disponer del cuerpo femenino, de la vida de una mujer.

Durante décadas se han desarrollado innumerables aportaciones académicas de distintas disciplinas que se abocan a plantear valiosas y distintas acepciones sobre el feminicidio, tratando de dar respuestas a un acto tan abominable, así como lo que le subyace a este con el fin de comprenderlo y erradicarlo.

De ahí que los principales referentes sobre el término feminicidio, son las aportaciones hechas por Caputi y Russell (1990). Estas dos autoras fueron quienes definieron feminicidio como “el asesinato de mujeres realizado por hombres motivado por odio,

desprecio, placer o sentido de propiedad de las mujeres”. Posteriormente, Radford (1992) lo denominó “el asesinato misógino de mujeres por hombres”.

En América Latina se reconocen entre las principales aportaciones sobre el feminicidio a estas mujeres feministas anglosajonas, quienes brindaron en su momento un análisis de género a los estudios criminológicos sobre los asesinatos de mujeres perpetrados por hombres. Las autoras Caputi, Cameron y Frazer fueron pioneras en el análisis del asesinato sexual a partir de la categoría género (Monárrez, 2002). Pero fue Russell (2006) quien acuñó el término *femicide* y menciona que tiene en uso más de dos siglos.

Las aportaciones de estas autoras oscilan en la identificación de los móviles, por un lado, Russell (2006) ofrece una terminología con perspectiva de género relacionada con diversas posiciones de las y los asesinos de diferentes personas y realiza una tipología de feminicidios basados en los asesinos y sus víctimas. Esta misma autora –Russell– revisa otras definiciones, y llega a concluir –respecto a los móviles– que los asesinatos supuestamente no intencionales de mujeres, también pueden ser catalogados como feminicidio; comenta que su redefinición es parte de evitar la discusión del motivo de los asesinatos, diciendo que si para el perpetrador es irrelevante el género, luego entonces, el asesinato no es un feminicidio; también problematiza que, aunque las mujeres asesinen a otras mujeres, esto puede ser debido a que los intereses de los hombre(s) se encuentran de por medio (Ellis y DeKeseredy, 1996, citado en Russell, 2006). Russell también indica que si se elimina “porque son mujeres” se borra el componente político de su definición.

Algo que Russell (2006) señala, es lo limitado del debate del término sexual, ya que se entiende sólo cuando el hombre busca o no placer sexual, mientras la violencia sexual amplía el espectro del deseo de poder, dominio y control que existe por parte del hombre. Recalca cómo la cobertura de los medios de comunicación enmascara el significado político del feminicidio y que, además, hay una industria misógino-homogénea que convierte a las mujeres en objetos, en cuerpos dispuestos e intercambiables. Por lo tanto, hay toda una estructura que potencia la victimización de las mujeres.

De ahí que la criminología feminista se centró en la victimización de las mujeres y los estudios sociológicos sobre violencia y sexualidad, al enfocarse en la violación y la violencia íntima (Monárrez, 2002). Podríamos englobar que todo el movimiento feminista radical de la década de 1970, así como los estudios poscoloniales, se han centrado en el cuerpo y la violación colonial, para explicar cómo los feminicidios se interceptan con otras categorías como el racismo o la clase social (Radford, 2006). Para Russell (2006) existen otros tipos de feminicidios desde íntimos, de pareja íntima, en serie, con violación, racista, de prostitutas, y en masa, entre otros.

En México, el asesinato de mujeres reanudó su comprensión y su traducción a feminicidio, inicialmente por las académicas Lagarde (2005) y por Monárrez (2009). Por lo que aquí retomó a Monárrez (2002) quien, por otro lado, estudia el tema desde finales de la década de 1990 y específicamente los casos de Ciudad Juárez.

Su primer acercamiento consistió en abordar los estudios sobre asesinatos de mujeres, ahondando en el feminicidio sexual serial, en los que reconoció que las mujeres son objeto de la violencia por parte de los hombres, desde su identidad genérica y su posición en el sistema de clases sociales. Monárrez en su primer trabajo reconocía esta nueva forma de crimen en contra de las mujeres y las niñas en pleno siglo XX, en la que incluían tortura, mutilación, violación y asesinato. La autora reconoce que Cameron y Frazer (1987) le daban respuesta para sustentar que el género del victimario siempre recaía en los hombres, en esa parte masculinizada en la que se pone de manifiesto su poderío sobre la mujer.

Monárrez (2009) construye la categoría de “feminicidio sexual sistémico”, y lo define como el asesinato de una niña/mujer cometido por un hombre, en el que se encuentran todos los elementos de la relación inequitativa entre los sexos: la superioridad genérica del hombre frente a la subordinación genérica de la mujer, la misoginia, el control y el sexismo. En este acto no sólo se asesina el cuerpo físico-biológico de la mujer, se asesina también lo que ha significado, la construcción cultural de su cuerpo, con el permiso y la tolerancia de un Estado masculinizado.

El feminicidio sexual sistémico tiene la lógica irrefutable del cuerpo de las niñas y mujeres pobres que han sido secuestradas, torturadas, violadas, asesinadas y arrojadas en escenarios sexualmente transgresores. Pero también en mujeres como Dana, Raquel e Ingrid, quienes fueron asesinadas con actos por demás crueles, que muestran y fortalecen las relaciones sociales inequitativas de género que distinguen a los sexos con: la otredad, la diferencia y la desigualdad. Al mismo tiempo, el Estado, secundado por los grupos hegemónicos, “refuerza el dominio patriarcal y expone a familiares de víctimas y a todas las mujeres a una inseguridad permanente e intensa, a través de un periodo continuo e ilimitado de impunidad y complicidades al no sancionar a los culpables ni otorgar justicia para las víctimas” (Monárrez, 2009:89).

Desde otro punto de vista, Segato (2013) hace un análisis estructuralista del cuerpo de las mujeres asesinadas, en el caso del feminicidio en Ciudad Juárez, lo describe como algo simbólico y su significante como forma de control territorial totalitario de un Estado paralelo, a los que llama crímenes corporativos de segundo Estado. Retoma “corporación” como el grupo o red que administra los recursos, derechos y deberes propios de un Estado paralelo establecido firmemente en la región y cabeceras del país.

Es así que Monárrez (2006) y Segato (2013) reconocen la importancia de la expresión simbólica cuando los cuerpos de mujeres son arrojados a espacios públicos,

donde producen y contienen significados; Monárrez (2006) señala que es la forma más importante para desentrañar el poco y/o nulo valor de los cuerpos en estos crímenes. En el caso de Segato (2013), pone énfasis en la mujer, a la cual le da un carácter dual, pues dice que emerge en la escena desde el lugar que ocupa en la producción, y de la significación impresa como la última forma de control territorial totalitario —de cuerpos y de terrenos, de cuerpos como parte de esos terrenos— a partir del acto de su humillación y exterminio.

Con esto pretendo distinguir que considerar la comprensión de por qué suceden los feminicidios, concibe un trabajo teórico político de mujeres que, según Munévar (2012), se dieron a la tarea de nombrar, visibilizar y conceptualizar este término. Así, la discusión central de la academia recae en si la palabra feminicidio debe englobar todo y cualquier asesinato de mujeres o debe reservarse para una categoría más estricta. En fin, las discusiones continúan, pero lo que no debe ni puede continuar es que las mujeres sigamos siendo asesinadas por los hombres, al ser consideradas objetos de su propiedad, sujetas sin identidad propia, sin autonomía, a quienes hay que controlar y dominar porque no sabemos, ni tenemos derecho a decidir, como sucedió con Dana, Ingrid y Raquel.

#### DE LA CONVIVENCIA A LA VIOLENCIA: TRES NARRATIVAS DE MIEDO

Es importante mencionar que Ciudad Juárez se distingue como una ciudad feminicida aun cuando esta localidad no tiene el mayor número de feminicidios a nivel nacional, pero sí cuenta con las cifras y los casos más expuestos nacional e internacionalmente. Una observación importante sobre el número de casos de feminicidios acaecidos se relaciona con el hecho de que este mismo informe (Comunicado de Prensa núm. 592/19, del 21 de noviembre de 2019:8) reporta que 43.9% de las mujeres asesinadas tienen o tuvieron una relación en la que enfrentaron diversos tipos de violencia o agresiones por parte de sus parejas, exparejas, concubinos, novios, exnovios, entre otros.

Los feminicidios de Dana, Ingrid y Raquel no son casos únicos —por desgracia. Al contrario, son casos comunes en los que la idealización del amor romántico tiene un papel determinante, pues instala la idea de que el hombre es poseedor-dueño del cuerpo femenino y como él es el dominante, las mujeres no son quienes pueden decidir irse, dejarlos, terminar la relación. En este sentido, podemos hablar de que existe un orden patriarcal y una cultura (Herrera, 2010) los cuales, confabulados y entretejidos, conforman una lógica heteronormativa, un pensamiento heterosexual consensuado, cimentados sobre elementos socioculturales y de género que dictan una carga de expectativas ideológicas que ponemos sobre el otro/la otra. Por ejemplo: “me va a ser

feliz”, “él es mío-ella es mía”, “me va a cuidar”, “es mi otra mitad”, “siempre me va a amar”, entre muchas otras (Herrera, 2010).

De ahí que podamos inferir que las relaciones de Dana, Ingrid y Raquel hayan iniciado –como en la mayoría de los casos– centradas en ver cumplidas las expectativas creadas por el amor romántico, sin percibir apenas la crueldad encubierta que les subyace, y en las que se dicta, mantiene y promueve el deber ser sexogénico, comprendido éste en la heternormatividad basada y avalada por una enorme discriminación y binariedad y que viene a ser reforzado no sólo social, sino culturalmente (Covarrubias y Ravelo, 2019). En efecto, la convivencia llena de expectativas rotas –no cumplidas– se ve permeada por la violencia, pues tanto discriminaciones como binariedades se recrudecen: sujeto/objeto, público/privado, razón/emoción, hablante/hablada, lo que exagera el control político sobre los cuerpos/objetos de las mujeres por parte de las parejas/hombres promoviendo: el sometimiento, el aislamiento, todo tipo de prohibiciones, celos, control de llamadas, entre otras más (Herrera, 2010). Luego entonces, las narrativas sobre el terror y el miedo se yerguen para que este deber ser de las mujeres sea afianzado y legitimado socioculturalmente, obstaculizando en ellas la libertad para tomar decisiones.

Los feminicidios de Dana, Ingrid y Raquel son narrativas de maldad y de terror gestadas desde el odio misógino, alentado por un patriarcado que deshumaniza, pues sus asesinos “concibieron una negación previa de la otredad” (Covarrubias y Ravelo, 2019:147). Un odio manifiesto en “el asesinato sexista, sea por creer tener el derecho de posesión, superioridad, placer y deseos sádicos, y suposición de propiedad sobre las mujeres” (Covarrubias y Ravelo, 2019:148). Esto se entreteteje alentado por un Estado en el que “debido a la práctica de muerte violenta y la desaparición masiva de personas, se promueve una política de terror y el control social” (Carbajal, Monárrez y Medina 2020:136).

Indudablemente, en estos tres casos, la maldad y el odio estuvieron presentes pues las tres sufrieron su muerte a manos de quienes supuestamente las amaban o amaron, no sólo eso, los victimarios planearon la forma de quitarles la vida y con ello restituir su poderío, su dominio, aun sobre esos cuerpos ya sin vida. En ese sentido, al utilizar armas blancas para llevar a cabo el asesinato de sus parejas, no sólo les permitió privarlas de la vida, también lograron reafirmaron su poder y control sobre esos cuerpos, pues los tres victimarios al ejecutar dicho acto, presenciaron el sufrimiento de sus parejas antes de morir, de esta forma borraron los vestigios de cualquier acto de abandono que haya existido por parte de esos cuerpos.

El feminicidio así se convierte en una narrativa de crueldad que puede tener múltiples abordajes y explicaciones, sin embargo, aquí sólo diremos, de acuerdo con Covarrubias y Ravelo (2019:148), que lejos de considerar este hecho como un “simple

acto excepcional, estamos ante una voluntad sistemática de destruir a la humanidad”. En este caso la humanidad de las mujeres, a quienes social y culturalmente se les ha negado la posibilidad de decidir sobre sus cuerpos desvalorizados genéricamente.

Finalmente cierro conectando tres testimonios que rescato de algunas entrevistas realizadas a mujeres que sufren de violencia doméstica, y las cuales se encuentran documentadas en el texto de Robles (2013), con los casos aquí expuestos. En estas narrativas queda plasmado cuán fácil puede resultar para las parejas/hombres disponer de sus vidas, si ellos así lo deciden:

Lucy (39), casada desde hacía 20 años, narró lo que le había sucedido hacía apenas dos semanas: su pareja había intentado apuñalarla cuando ella cocinaba, su compañero comenzó a insultar a su papá, ella volteó molesta y lo amenazó con el cuchillo, él se lo arrebató la tiró al piso intentando acuchillarla por la espalda. Ella logró salvarse porque su hija mayor tomó una silla y le dio en la espalda a su papá. Lucy comentó que, si no hubiese sido por eso, ella estaría muerta en estos momentos. Todo esto lo narró entre lágrimas y de forma atropellada (entrevista, 2002-2010).

Quica (26), el mismo día que conoció a su pareja, él la raptó, ya no la dejó regresar a su casa. Ahora, después de 10 años de casada, dice que vive de pura casualidad, pues su compañero le disparó para matarla, porque en una ocasión ella le dijo que lo dejaba y se iba con su mamá. Ella tendía la cama y en el preciso momento en que él le disparó Quica se agachó para levantar una almohada y el disparo se incrustó en la pared (entrevista, 2002-2010).

Caro (40), 13 años de casada. Ella narra que en una ocasión, recuerda a su compañero en compañía de su niño chiquito, cuando iniciaron una discusión en su casa y en la que él —enojado— la tomó por el cuello estrujándola y levantándola en vilo, menciona que la empujó contra la pared y la levantó del suelo, los pies le quedaron volando, sintiendo que la mano del hombre la ahogaba, pues él le gana en peso y estatura, es mucho más grande y pesado que ella (entrevista, 2002-2010).

Los tres relatos descritos, nos marcan tres cosas importantes en relación con el tema y los casos que aquí se presentan: *a*) la tentativa de feminicidio de que han sido víctimas estas mujeres por parte de sus compañeros/parejas dentro de su hogar; *b*) el riesgo constante que viven las mujeres bajo un sistema hegemónico masculinizado que otorga el poder a los hombres poniéndolos en el centro de todo; y *c*) el miedo que se implanta en las mujeres a partir de una cultura sexista donde los cuerpos femeninos se desvalorizan al grado de considerarse propiedad de los hombres. De esta forma, es importante observar, cómo en una relación “amorosa” o de “pareja”, la violencia de género se hace común en lo doméstico, en lo cotidiano, en la convivencia diaria, y

ésta sin duda inició con una palabra, una burla, una orden, un grito, un empujón, un manotazo, entre otras cosas, antes de llegar a la tentativa de feminicidio o al mismo feminicidio.

#### PARA CERRAR SIN CONCLUIR

En los tres casos presentados es importante mencionar que aun siendo mujeres letradas-educadas y económicamente autosuficientes, esto no las excluye de haber idealizado y deseado seguir el patrón del amor romántico en sus relaciones, en tanto que social y culturalmente se reproduce el estereotipo del amor ideal con el que nos educan cultural y socialmente, por lo que llegamos a la (re)producción del mismo con todas las implicaciones de sumisión y objetivación que éste conlleva.

También es pertinente destacar que, en estos tres casos, fueron ellas quienes –al parecer– decidieron finalizar o intentaron finalizar sus relaciones de violencia con sus parejas, pues en el caso de Dana, ella ya había terminado con su novio aun embarazada; mientras que Ingrid abrió una denuncia en contra de su pareja que no ratificó, posiblemente por la vigilancia de que era objeto; y Raquel –al parecer– ya no pensaba seguir con la relación pues no iba a quedarse al desayuno preparado por su compañero ya que no bajó a su hijo del vehículo cuando llegó a la casa de descanso para hablar con él. Sin embargo, las tres pagaron su derecho a decidir con su feminicidio.

Luego entonces, ¿por qué matan los hombres a las mujeres? Hasta el punto en el que llega esta reflexión, en este texto, puedo afirmar que por las razones y los argumentos que aquí se han expuesto, en los que se hace evidente una violencia de género existente sustentada por una cultura y un sistema patriarcal y heterosexista que brindan la anuencia para que eso suceda, sin juicios y sin castigos.

#### REFERENCIAS

- Animal Político* (2019). “Asesinan a la activista e historiadora Raquel Padilla, en Sonora”, 8 de noviembre [https://www.animalpolitico.com/2019/11/asesinan-activista-historiadora-raquel-padilla-sonora/], fecha de consulta: 17 de agosto de 2021.
- Cameron, D. y E. Frazer (1987). *The Lust To Kill*. Nueva York.
- Caputi, J. y Diana E.H. Russell (1990). “Femicide: Speaking the Unspeakable”, Ms.: *The World of Women*, 1(2), pp. 34-37
- Caputi, J. y Diana E.H. Russell (1992). “Femicide: Sexist terrorism against women”, en Jill Radford y Diana E.H. Russell (eds.), *Femicide: The politics of woman killing*. Nueva York: Twayne, pp. 13-21

- Carbajal Ávila, E.S., J.E. Monárrez Fragoso y R.I. Medina Parra (2020). “Nuevas guerras y crímenes contra la humanidad: las mujeres sin cuerpo y sin espacio”, en Ana Micaela Alterio y Alejandra Martínez Verástegui (coords.), *Feminismos y derecho. Un diálogo interdisciplinario en torno a los debates contemporáneos*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, pp. 75-122.
- Covarrubias M.E. y B.P. Ravelo (2019). “Reflexiones en torno de los perpetradores de violencia feminicida. Elementos para un debate desde el feminismo académico”, en P. Ravelo Blancas y M. Bosh Heras (coords.), *Violencias y feminismos. Desafíos actuales*. México: Ediciones y Gráficos Eón, pp. 147-162.
- Dobash, R.E. y R.P. Dobash (1998). “Violent men and violent contexts”, en Dobash, R.E. y R.P. Dobash (eds.), *Rethinking violence against women*. Manchester: Sage Publications, pp. 141-168.
- Durán, Valeria (s/f). “Femicidas libres”, *Contra la corrupción* [<https://contralacorrupcion.mx/femicidas-libres/>].
- Gordon, L. (1988). “The powers of the weak; wife-beating and battered women’s resistance”, *Heroes of their own lives. The politics and history of family Violence*, pp. 250-288.
- (1992). “¿Qué hay de nuevo en la historia de las mujeres?”, en C. Ramos (coord.), *Género e historia, la historiografía sobre la mujer*. México: Instituto Dr. José María Luis Mora, pp. 110-122.
- (1997). “Qué hay de nuevo en la historia de las mujeres”, en Carmen Ramos Escandón (comp.), *Género e historia*. México: Antropologías Universitarias, pp. 110-122.
- Herrera, G.C. (2010). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Inegi (2019). Comunicado de prensa núm. 592/19, 21 de noviembre de 2019. Estadísticas a propósito del día internacional de la eliminación de la violencia contra la mujer (25 de noviembre). Datos nacionales [[http://inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2019/violencia2019\\_Nal.pdf](http://inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2019/violencia2019_Nal.pdf)], fecha de consulta: 18 de agosto de 2021.
- Infobae (2021). “El brutal asesinato de Ingrid Escamilla. Así fue el feminicidio que indignó a México”, 1 de enero [<https://www.infobae.com/america/mexico/2021/01/01/el-brutal-asesinato-de-ingrid-escamilla-asi-fue-el-feminicidio-que-indigno-a-mexico/>].
- Kelly L. (1987). “The Continuum of Sexual Violence”, en J. Hanmer y M. Maynard (eds.), *Women, Violence and Social Control. Explorations in Sociology (British Sociological Association Conference Volume series)*. Londres: Palgrave Macmillan, pp. 46-60.
- Lagarde, M. (2005). “Por la vida y la libertad de las mujeres”, *Primer Informe Sustantivo de Actividades*. México: Comisión Especial para Conocer y dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Femicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada. LIX Legislatura, Cámara de Diputados, H. Congreso de la Unión.
- Monárrez, J. (2002). “Feminicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001”, *Debate feminista*, núm. 25, pp. 279-305.

- (2006). “Las víctimas del feminicidio juarenses: mercancías sexualmente fetichizadas”, *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 16(46), pp. 429-445.
- (2009). *Trama de una injusticia. Feminicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Munévar, D.I. (2012). “Delito de feminicidio. Muerte violenta de mujeres por razones de género”, *Estudios socio-jurídicos*, 14(1), pp. 135-175.
- Radford, Jill y Diana E.H. Russell (eds.) (1992). *Femicide: The politics of woman killing*. Nueva York: Twayne/Gale Group.
- Robles, O.R. (2013). *El (des)concierto de la violencia conyugal: testimonios de mujeres en Ciudad Juárez*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Rosaldo, M.Z. (1991). “Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica”, en O. Harris y K. Young (comps.), *Antropología y feminismo*. Madrid: Editorial Anagrama, pp. 153-180.
- Rosemberg, S. (1999). “Las formas que toma la violencia en el mundo contemporáneo”, *Congreso de Violencia y Salud Pública*, México.
- Russell, E.H. Diana (2006). “Definición de feminicidio y conceptos relacionados”, en Diana E.H. Russell y Roberta A. Harmes (eds.), *Feminicidio: una perspectiva global*. México: UNAM, pp. 73-95.
- Sau, V. (1993). *Ser mujer, el fin de una imagen tradicional*. Icaria Editorial.
- Segato, R.L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Tinta limón.
- Torres, Marta (2004). “Violencia social y violencia de género”, ponencia Foro.
- (2001). *La violencia en Casa*. Buenos Aires: Paidós.
- Vargas, Miguel (2020). “Piden abogados de presunto asesino de Dana negociar un juicio abreviado”, *Diario de Juárez*, 5 de marzo [https://diario.mx/juarez/piden-abogados-de-presunto-asesino-de-dana-negociar-un-juicio-abreviado-20200305-1636097.html].
- Zimbalist, R. Michelle (1979). “Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica”, en Olivia Harris y Kate Young (comps.), *Antropología y feminismo*. Barcelona: Editorial Anagrama, pp. 153-178.





Urge zurcir lo invisible, reparar el olvido...

ALEJANDRA COLLADO | *Yésenia*

Bordado en manta

Julio de 2021

## Las políticas públicas de equidad de género Tecnologías de género moderno colonial

### Las políticas públicas de equidad de género Tecnologías de género moderno colonial

Celenis Rodríguez Moreno

**E**n este trabajo se analiza el discurso de las políticas públicas de mujer y género desde una perspectiva feminista descolonial, mediante el rastreo de ideas y significados raciales y coloniales contenidos en sus categorías. Esto permitiría observarlas como tecnologías que ordenan las relaciones de género, clase y raza y reinstalan las y los estereotipos sexistas, racistas y clasistas que atraviesan a las sociedades con un pasado colonial. Además, dichas políticas públicas sirven de vehículo para la instalación de nuevas gramáticas racistas y la actualización de la norma de género moderno colonial.

Palabras clave: políticas públicas de mujer y género, sistema de género moderno/colonial, mujeres, tecnologías de género moderno/colonial, mimesis.

**T**his paper aims to carry out an analysis of the discourse of public policies on women and gender from a decolonial feminist perspective by tracing ideas and racial meanings contained in their categories of analysis. This would allow observing them as technologies that order gender, class and race relations that run through societies with a colonial past. In addition, these public policies serve as a vehicle for the installation of new racist grammars and the updating of the modern colonial gender norm.

Key words: public policies on women and gender, modern/colonial gender system, women, modern/colonial gender technologies, mimicry.

Fecha de recepción: 19 de julio de 2021

Fecha de dictamen: 20 de julio de 2021

Fecha de aprobación: 1 de septiembre de 2021

## INTRODUCCIÓN

Este ensayo propone una reflexión de las políticas públicas de mujer y género desde un abordaje feminista descolonial. Se centra en un análisis epistémico de las categorías que utilizan dichas políticas públicas para diagnosticar y prescribir medidas que buscan solucionar el problema de desigualdad entre varones y mujeres. Metodológicamente, es un ejercicio de análisis del discurso de tipo foucaultiano, por lo tanto, las políticas públicas son tratadas como relatos, producidos por los Estados, que instalan representaciones de mundo, marcos de inteligibilidad (Muller, 2006). Pero también cumplen una función subjetivadora ya que a partir de la mirada de mundo que ofrecen y performan gestionan el deseo, los espacios, el tiempo, regulando la experiencia posible de su sujeto, de ahí que se retome la tesis de Teresa de Lauretis y se proponga entenderlas como tecnologías de género. Una vez relevados los elementos discursivos que permiten observarla como tecnología de género, se examinarán con las herramientas teóricas del feminismo descolonial y poscolonial y la teoría descolonial en la búsqueda de ideas y significados raciales de origen colonial que, según la pensadora descolonial María Lugones, son co-constitutivos de la norma de género, lo que además dejaría entrever el papel de las políticas públicas de género como tecnologías de género moderno colonial que reinstalan la norma de género. Para realizar este trabajo de análisis se toman como referencia tres políticas públicas nacionales de Colombia que se diseñaron y pusieron en marcha durante la década de 1990.

## TECNOLOGÍAS DE GÉNERO MODERNO/COLONIAL

Las políticas públicas de equidad de género, también conocidas como políticas públicas de mujer y género, son para una gran parte del feminismo institucionalizado que opera al interior del Estado en ministerios, direcciones u oficinas de la mujer, y para algunos sectores del movimiento feminista y social de mujeres, la estrategia más efectiva para transformar las desiguales relaciones de género entre varones y mujeres. Sin embargo, a pesar del ideal aparentemente transgresor que las sustenta, terminan reproduciendo el orden sexo-generico, funcionando como tecnologías de género.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “Las tecnologías de género, por tanto, estarían ligadas con prácticas socioculturales, discursos e instituciones capaces de crear ‘efectos de significado’ en la producción de sujetos hombres y sujetos mujeres. En conclusión, el género y las diferencias sexuales serían efecto de representaciones y prácticas discursivas” (Moreno, 2011:49).

Un primer paso para comprender esta afirmación es señalar qué se entiende por políticas públicas de mujer y género y qué se entiende por tecnología de género. En este trabajo las políticas públicas se asumen desde un enfoque cognitivo que las define como constructoras de mundo; productoras de visiones del mundo. Las políticas, como sostiene Pierre Muller (2006), son portadoras de una idea específica y distintiva de un problema; de una representación de un grupo social, y de una “teoría del cambio social”. Las políticas públicas contribuyen, entonces, por un lado, a la configuración de un “espacio de sentido” (público, desde luego) que proporciona un mundo-visión y, por el otro actúan, en últimas, a la manera de un “sistema de creencias” que guía las conductas públicas (Puello, 2007). En este orden de ideas, una política pública de equidad de género produciría una visión sobre lo que significa ser una mujer; una idea de mundo organizado según las diferencias sexuales; y una representación del lugar de las mujeres en el mundo, de sus intereses y de sus deseos mientras plantea el “problema mujer” sobre el cual el Estado prescribirá una serie de medidas.

Por otra parte, la idea de tecnología de género de la feminista italiana Teresa de Lauretis (2000:35), sostiene que “el género es el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, comportamientos y relaciones sociales debido al despliegue de una serie de tecnologías sociales, de aparatos tecno sociales o bio-médicos”. Esto significa que, pensar en una política pública de equidad como tecnología de género implica afirmar que ese espacio de sentido que crea, su estructura de significación, “engeneraría” los comportamientos y las relaciones sociales de unos cuerpos con vaginas que deberían devenir sujeto mujer. En resumen, estas políticas producirían mujeres.

Para entender cómo ocurre esto es importante considerar que para autoras como Judith Butler:

El “sexo/género” es un ideal regulatorio cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas. En otras palabras, el “sexo/género” es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el sexo/género y logran tal materialización obligatoriamente en virtud de la reiteración forzada de esas normas (2002:18).

Así, la realización del ideal sexo/género aparece como un proceso altamente regulado lo que implica la intervención constante de artefactos sociales que indiquen cuáles son los roles, los espacios, los comportamientos y la manera de relacionarse de varones y mujeres. Y son, precisamente, una serie de prácticas relacionadas con estas cuestiones las que se articulan en las políticas públicas de equidad, se podría decir que de estas tareas de regulación se desprende su actuación como tecnología de género.

Se puede observar el modo de operar de las políticas públicas como tecnologías siguiendo la estructura de significación<sup>2</sup> que propone Pierre Muller (2006). Según este politólogo francés, la estructura de significación está compuesta por: valores, imágenes, algoritmos y normas. Por medio de los valores e imágenes se producen modos de existencia, situaciones, que ponen a las mujeres en contacto con una experiencia concreta del mundo, la cual a su vez contiene representaciones cargadas de significados positivos o negativos sobre cómo debe actuar una mujer, sobre cómo debe ser una mujer. Por su parte, los algoritmos permiten la construcción de una lógica de interpretación de esas imágenes que justifica y hace deseable la apropiación de ciertas normas/soluciones que no sólo prescriben frente a lo inmediato, sino que también regulan la posibilidad de encarnamiento del deber ser mujer. Lo que se observa, es cómo esta estructura de significación plantea un problema y argumenta la que sería la solución “lógica”, la más deseable, la que podría “tomar cualquier mujer” dadas las mismas circunstancias, y es este convencimiento el que resulta clave para comprender los ejercicios de autorregulación de las mujeres frente a la norma de actuación propuesta, la ausencia de prácticas de coerción. Lo que se logra, finalmente, es crear el espejismo de la coincidencia entre las propias aspiraciones, deseos, esperanzas, decisiones, necesidades y estilos de vida con objetivos gubernamentales fijados de antemano, y además hacer que esa conducta sea vista como buena, digna, honorable y, por encima de todo, como propia, como producto de su libertad (Castro, 2010).

En este punto es necesario tener en cuenta que la estructura de significación de las políticas públicas de equidad responde a la lógica de una política de identidad, por lo que construyen tanto un relato de opresión compartida entre miembros de un colectivo social, como un sujeto arquetípico, con unos rasgos y características, muy bien delineados, estrechamente ligados a la experiencia de opresión. Así, dichas políticas producen representaciones de lo que sería una mujer y de su experiencia que refuerzan la organización de la vida social basada en la diferencia sexual, y reafirman la existencia de una sociedad dividida entre varones y mujeres, la división sexual del trabajo, la división espacio público/privado, la idea de la heterosexualidad obligatoria

---

<sup>2</sup> La estructura de significación de las políticas públicas articula cuatro niveles de percepción “Los valores: las representaciones más fundamentales sobre lo que es bien y lo que es mal, lo deseable o lo que está por descartar; las normas que definen las diferencias entre lo real percibido y lo real deseado. Definen unos principios de acción más que unos valores; los algoritmos son unas relaciones causales que expresan una teoría de la acción. Pueden expresarse bajo la forma de ‘sí... entonces’; y las imágenes (el joven agricultor dinámico y moderno) que son unos vectores implícitos de valores, de normas y aun de algoritmos. Dan significación a lo que se hace inmediatamente, sin tener que hacer largas curvas discursivas” (Muller, 2006:100).

y los estereotipos de género. Lo que queda en evidencia es que las políticas públicas de equidad como tecnologías despliegan y articulan prácticas discursivas y no discursivas que repiten el ideal de género hasta materializarlo. Por consiguiente, estas políticas no rompen con la norma de género, sino que la reproducen incluso cuando intentan transgredirla. Al respecto, Teresa de Lauretis sostiene:

Paradójicamente, por tanto, la construcción del género se realiza mediante su propia deconstrucción, y también a través de cualquier discurso feminista o no, que intente rechazarlo o minimizarlo como falsa representación ideológica. Porque el género, como lo real, no es sólo el efecto de la representación, sino también su exceso, lo que permanece fuera del discurso (2000:36).

Hasta aquí se ha tratado de establecer la función de las políticas públicas de equidad como tecnologías de género, sin embargo, en el contexto de los países del Tercer Mundo y tratándose de “mujeres” negras, indígenas y pobres sería más apropiado hablar de éstas como tecnologías de género moderno colonial, ya que su función subjetivadora supondría una engenerización co-constitutiva con el orden racial.

Esta afirmación se sustenta en dos niveles de argumentación, en un primer nivel está el argumento teórico descolonial que señala que género es indisoluble de raza, como lo afirma María Lugones (2008), ya que la experiencia sociosexual que constituye la categoría mujer sólo es realizable para las mujeres blancas, quienes históricamente han participado de la distribución de espacios, roles e imaginarios basados en la diferencia sexual. Esa no ha sido la experiencia de indígenas, negras o mestizas,<sup>3</sup> quienes desde la colonia realizan duros trabajos en el campo y en la calle, indicador de que no ha habido asignación de roles por sexo, ni imaginarios de fragilidad, y mucho menos destinación al espacio privado. Esto ocurre porque desde el periodo de la administración colonial las personas no blancas no han sido consideradas humanas sino bestias y para tener un modo de vida acorde con la norma de sexo género tenían que ser considerados humanos o humanas. Esta diferencia fundante del orden colonial persiste en los Estados nacionales que surgieron tras las luchas independentistas, los cuales adoptaron los principios republicanos de igualdad y libertad, pero sin romper con las jerarquías y privilegios que impuso la colonia.

---

<sup>3</sup> La mestiza que aquí menciono no es una referencia al mestizaje del proyecto nacional criollo, tampoco es una referencia a la mestiza blanqueada “exitosamente”. Sino a las múltiples mezclas de los sujetos subalternizados, las mezclas impuras e imprevistas a las que se refiere Edouard Glissant (2010) en su libro *El discurso caribeño*.

En un segundo nivel está el argumento de tipo funcional que muestra a las políticas públicas insertas en un dispositivo colonial como lo es el del desarrollo. Las políticas públicas de mujer y género<sup>4</sup> que se diseñaron y pusieron en marcha en Colombia desde 1984 la “Política nacional para la mujer campesina” y hasta 2012 “Política pública nacional de equidad de género para las mujeres” y especialmente la Política integral para la mujer (1992), la Política de equidad y participación de las mujeres (1994) y el documento “Avance y ajustes de la política de participación y equidad para las mujeres” (1997) que se analizaron para este trabajo, llegaron al país como parte de los paquetes de medidas de las políticas del aparato de desarrollo. Eso explica que hayan adoptado sus metodologías –batería de indicadores, categorías de análisis, estructura textual y narrativa, así como métodos de seguimiento y evaluación– y que hayan sido diseñadas en instituciones como la Oficina Nacional de Planeación con el apoyo técnico de las agencias internacionales de cooperación para el desarrollo.

A primera vista, estas políticas públicas de mujer y género estarían dedicadas, única y exclusivamente, a equilibrar las desiguales relaciones entre varones y mujeres; no obstante, su articulación en el aparato del desarrollo refuerza la idea de que sus objetivos siempre contemplan regulaciones de raza y clase. En este sentido, es importante recordar que las tecnologías, como sostiene Foucault, no tienen usos estables, su uso suele ser estratégico, por lo que sus fines pueden ser múltiples y siempre dependen del dispositivo al cual se articulen.<sup>5</sup> Lo que se puede deducir, siguiendo los argumentos señalados, es que las políticas públicas de equidad de género son, por donde se les mire, tecnologías de género moderno colonial, ya sea por la base conceptual de la que parten, o por ser producidas y estar engranadas a un dispositivo colonial, que ordena la vida en los

---

<sup>4</sup> Políticas públicas nacionales de equidad de género producidas en Colombia: “Política nacional para la mujer campesina” (1984), “Política integral para las mujeres colombianas” (1992), “Salud para las mujeres, mujeres para la salud” (1993), “Política para el desarrollo de la mujer rural” (1993), “Política de equidad y participación de las mujeres” (1994), “Avance y ajustes de la política de participación y equidad para las mujeres” (1997). Durante el primer decenio del siglo XXI se formula la política “Mujeres constructoras de paz y desarrollo” (2003) y “Política pública nacional de equidad de género para las mujeres” (2012).

<sup>5</sup> “Los dispositivos son capaces de hacer funcionar juntas una multiplicidad de técnicas, abstrayéndolas de los objetivos particulares que tenían cuando fueron inventadas y poniéndolas a trabajar conforme a objetivos enteramente diferentes [...] Foucault dice que las técnicas de poder son ‘transferibles’ (*Übertragbar*), pues su ‘uso’ no se halla ligado sustancialmente a ningún objetivo en particular y tampoco depende de ninguna institución o contexto cultural. Es decir que una técnica cualquiera puede ser aislada de los objetivos que tuvo en un momento histórico determinado y puesta a funcionar en campos estratégicos que operan con objetivos diferentes” (Castro, 2010:35).

países del sur global con base en jerarquías de raza y clase, como lo es el dispositivo del desarrollo.

El desarrollo es un dispositivo de saber/poder creado en los países del Norte global impuesto sobre los países del Tercer Mundo. Su línea de acción comprende en un primer momento, la aplicación de una serie de instrumentos científicos para conocer y evaluar las economías, las poblaciones, los territorios y el medio ambiente que conforman el Sur global, y en un segundo momento, la prescripción de fórmulas o recetas que en forma de planes y políticas les permitirá superar su principal problema, la pobreza (Escobar, 2007). Ahora bien, el surgimiento del desarrollo como matriz de ordenamiento geopolítico coincide con los últimos procesos de descolonización en la década de 1950 en el continente africano. Es por ello que para autores como Arturo Escobar (2007), el desarrollo no es más que un dispositivo de recolonización, de reordenamiento de poblaciones y de los centros de recursos.

En ese mismo orden de ideas, el dispositivo de desarrollo produjo un tipo de conocimiento específico sobre las mujeres, el discurso de mujer y desarrollo, el cual construyó y universalizó cierta mirada feminista occidental sobre las mujeres del Tercer Mundo, en la que la típica imagen institucional de la mujer pobre como víctima se construye con base en ideas racistas sobre ciertas culturas y sociedades.

Los textos sobre las mujeres y el desarrollo no describen, como se aduce, la situación de las mujeres del Tercer Mundo, sino la situación de su propia producción (la de los textos). La imagen resultante de las “Mujeres del Tercer Mundo” es en sí la de unas mujeres pobres, que viven en chozas, tienen demasiados hijos, son analfabetas, y dependen de un hombre para subsistir o se han empobrecido porque no lo tienen. Lo importante aquí no es si se trata de una descripción más o menos exacta de las mujeres, sino quién tiene el poder para crear la descripción y alegar que ella es, si no exacta, la mejor aproximación. El régimen discursivo de la mujer y el desarrollo no es un recuento de los intereses, las necesidades, preocupaciones y sueños de las mujeres pobres, sino un conjunto de estrategias para manejar el problema que las mujeres representan para el funcionamiento de las agencias de desarrollo del Tercer Mundo (Mueller, 1987:4).

Precisamente, una de las estrategias más visibles del discurso de mujer y desarrollo han sido las políticas públicas de mujer y género, tal y como ha sucedido en Colombia. Éstas actúan en el ámbito de la red de relaciones del dispositivo de desarrollo cómo una tecnología de género moderno colonial. Es decir, van a producir y administrar representaciones, roles, espacios, temporalidades e imaginarios sobre lo que significa ser una mujer con base en jerarquías de género, raza, clase y sexualidad. Además de formular un ideal de mujer emancipada implícito de atributos de blanquitud y occidentalidad, mientras construye la mujer problema, la rezagada, la atrasada en ese

camino hacia la emancipación como alguien apegada a las costumbres, madre de más de tres hijos, analfabeta, sumergida en la pobreza y por supuesto no blanca.

Ahora bien, el dispositivo de desarrollo,<sup>6</sup> y por ende las políticas públicas como tecnologías de género moderno colonial, están insertas en el tejido que despliegan los dispositivos homogeneizadores y diferenciadores que condensan las tensiones de un Estado y una sociedad pos independentista que proclama la igualdad de todos y todas, pero sin desprenderse de las jerarquías que estableció, y que sigue estableciendo, el legado colonial. A partir de los dispositivos homogeneizadores se entrelazan una serie de prácticas discursivas y no discursivas que van a subjetivar/engenerizar como mujeres a indias, negras y mestizas, proceso atravesado por los discursos y el accionar de las leyes, costumbres e instituciones racistas/clasistas que articulaban el dispositivo diferenciador. Pues bien, las políticas públicas de mujer y género recogen esta tensión, su corpus es como una bisagra en donde se pretenden homogeneizar muchas experiencias bajo la categoría mujer, al tiempo que hay una reescritura de la diferencia en la que se construyen los nuevos términos de la diferencia jerarquizante, cuyo punto de partida es la mayor o menor semejanza con la experiencia social y el proceso emancipatorio de las mujeres blancas. Lo que va a ocurrir es que una multiplicidad de experiencias va a ser reducida a la lógica binaria Mujer/ “mujer”.

## DOS “MUJERES” Y UNA SOLA POLÍTICA PÚBLICA

Las políticas públicas de equidad producen dos sujetos mujer, a las que llamaremos La Mujer y la “mujer”, para este trabajo hemos seguido la propuesta de María Lugones (2008) de poner entre comillas a la que se le considera versión o símil. La primera es la original, la que usualmente es nombrada en singular y sin adjetivos, es el sujeto que condensa la experiencia femenina a plenitud, es la que mejor encarna el deber ser

---

<sup>6</sup> En un artículo titulado “Raza, pueblo y pobres: las tres estrategias biopolíticas del siglo XX en Colombia (1873-1962)”, Daniel Díaz (2008) explica que la raza, la educación y el desarrollo funcionaron de manera estratégica para “normalizar” a la población. Esta normalización consistía en producir binarios. “Normalizar la vida significaba binarizarla (normal/anormal) y cada estrategia biopolítica tuvo su propia normalización o binarización: la estrategia racial operó sobre la distinción útil/inútil; la estrategia educacional funcionó sobre la dicotomía culto/inculto y, por último, la gran estrategia del desarrollo inventó una nueva pareja maldita: desarrollo/subdesarrollo [...] se llegó a reducir toda la singularidad de la otredad bajo una imagen invertida de un Mismo despótico (p. 66). Y como explica este mismo autor, estas estrategias no funcionaron de manera separada u ordenada, sino que se superpusieron como capas, en donde es muy difícil saber dónde comienza una y termina la otra.

de la norma de género, mientras que la segunda, la que casi siempre va acompañada de adjetivos como pobre, negra, indígena o campesina, es su versión fallida, la copia fracasada. Este juego dual de representaciones suele pasar desapercibido, sin embargo, para algunas feministas como Elsa Dorlin genera algunos cuestionamientos:

[...] cabría preguntarse si las técnicas discursivas dominantes “no organizarían” en cierta medida su propio fracaso. La dimensión performativa de las identidades sexuales, pero también sociales o de color, serían tanto más eficaces cuanto que no sólo hacen o no sólo fabrican nada más que sujetos dominantes. Todo transcurre como si ciertas *performances* fueran planteadas de entrada como originales, auténticas y reales, mientras que otras son paródicas e inauténticas, la relación de poder orquesta así una forma de ontologización de ciertas *performances* por un juego de imitaciones y copias más o menos conformes del sujeto real (Dorlin, 2009:102).

Esta manera de construir realidad es característica del discurso colonial y del discurso moderno colonial de género. El discurso colonial y sus dispositivos no sólo impusieron un régimen de saber/poder y de explotación económica sobre los pueblos colonizados, también impusieron un sistema de organización de la vida social basado en el dimorfismo sexual, que si bien, en un principio, durante la administración colonial, sólo normativizó la vida de los varones y las mujeres blancas, posteriormente, en las repúblicas pos independentistas va a ser adoptado como forma de organización de la vida social de todos los habitantes de las ex colonias. Se iba a producir, entonces, una engenerización de los cuerpos no blancos, sin embargo, esta engenerización al estar co-constituida con la jerarquía racial<sup>7</sup> se volvía compleja y a nivel de roles, espacios e imaginarios respondía a criterios diferentes de los que contemplaba la norma de género para las personas blancas.

Dentro del aparato del poder colonial, los discursos de la sexualidad y la raza se relacionan con un proceso de sobredeterminación funcional, porque cada efecto [...] entra en resonancia o contradicción con los otros, y por ello exige un reajuste o una reelaboración de los elementos heterogéneos que suben a la superficie en distintos puntos (Bhabha, 1994:92).

---

<sup>7</sup> “La construcción del sujeto colonial en el discurso, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exigen una articulación de formas de diferencia, racial y sexual. Esa articulación se vuelve crucial si se sostiene que el cuerpo está siempre simultáneamente (aunque conflictivamente) inscripto tanto en la economía del placer y el deseo como en la economía del discurso, dominación y poder” (Bhabha, 1994:92).

Por ejemplo, los imaginarios relacionados con la pasividad sexual de las mujeres o su debilidad física para el trabajo pesado son incompatibles con los creados alrededor de las negras e indígenas, vistas como lascivas sexualmente, impúdicas, o utilizadas como bestias de carga.

Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres “sin género”, marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad. Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de “mujer” como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global (Lugones, 2008:94).

A pesar de las diferencias, a las dos se las llama mujeres y ello se debe a que nominar<sup>8</sup> de la misma manera las experiencias y los relacionamientos afectivos de las personas negras e indígenas es parte de la estrategia de normalización de lo diferente, es una forma de imponer, regular y organizar los procesos de subjetivación, los relacionamientos sociales y afectivos, así como la distribución de trabajo y de los espacios. De esta manera todo queda contenido dentro de la matriz de comprensión del sistema moderno colonial de género.

Hay otro aspecto de las políticas públicas de equidad que permite esa producción de originales y copias y tiene que ver con el hecho de que están pensadas y diseñadas como políticas de identidad, lo que implica la construcción del sujeto de su reivindicación, de una categoría de sujeto (como se había mencionado arriba). Lo que resulta problemático es que ese sujeto mujer se basa única y exclusivamente en la experiencia de opresión de la mujer blanca, como ocurre con el sujeto del feminismo.

La lucha de las feministas blancas y de la “segunda liberación de la mujer” de los años 70 en adelante pasó a ser una lucha contra las posiciones, los roles, los estereotipos, los rasgos, y los deseos impuestos con la subordinación de las mujeres burguesas blancas.

---

<sup>8</sup> Sobre los efectos de la nominación o categorización Edward Said sostiene: “Algo patentemente extranjero y distante, adquiere por una razón u otra, un *status* más, y no menos familiar. Uno tiende, a dejar de juzgar las cosas como completamente novedosas u como completamente conocidas: emerge una nueva categoría intermedia, una categoría que le permite a uno ver cosas nuevas, cosas vistas por primera vez, como versiones de una cosa previamente conocida. En esencia esa categoría no es tanto un modo de recibir nueva información como un método de controlar lo que parece una amenaza a alguna visión establecida de las cosas [...] La amenaza es acallada, los valores conocidos se imponen, y al final la mente educa la presión acomodando las cosas ya como ‘originales’ ya como ‘repetidas’” (Bhabha, 1994:100).

No se ocuparon de la opresión de género de nadie más. Concibieron a “la mujer” como un ser corpóreo y evidentemente blanco, pero sin conciencia explícita de la modificación racial (Lugones, 2008:24).

Siguiendo a Lugones, la lógica categorial borra las diferencias al interior del grupo social mujer, mientras hace una homogeneización de las experiencias, ello impide observar la jerarquización, en donde el sector mujer dominante logra hacerse con la representación de todo el grupo. Si el sector que le da sentido al grupo mujer, es blanco, de clase media y heterosexual, eso significa que el resto: indígenas, negras, pobres, sean lesbianas o heterosexuales, sólo son capaces de una representación parcial o incompleta.

Esta lógica categorial hace parte de las operaciones binarias propias del pensamiento moderno colonial, en donde lo subalterno es pensado como lo otro al ser comparado y medido con los parámetros del sujeto normativo dominante que se erige en referente universal. Esta otredad está incompleta ontológicamente y por lo tanto deberá ser convertida, reducida a los términos del sujeto considerado universal.

De acuerdo con el patrón colonial moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser eculizado, es decir, conmensurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá un problema, y sólo dejará de hacerlo cuando sea tamizado por la grilla eculizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias (Segato, 2012:82).

En términos prácticos lo que se observa es que en las políticas públicas hay dos tipos de relato, uno contado en clave emancipatoria/feminista occidental con la descripción de la situación de la mujer, sus problemas y sus logros, apegado a la lógica categorial, y otro narrado sólo en forma de problema o excepción, siendo justamente este tipo de relato el que trae aparejada una explicación desde la diferencia, ya sea en términos de cultura y costumbres o de región, que en el caso de Colombia es una forma sutil de mencionar las diferencias raciales. Es importante resaltar que, en las políticas públicas de mujer y género, integradas al dispositivo del desarrollo, es la cuestión de la pobreza, la que se constituye en el relato de la excepción. Cuando se habla de pobreza se habla de mujeres oscuras limitadas por sus culturas opresoras “Para la bibliografía sobre el desarrollo [...] existe una verdadera subjetividad subdesarrollada dotada con rasgos como la impotencia, la pasividad, la pobreza y la ignorancia, por lo común de gente oscura y carente de protagonismo” (Escobar, 2007:28).

Por ejemplo, en la Política de equidad y participación de las mujeres de 1994, puede leerse en uno de sus apartes ese relato en clave de liberación y “avance”, incluso, se puede observar que el sustantivo mujer no está acompañado de ningún adjetivo.

La situación de la mujer ha mejorado significativamente durante los últimos cuarenta años. Su contribución al desarrollo nacional se ha hecho efectiva especialmente en tres campos: la educación, la transición demográfica y el mercado de trabajo (DNP, 1994:1).

Sin embargo, más adelante aparece el relato de la rezagada, en ese sí aparece el sustantivo mujeres acompañado por el adjetivo pobres.

La reducción de fecundidad no se ha dado de manera homogénea. Las mujeres pobres con menos educación continúan teniendo más hijos: en 1985, cuando la tasa nacional de fecundidad era de 3.2 niños por mujer en edad fértil, la de las mujeres no pobres era del 2.0, la de las pobres 3.7 y la de aquellas en situación de miseria 4.5 (DNP, 1994:3).

Estos relatos contrastados nos llevan hasta el concepto de mimesis<sup>9</sup> que explica Bhabha y que es central en el discurso colonial. Como se ve, en las políticas públicas de mujer y género se construyen dos sujetos que aparecen confrontados en calidad de símiles/versiones frente a sus originales, pero el sujeto original encarna el modelo a seguir, mientras que el sujeto fallido, el que está en falta, es el impelido a parecerse lo mejor posible al sujeto original, en este caso, bajo la promesa de bienestar, de una mejor calidad de vida, de una vida libre de violencias, de emancipación y libertad. Entonces el efecto del juego de relatos es la continuidad de la occidentalización de ese sujeto fallido.

## DOS MUJERES, UNA SOLA LÍNEA DE TIEMPO

Otro aspecto que resalta en el relato de las políticas públicas de equidad es el del tiempo y la ubicación de sus sujetos en él. En la narración, la “mujer” es presentada como viviendo en un tiempo pasado, entre prácticas arcaicas y tradiciones que deben ser transformadas desde afuera, ya que la percepción es de que se trata de seres inmóviles,

---

<sup>9</sup> El mimetismo colonial busca transformar al otro en un otro reconocible, para ello lo nomina con las categorías –mujer, varón, negro, indígena– que organiza el discurso colonial, sin embargo, ese otro siempre las desborda o está en falta. Y esa falta, falla o exceso será la diferencia que hará reconocible al sujeto colonial, siempre comparado con el sujeto original, socialmente presionado para lograr el mayor parecido posible pero siempre condenado a fallar.

carentes de agencia. La Mujer en cambio es descrita como un sujeto en tiempo presente, que se ha ido transformando desde un pasado opresivo, y que se proyecta totalmente emancipada hacia el futuro, en este caso la imagen es la de un verdadero sujeto con agencia y capacidad de cambio. Parafraseando a Fanon, la narración convierte a la “mujer” en el pasado de la mujer blanca, y esta última se convierte en su futuro, en su devenir.

Tomemos un ejemplo bastante ilustrativo que se encontró en la Política integral de la mujer del año 1992, en uno de sus párrafos se puede observar como determinadas sociedades y ciertos modos de vida, en este caso los de los grupos sociales más pobres y de las regiones, que en Colombia se caracterizan por una gran presencia de población negra e indígena, son ubicadas arbitrariamente en el pasado. Estableciendo una correspondencia pasada/discriminación/cultura local necesaria para validar el relato futuro/emancipación/occidentalización como respuesta.

Todavía subsisten en ciertos estratos y regiones formas más arraigadas de discriminación contra la mujer basadas en patrones culturales del pasado. No obstante, dichos patrones siguen prevaleciendo en los sectores más pobres de la población (DNP, 1992:7).

La manera como en las políticas públicas de equidad se construye una línea del tiempo, una línea del proceso de emancipación de las mujeres está basada en la idea moderna de la no simultaneidad temporal (Fabian, 1983), esto implica que dos sociedades pueden coexistir en un mismo espacio, pero no en un mismo tiempo, porque sus modos de producción económica y cognitiva difieren en términos evolutivos. El modo de producción de riquezas (el capitalismo) y de conocimientos (la nueva ciencia) de la Europa Moderna es el criterio a partir del cual es posible medir el desarrollo temporal de todas las demás sociedades. El conocimiento habría pasado, entonces, por “diversos grados”, medidos en una escala lineal, de la mentalidad primitiva al pensamiento abstracto, y lo mismo puede decirse de los modos de producción de riqueza, que progresan de la economía de subsistencia a la economía capitalista del mercado (Castro, 2010:36). Esta operación de sentido convierte otros mundos y otras sociedades en reductos del pasado europeo, una experiencia conocida y superada, negando su presente y por supuesto, su existencia.

Un ejercicio similar realiza el feminismo desarrollista, como ya lo ha manifestado la feminista india Chandra Mohanty, quien cuestiona al feminismo blanco occidental por representarse a sí mismo como la norma a seguir por parte de las mujeres del Tercer Mundo, al tiempo que representa a las otras, las del Tercer Mundo como pobres, analfabetas e inmaduras políticamente.

Esta mujer promedio del tercer mundo lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y su pertenencia al tercer mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etcétera). Esto, sugiero, contrasta con la autorepresentación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, en control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones (Mohanty, 2008:5).

Ubicar a la “mujer” en el pasado recurriendo a un estereotipo basado en carencias, mientras se proyecta a la mujer blanca como presente y futuro promisorio en temas como educación, trabajo, libertad sexual y poder de decisión en todos los ámbitos de la vida social, evidencia un reordenamiento del tiempo propio de los discursos coloniales<sup>10</sup>, ya que ubica arbitrariamente a las negras, indias y mestizas como el pasado de la historia de la mujer blanca, ocultando procesos históricos locales coetáneos y pasando por encima de espacios geográficos y contextos culturales.

#### LAS METÁFORAS GEOGRÁFICAS

Pero no sólo se trata de la posición que se ocupa en la historia, única, lineal de la Mujer, también hay una reubicación espacial, un reacomodamiento arbitrario de las fronteras<sup>11</sup> que crea un escenario de sentido para los sujetos que produce. Mientras la Mujer es descrita en situaciones que reflejan un contexto urbano, centro, la “mujer”

---

<sup>10</sup> “La concepción moderna del tiempo construyó la alteridad mundial basada en una escala temporal, que ubicó a poblaciones y territorios en relación a lo nuevo o lo moderno. Esta concepción permitió construir el orden mundial por medio de procesos civilizatorios en diferentes épocas y de diferentes formas, pero siempre basado en el mismo patrón logocéntrico de medición A/no A, Civilizado/Bárbaro, Desarrollado/Subdesarrollado, Blanco/no Blanco. Acá es donde cobra sentido el tiempo como organizador mundial y es acá donde se crea la ilusión de la historia universal basada en procesos diferenciados, pero dentro de una misma línea de evolución” (Arévalo, 2009:4).

<sup>11</sup> Según Edward Said: “Podemos mantener que la mente crea algunos objetos distintivos que, aunque parecen existir objetivamente, sólo tienen una realidad ficticia. Un grupo que viva en unas cuantas hectáreas establecerá las fronteras entre su territorio, los inmediatamente colindantes y el territorio más alejado, al que llamará ‘el territorio de los bárbaros’. En otras palabras, la práctica universal de establecer en la mente un espacio que es ‘nuestro’ y un espacio no familiar que es el suyo es una manera de hacer distinciones geográficas que pueden ser totalmente arbitrarias. Utilizo la palabra ‘arbitrario’ porque la geografía imaginaria que distingue entre ‘nuestro territorio y el territorio de los bárbaros’ no requiere que los bárbaros reconozcan esta distinción. A nosotros nos basta con establecer esas fronteras en nuestras mentes; así pues ‘ellos’ pasan a ser ‘ellos’ y tanto su territorio como su mentalidad son calificados como

es relacionada con ámbitos periféricos, marginales o regionales, que evocan pobreza, migración y que insinúan la pertenencia a ciertos grupos raciales o tradiciones culturales, en el caso de la referencia a las regiones. Esta manera de situar a los sujetos, conlleva un reforzamiento de las jerarquías y las diferencias, tal y como lo hace el aparato del desarrollo cuando habla de un primer, segundo y tercer mundo o cuando utiliza la expresión norte/sur.

[De hecho] El discurso del desarrollo inevitablemente contiene una imaginación geopolítica que ha dominado el significado del desarrollo durante más de cuatro décadas. Para algunos autores, esta voluntad de poder espacial es uno de los rasgos esenciales del desarrollo (Slatter, 1993) y está implícita en expresiones tales como Primer y Tercer Mundo, Norte y Sur, Centro y Periferia. La producción social del espacio implícita en estos términos está ligada a la producción de diferencias, subjetividades y órdenes sociales (Escobar, 2007:29).

Este ejercicio de jerarquización también se da dentro de los espacios nacionales y locales, y se puede explicar a partir del concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova, según el cual las élites nacionales tienden a reproducir prácticas y estructuras coloniales que recrean una geografía de centros de poder y periferia al interior de los Estado-nación, que les permite organizar el control y la explotación de los territorios y las poblaciones, cabe señalar que esta distribución se fundamenta en diferencias de tipo racial. Esta operación espacial está integrada en la maquinaria binaria del pensamiento colonial, ya que la relación centro/periferia que se utiliza en las políticas públicas de equidad vuelve a poner en el centro las dicotomías: salvaje/civilizado, blanco/no blanco, desarrollado/subdesarrollado, occidental/no occidental, pobreza/riqueza. Entonces, si organizamos la información lo que tendremos es que Mujer es igual a centro, civilización, blanco, riqueza, desarrollo, occidental, mientras que “mujer” se corresponde con salvaje, no blanco, subdesarrollo, no occidental, periferia, pobreza.

En estos dos fragmentos de la Política integral de 1992 se puede observar la construcción de esa geografía con centros de poder y periferia, que recrea un tercer mundo interno.

En áreas rurales 17% de los hogares tienen jefatura femenina, con problemas más agudos de pobreza que en las áreas urbanas (DNP, 1992:7).

---

diferentes de los nuestros [...] A las fronteras geográficas le siguen las sociales, étnicas y culturales de manera previsible” (Said, 2004:87).

Las acciones y los recursos se concentran especialmente en la atención de las mujeres pobres de zonas rurales y urbanas marginales (DNP, 1992:7).

### HACER POLÍTICAS PÚBLICAS CON ESTEREOTIPOS

Hasta aquí hemos visto cómo las políticas públicas de mujer y género producen dos sujetos mujer, y cómo cada una es ubicada en dimensiones diferenciadas de tiempo y espacio siguiendo la lógica de los dos relatos, uno contado en clave de emancipación y otro como problema/excepción. En el primer relato se construye un sujeto mujer tipo, para ello se destacan o se ponen en primer plano algunos rasgos que se consideran esenciales y que aparentemente permanecen en el tiempo “un tipo es cualquier caracterización sencilla, vivida, memorable, fácilmente interpretada y ampliamente reconocida en la que pocos rasgos son traídos al plano frontal y el cambio y el ‘desarrollo’ se mantienen en el mínimo” (Dyer, 1977:28). Además, los tipos sociales designan a aquellos que viven de acuerdo con las normas sociales.

El segundo relato apela a contar las experiencias de los sujetos fijándolos y limitándolos a una forma de estar y hacer, dando cuenta de una narración construida con estereotipos. Según Hall:

Los estereotipos retienen unas cuantas características “sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas” acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad. Este es el proceso que describimos anteriormente. Por consiguiente, el primer punto es: la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la “diferencia” (2010:429).

Construir sujetos como estereotipos implica delineamientos planos; estabilidad en su descripción, esto quiere decir que siempre se les describe de la misma manera, en un proceso que privilegia la hipervisibilidad de ciertas características y el ocultamiento de otras; también hay un control o normalización de su diferencia mediante etiquetamientos de raza o género, así lo extraño es ubicado en una categoría conocida, manejable; los comportamiento y actitudes siempre tienen la misma explicación, incluso, para conductas totalmente opuestas: si trabajas mucho, trabajas como negro, si trabajas poco, eres perezoso como un negro. Por último, se encuentra la predictibilidad, que es la anticipación a sus posibles respuestas y acciones en determinadas situaciones. En resumen, hay una eliminación de la incertidumbre, bajo la premisa del “conocimiento

profundo”<sup>12</sup> de ese otro. Esto lo convierte en un ser objetivado, limitado, fijado a una idea sobre quién es. De manera definitiva se interrumpe la circulación de otras interpretaciones que posibiliten otros modos de ver, escuchar e imaginar al sujeto convertido en estereotipo. Como bien lo expresa Franz Fanon “Donde quiera que vaya, el Negro sigue siendo Negro” (2009).

Stuart Hall señala las que serían las principales diferencias entre un tipo y un estereotipo: el tipo fija la normalidad mientras que el estereotipo fija la diferencia. Es decir, mientras el tipo señala quienes encajan, quienes están dentro, el estereotipo señala quienes son los excluidos. Los estereotipos tienden a ser más cerrados y a fijar unos límites bien delineados, además de ser estables en el tiempo.

La estereotipación es, en otras palabras, parte del mantenimiento del orden social y simbólico. Establece una frontera simbólica entre lo “normal” y lo “desviante”, lo “normal” y lo “patológico”, lo “aceptable” y lo “inaceptable”, lo que “pertenece” y lo que no pertenece o lo que es “Otro”, entre “internos” y “externos”, nosotros y ellos” (Hall, 2010:434).

Por último, la estereotipación tiende a ocurrir donde hay grandes desigualdades de poder, en donde un grupo tiene el poder suficiente para imponer un régimen de verdad, su visión del mundo, sus valores sobre cómo deben ser las personas y la sociedad, de ahí su preponderancia en el discurso colonial.

Pero, además, la imposición de un estereotipo sobre un “otro” implica la negación de su humanidad, en la medida en que no se le reconoce como sujeto agente con capacidad para razonar y tomar decisiones, tampoco se le reconoce un pasado, ni memoria. Esto pone de presente, otra vez, la dicotomía central de la modernidad colonial: lo humano y lo no humano, en donde lo humano era un atributo sólo de los blancos, y era además el prerequisite para poder ser considerado varón o mujer (Lugones, 2010). La persistencia de prácticas discursivas que despojan de humanidad a ciertos grupos sociales, en el caso de estas políticas públicas a las indígenas, afros y mestizas empobrecidas, viene a reafirmar la larga duración del discurso de género moderno colonial y pone al descubierto quien es el verdadero sujeto mujer para el Estado, quien puede encarnar el tipo ideal Mujer y quien sólo puede aspirar a ser el estereotipo “mujer”.

---

<sup>12</sup> “Los sujetos del discurso son construidos dentro de un aparato de poder que *contiene*, en ambos sentidos de la palabra, un conocimiento ‘otro’, un conocimiento que está detenido y es fetichista, y circula a lo largo del discurso colonial como esa forma de otredad que he llamado estereotipo” (Bhabha, 1994:103).

La reducción de un sujeto a estereotipo y el establecimiento de otro como tipo es el recurso discursivo que permite la coherencia interna de los dos relatos que contienen las políticas públicas de mujer y género, es lo que hace que sean relatos impermeables, eternamente paralelos y con unos sujetos plenamente diferenciados a pesar de estar cobijados por una misma nominación.

## REFLEXIÓN FINAL

Las políticas públicas nacionales de mujer y género que se diseñaron y pusieron en marcha en Colombia durante la década de 1990-, articulan estratégicamente prácticas discursivas y no discursivas que permiten catalogarlas como tecnologías de género moderno colonial, es decir, que estas prácticas dan lugar a procesos de engenerización entrettejidos con las jerarquías de raza, clase y sexualidad. Lo que se hace evidente en la forma como se construyen las representaciones del sujeto mujer, pero también en las acciones que integran los programas y proyectos que se formulan para solucionar el problema mujer.

Ahora bien, para comprender la importancia de las tecnologías de género moderno colonial es fundamental recordar que los procesos de subjetivación colonial no están acabados, continúan hasta hoy mediante estas políticas públicas que interpelan de manera constante al sujeto, ya que es mediante la repetición como se logra la materialización de la norma, en este caso, de una subjetividad fracturada por el deber ser de la norma de género blanca y los límites que impone la jerarquía racial, que son también los límites de la pirámide de clase. Las políticas públicas como tecnologías de género moderno colonial cumplen el papel que en algún momento cumplieron la encomienda, el derecho indiano y los manuales de urbanidad, y que hoy realizan los textos escolares, el derecho y las constituciones. Todas estas tecnologías se interconectaban o se interconectan siguiendo la lógica del campo de comprensión que organizan los dispositivos de homogeneización y diferenciación, que ordenan la vida social y el accionar del Estado mediante la imposición de categorías comunes y la jerarquización.

Vale decir que ese sujeto fracturado siempre intenta y desea encarnar al otro sujeto de la política, la mujer/blanca, aquella en donde se realiza plenamente la norma de género, es decir, en donde existe la coherencia entre el cuerpo, los roles, los espacios y los imaginarios. Y es que este deseo de ser la otra, ese deseo de occidentalización, es también la promesa de la emancipación para la “mujer”, y así queda construido en los relatos especulares que corren paralelos en el texto de la política pública, que se

materializará a partir de los proyectos y programas que se prescriben como solución para sus problemas.

Algo que queda en evidencia al revisar las políticas públicas es que la norma de género moderno colonial es dinámica y se transforma de acuerdo con los cambios geopolíticos que plantea la relación Norte/Sur, se podría decir que se actualiza. Al respecto debo señalar que en las tecnologías de género moderno colonial siempre hay procesos de recodificación de lo que significa ser una “mujer”, esto implica muchas veces la exaltación de ciertos roles o la casi proscripción de otros; la revalorización de ciertos espacios, el cambio de actitud frente a ciertas tareas o la popularización de ciertos imaginarios. Ya advertía Lugones, que el sistema produce tantas versiones de mujer como sean necesarias para el funcionamiento del capitalismo global, y se pueden producir tantas porque las tensiones entre género, raza y clase que se agolpan bajo la imposición de la nominación mujer sobre los cuerpos colonizados borran las líneas de coherencia que sí existen en el sujeto mujer/blanca, el sujeto ontologizado. De esta manera, las formas de administrar las diferencias que producen los procesos de generización, de racialización y la clase social se presentan infinitas así sean esquizofrénicas, contradictorias y dolorosas, lo importante es producir las “mujeres” que necesita el proceso de explotación colonial capitalista.

## REFERENCIAS

- Arévalo, Andrés (2009). “La configuración temporal del orden mundial: una mirada moderna/colonial”, *Trabajos y ensayos*, núm. 9, pp. 1-20.
- Bhabha, Homi (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: ediciones Manantial.
- (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan*. Madrid: Editorial Paidós.
- Castro Gómez, Santiago (2010). *La hybris del punto cero*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Davis, Angelae (2005). *Mujer, raza y clase*. Madrid: Akal.
- De Lauretis, Teresa (2000). *Diferencias*. Madrid: Horas y Horas.
- Departamento Nacional de Planeación (1992). “Política integral para la mujer”.
- (1994). “Política de equidad y participación de las mujeres”.
- Departamento Nacional de Planeación (1997). “Avance y ajustes de la política de participación y equidad para las mujeres”.
- Díaz, Daniel (2008). “Raza, pueblo y pobres: las tres estrategias biopolíticas del siglo XX en Colombia (1873-1962)”, en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo (eds.), *Genealogías de la colombianidad*. Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana, pp. 42-70.
- Dorlin, Elsa (2009). *Sexo, género y sexualidades*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Dyer, Richard (1977). *Gays and film*. Londres, British film Institute.

- Edouard, Glissant (2010). *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas.
- Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Fabian, Johannes (1983). *Time and the other*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fanon, Franz (2009). *Piel negra mascararas blancas*. Madrid: Akal.
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías*. Popayán, Colombia: Envión Editores.
- Lugones, María (2008). "Colonialidad y género", *Tabula Rasa* (9). pp. 73-101.
- Lugones, María (2010). "Hacia un feminismo descolonial", *La Manzana de la Discordia*, 6(2). pp. 105-119.
- Mohanty, Chandra (2008). "Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial", en L. Suarez y R. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, pp. 112-160.
- Moreno, Hortensia (2011). "La noción de 'tecnologías de género' como herramienta conceptual en el estudio del deporte, *Revista Punto Género*, núm. 1, pp. 41-62.
- Mueller, Adele (1987). "Power and naming in the development institution, the 'Discovery' of 'women in Peru'", 14th Annual Third World Conference, Chicago.
- Muller, Pierre (2006). *Las políticas públicas*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Puello José Francisco (2007). "La dimensión cognitiva en las políticas públicas. Interpelación politológica", *Ciencia Política*, núm. 3, pp. 36-57.
- Rivera, Silvia (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Said, Edward (2004). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Segato, Rita (2012). "Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización y la vida de las mujeres", en Yuderkys Espinosa et al. (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, pp. 75-90.



ALEJANDRA COLLADO | *Documento de identidad*

Bordado y estampado sobre collage de papel

Mayo de 2021

## **El golpe y sus golpecitos**

**Voces de la dictadura chilena en la crónica de Pedro Lemebel**

## **The coup and its taps**

**Voices of the Chilean dictatorship in the chronicle of Pedro Lemebel**

**Gloria Miroslava Callejas Sánchez**

La dictadura militar chilena es uno de los capítulos más dolorosos de la historia latinoamericana. Por ello el cronista Pedro Lemebel decidió retratar a partir de sus narraciones todas las crudezas del régimen, dándole protagonismo a las voces que fueron violentamente silenciadas por éste. En el presente artículo analizamos los recursos narratológicos que utilizó el autor en sus crónicas para cuestionar la historia oficial y para la construcción de un contra-relato, que busca combatir la desmemoria a la que le apostó el mandato de Augusto Pinochet.

Palabras clave: dictadura militar, Chile, Pedro Lemebel, crónica.

The military dictatorship in Chile is one of the most painful chapters of latin american history. That's why Pedro Lemebel decided to portray on his narrations the raw actions of the regime, bringing the spotlight into the voices that were dramatically silenced by it. In this article we'll analyze the narrative resources used by the author in it's chronicles to question the official history while building a counter-story that searches to fight the forgetfulness that the government of Augusto Pinochet betted for.

Key words: militar dictatorship, Chile, Pedro Lemebel, chronicle.

Fecha de recepción: 19 de julio de 2021

Fecha de dictamen: 20 de julio de 2021

Fecha de aprobación: 1 de septiembre de 2021

A mí no me perdonan que recuerde todo lo que hicieron /  
¿Pero quieres saber lo que menos me perdonan? No me  
perdonan que yo no los haya perdonado.

PEDRO LEMEBEL<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

¿Cómo narrar el horror? ¿Cómo transmitir la experiencia del horror y no sólo informar sobre él? En su ensayo “Tres propuestas para el próximo milenio (y cinco dificultades)”, Ricardo Piglia se plantea estas interrogantes y reflexiona sobre la literatura como medio para refutar la historia oficial y construir relatos alternativos en países que vivieron la “experiencia del horror puro de la represión clandestina”.<sup>2</sup>

En el caso de América Latina, se trata de las dictaduras vigentes en un periodo que va del golpe de Estado contra Jacobo Árbenz, en Guatemala (1954) a la transición democrática en Chile (1990). Estos gobiernos utilizaron sistemáticamente la violencia contra sus opositores y construyeron narrativas para obtener legitimidad –tanto en el interior como en el exterior de sus países– con la intención de conservarse en el poder durante un tiempo indefinido.<sup>3</sup>

Sin embargo, lo importante para Piglia es que, frente a este “relato oficial”, surgió un contra-relato dirigido a mostrar el horror y dar voz a las víctimas. Quizá el caso

---

<sup>1</sup> En el prólogo del libro *Poco hombre* (2015), Ignacio Echeverría narra que la frase surgió de una conversación telefónica que sostuvo Pedro Lemebel con Roberto Bolaño cuando este último regresó a Chile tras 25 años de exilio y que rescató para su artículo “El pasillo sin salida aparente” (1999).

<sup>2</sup> Para Piglia (2000:89), el uso del terrorismo de Estado para la eliminación sistemática de los opositores vincula a las dictaduras militares latinoamericanas con los regímenes propiamente totalitarios. Y hermana a la literatura argentina con los casos de Primo Levi, Ossip Maldelstam, Paul Celan y otros autores que tematizaron el gulag, el campo de concentración y el genocidio como los puntos extremos a los que la narrativa de ficción intenta acercarse. No obstante, la definición de las dictaduras militares como regímenes totalitarios ha sido materia de discusión hasta nuestros días. Para el pensamiento político liberal se trató, más bien, de regímenes autoritarios. Desde la izquierda se optó por calificarlas, por ejemplo, de “Estados de contrainsurgencia” o “Estados de seguridad nacional” para referirse a la forma que adquirió el poder compartido del capital monopólico y las fuerzas armadas (Marini, 1978).

<sup>3</sup> La dominación política necesita “fuerzas ficticias”, construir consensos y narrar historias dirigidas a asentar la verdad de ciertos hechos. Un ejemplo de estas ficciones oficialistas es la narrativa de la dictadura argentina acerca de la sociedad como un cuerpo enfermo que necesitaba una intervención quirúrgica para recuperar su salud. Se trató de una metáfora médica para definir la función de los militares (Piglia, 2000:85-86).

más emblemático de este tipo de literatura sea el escritor argentino Rodolfo Walsh, quien marcó un precedente de las llamadas narrativas “alternativas” con su *Operación masacre*, publicada en 1957.<sup>4</sup> Walsh sería el ejemplo perfecto de un escritor que asume la experiencia de la represión y se propone “establecer dónde está la verdad, actuar como un detective, descubrir el secreto que el Estado manipula, revelar esa verdad que está escamoteada” (Piglia, 2000:85).

El camino explorado por Walsh se replicará en otros países latinoamericanos. Nuestra propuesta en este artículo es mostrar que el escritor chileno Pedro Lemebel constituye un ejemplo más del uso de la literatura como medio para develar la verdad y expresar una contra-narrativa en el contexto de una dictadura militar.

### LAS JOYAS DEL GOLPE: PEDRO LEMEBEL Y LA CRÓNICA URBANA

Pedro Lemebel (1955-2015) fue cronista, novelista, *performer* y una de las figuras imprescindibles de la cultura chilena en los tiempos de la dictadura del general Augusto Pinochet y los primeros años del retorno a la democracia. Fue destacado no sólo por su versatilidad en el campo artístico sino por permear su obra con una línea política defensora de los Derechos Humanos de la comunidad LGBTI+. En ese sentido, desarrolló una crítica implacable al escenario político de su país. Marco Fajardo (2019) nos recuerda que Lemebel:

[...] politizó la homosexualidad, desarticuló los géneros literarios y sexuales, denunció los vicios de la Transición a la democracia (“demosgracias”, le decía él) que hoy son evidentes, anticipó la catástrofe neoliberal, modificó mentalidades homofóbicas dentro de la misma izquierda, encarnó la defensa de los grupos abusados, transgredió fronteras de clase y logró ser escuchado transversalmente.

Nacido en el seno de una familia pobre, que sería también un eje importante en muchos de sus escritos, Lemebel creció en un país marcado por las desigualdades sociales, pero donde la izquierda avanzaba poco a poco y se iba apoderando de la escena pública. Presenció el triunfo de la Unidad Popular y la elección del socialista Salvador

---

<sup>4</sup> *Operación masacre* se publicó nueve años antes que la ópera prima del género de no ficción “A sangre fría” del estadounidense Truman Capote. Esta investigación periodística, narrada en forma novelada, trata del fusilamiento clandestino de un grupo de trabajadores peronistas por el gobierno de facto que derrocó, encarceló y mandó al exilio a Juan Domingo Perón en 1955 (Piglia, 2000:87-88).

Allende como presidente de la República. Igualmente, a sus 18 años, sería testigo de la instauración de la dictadura militar encabezada por Augusto Pinochet, que gobernaría Chile a partir del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973.

A pesar del clima generalizado de represión desatado a partir de esa fecha, Lemebel fue de los pocos afortunados que no fueron detenidos por la recién constituida Dirección de Inteligencia Nacional (Dina). Tampoco partió al exilio, como mucho de sus compatriotas, aunque sí vivió el miedo latente de ser un número más en la lista de muertos o desaparecidos, dada su militancia en organizaciones de izquierda como la Coordinadora Cultural –un pequeño colectivo que hacía fugaces *performances* de protesta al régimen– y el Partido Comunista (del que, no obstante, se distanció por la homofobia presente en sus filas).

En 1987, cuando la dictadura agonizaba, Lemebel fundó, junto con Francisco Casas, el colectivo “Las yeguas del Apocalipsis”, que realizaba *performances* para visibilizar y defender los derechos humanos de la comunidad LGBTI+ chilena.

Posteriormente, ya en plena transición a la democracia liderada por la Concertación –una coalición política que reunió partidos de centroizquierda– Lemebel se dio cuenta que, a pesar de que se estaban trayendo a la luz las atrocidades realizadas por el gobierno militar, la narrativa impuesta por esta coalición no iba a fondo: se realizaban homenajes y construían memoriales para las víctimas de la represión, pero dejando en silencio sus voces al no hablar de las ideas por las que fueron perseguidos.<sup>5</sup>

Lemebel se inconformó contra este “blanqueamiento del pasado” (Marchant, 2014:123). En consecuencia, se propuso abrir “fisuras en la narrativa sobre el pasado inmediato” mediante el contraste con el discurso oficial dirigido a amortiguar, blanquear y despolitizar la violencia histórica del golpe y sus efectos sobre la sociedad chilena. Su esfuerzo se encaminó a restaurar “la historia mordida, aún amordazada por la indiferencia y el trámite democrático” (Echevarría, 2015:20).<sup>6</sup>

Para esa tarea, Lemebel se apoyó primeramente en la oralidad, a partir de la cual buscaba crear una voz de lo popular dirigida a revitalizar la comunicación comunitaria perdida por la uniformidad mediática impuesta por la dictadura chilena. Para eso optó

---

<sup>5</sup> Para Marchant (2014:124), las ideas por las que lucharon los victimizados por la dictadura siguieron siendo un tabú en el tiempo de la Concertación. En el mejor de los casos, se les consideraba “una utopía de jóvenes rebeldes que no sabían bien lo que era bueno para el país”.

<sup>6</sup> La intención de Lemebel fue poner el dedo en la llaga, superar el discurso hegemónico sobre la memoria proveniente de la Concertación que se trataba de imponer como el único verdadero. Así, su literatura se orienta a contradecir la política de los consensos, denunciar a los “compinches del horror” y hacer justicia a las víctimas desde el poder de la escritura (Marchant, 2014:124).

por un medio de comunicación masiva que fuera un espacio de resistencia y creatividad social, además de ser un vehículo para reconstruir el discurso comunitario: la radio (Sierra, 2010). En palabras del propio Lemebel, citado por Echevarría (2015:13):

Mis crónicas, antes de ser publicadas como libros, son difundidas en revistas o en diarios [...] Lo mismo hago en la radio; de alguna forma panfleteo estos contenidos a través de la oralidad, para que no tengan una difusión tan sectaria, tan propia de la llamada crítica cultural o de los ámbitos académicos.

A través de Radio Tierra, una radiodifusora feminista, Lemebel inició *Cancionero*, un programa de diez minutos que se transmitía de lunes a viernes dos veces al día, donde narraba historias musicalizadas por Raquel Olea y Carolina Rosetti. En ese espacio vertió varias narraciones sobre las vivencias de distintos actores de la sociedad durante la dictadura chilena, que iban desde los familiares de los desaparecidos hasta la élite que se benefició con la llegada de Augusto Pinochet al poder.

Para darle vida a estos relatos, Lemebel también se apoyó en un género periodístico y literario que ha mostrado ser bastante versátil por la libertad que tiene el autor de jugar con los hechos, la subjetividad y la narración: la crónica.<sup>7</sup> En este género Lemebel encontró un instrumento adecuado a sus pretensiones en tanto se trata de un espacio híbrido de realidad-ficción y mantiene un carácter marginal derivado de esta condición.<sup>8</sup>

Además, Lemebel aprovechó el compromiso especial de la crónica con lo social y lo político para ensayar “el ejercicio simbólico de imaginar otro orden trasladando lo

---

<sup>7</sup> Carlos Monsiváis define a la crónica como una “reconstrucción literaria de sucesos o figuras, género donde el empeño formal domina sobre las urgencias informativas” (citado en Ruiz, 2007:23). Y Julio Ramos destaca su naturaleza destructora, dado que “tematiza el proceso de la elisión: la confrontación de la literatura con las zonas ‘antiestéticas’ de la cotidianidad capitalista” (Darrigrandi, 2013:133). En el caso latinoamericano de las décadas más recientes, la crónica ha servido para relatar el choque entre “las subjetividades heterogéneas de lo social popular” con la idea neoliberal de la democracia electoral y la economía del mercado como “el horizonte único de la vida en el momento de su globalización” (Poblete, 2009:51).

<sup>8</sup> Susana Rotker (2005:225) enfatiza los problemas que enfrenta la crónica al no tener las virtudes que exige el periodismo –rigor y objetividad– ni la literatura, por lo que “no suele ser tomado en serio ni por la institución literaria ni por la periodística, en ambos casos por la misma razón: el hecho de no estar definitivamente dentro de ninguna de ellas. Los elementos que uno reconoce como propios y la otra como ajenos sólo han servido para que se descarte, ignore o desprecie precisamente por lo que tiene de diferente”. Pero quizá su hibridez y marginalidad sean sus mejores virtudes y por ello se acopla tan bien a nuestras realidades latinoamericanas. Por ejemplo, su carácter fronterizo le permite a la crónica “encubrir un discurso político subversivo gracias a la tensión que se genera entre ficción y realidad” (Marchant, 2014:125).

marginal al centro, haciendo ver lo invisibilizado, construyendo un espacio para que las voces silenciadas puedan ser oídas sin tratar de homogeneizarlas” (Montes, 2013:106).

Por todo esto, Lemebel encontró a la crónica especialmente atractiva para sus contra-relatos.<sup>9</sup> Adoptó este género como el método más eficaz para la creación de imágenes y la construcción de una memoria colectiva contrarias a las narraciones predominantes en el tiempo de la Concertación, que sólo festejaban el fin de la dictadura pero no cuestionaban la vigencia de un orden social –sancionado en la Constitución pinochetista– que cobró la vida de miles y diseminó el terror en el sociedad chilena.

Para conservar mejor esta memoria colectiva recabada por la crónica, Lemebel transitó de la oralidad a la escritura. En 1998 publicó *Perlas y cicatrices. Crónicas radiales*,<sup>10</sup> libro que reunió las crónicas sobre la dictadura y sus reflexiones críticas al respecto, que habían sido leídas con anterioridad en su programa radiofónico con la intención de “hacer justicia” a las víctimas de la dictadura.

Mediante esta recopilación y publicación, Lemebel confrontó uno de los rasgos básicos de las sociedades post-dictatoriales: la suspensión narrativa que proviene de la imposibilidad de la memoria (Sierra: 2010). Así, desde su posición de sujeto marginado,<sup>11</sup> Lemebel buscó dinamizar el campo político chileno proporcionando herramientas a los sectores populares para generar su propia memoria colectiva y politizarse.

Las crónicas pertenecientes a este libro, en su mayoría, no se basan en experiencias personales, sino que tienen por protagonistas a diversos personajes que formaron parte del ambiente social de la dictadura: desaparecidos, exiliados, asesinados, cómplices, etcétera. En el caso de las víctimas, Lemebel les da todo el protagonismo y retrata el dolor y los hechos que vivieron en carne propia; cuando se acerca a los victimarios,

---

<sup>9</sup> De acuerdo con Piglia, el contra-relato se propone captar el habla popular, denunciar el universo de la barbarie y exponer a la luz el secreto que el Estado manipula. Se dirige a construir relatos alternativos, de resistencia y oposición, a partir de la reproducción y transformación de las historias que circulan en la sociedad bajo la forma de ficciones anónimas, micro-relatos y rumores. Se trata, por lo tanto, “de oír y transmitir el relato popular y al mismo tiempo desmontar y desarmar el relato encubridor, la ficción del Estado” (Piglia, 2000:88).

<sup>10</sup> No todas sus crónicas que tratan la dictadura chilena se concentran en este libro, sino que también están repartidas en otras de sus obras, pero *Perlas y cicatrices* fue la primera compilación del autor en tratar el tema a ocho años del inicio de la transición a la democracia.

<sup>11</sup> La condición marginal de Lemebel es doble, en tanto “poblador” pobre y homosexual. Desde ahí puede recuperar la memoria colectiva popular desplazada por el discurso oficial y la voz de una minoría sexual (Marchant, 2014:128). Para Rufinelli (2009: 70), más específicamente, Lemebel escribe “desde el travestismo antes que desde la homosexualidad, desde la transformación antes que desde el género y la diferencia”.

destaca el lado cruento y oscuro para mejor desmoronar la figura positiva que cada uno de ellos se labró durante el régimen militar.

Es interesante destacar las formas en que Lemebel narra cada una de estas historias.<sup>12</sup> A continuación haremos un análisis de ocho crónicas que se encuentran en tres diferentes obras del chileno: *Perlas y cicatrices. Crónicas radiales* (1998), *Zanjón de la Aguada* (2003) y *Háblame de amores* (2013). Las crónicas seleccionadas ponen énfasis en la figura del narrador –que es el hilo conductor del relato y es el que apela a la historia oficial a partir de sus propias vivencias–, en las herramientas narratológicas –que son ocupadas para diseccionar y comprender desde dónde habla el narrador– y en la manera en que los relatos contradicen las versiones oficialistas de algunos de los personajes.<sup>13</sup>

### ¿DÓNDE ESTABAS TÚ?: EL NARRADOR COMO MEDIADOR DEL RELATO

Para el análisis de las crónicas de Lemebel, además de apoyarnos en algunos títulos de la vasta crítica disponible, recurriremos a la narratología o “teoría de los textos narrativos” que, en palabras de Gerald Prince (en Pimentel, 2014:8), es “el estudio de la forma y el funcionamiento de la narrativa”.

Esta teoría tiene como unidad de estudio el relato que, de acuerdo con Paul Ricœur, “es la construcción progresiva por la mediación de un narrador, de un mundo de acción e interacción humanas, cuyo referente puede ser real y ficcional” (Pimentel, 2014:32). Desde el punto de vista de su enunciación, el relato puede dividirse analíticamente en un narrador y un mundo narrado. El primero es, básicamente, el mediador que proyectará el mundo de la acción humana que se presenta en el relato; y el segundo es el espacio-tiempo concreto donde se desarrolla esta acción (Pimentel, 2014:15-17). Si seguimos la idea de Pimentel (2014:134) de que “un relato verbal –oral o escrito– sólo se concibe en la medida en que *alguien* cuenta una *historia*, o series de acontecimientos,

---

<sup>12</sup> Según Ángeles Mateo del Pino (1998:18) “en la crónica se aúnan la memoria, la historia y la imaginación para evidenciar la escritura como espacio de reflexión”. De esa manera, “el narrador como sujeto del discurso arma un texto –acaso un pre-texto, medio o vehículo– para preguntarse a sí y a los otros, para analizar, dudar, recordar... sobrevivir”, como fue el caso de Lemebel.

<sup>13</sup> Mateo del Pino (1998:18), citando a Virginia Vigil, comenta que “hay una tendencia a convertir el texto en análisis, del que nunca se extraerán verdades absolutas en lo que atañe a objetivar la realidad, pero del que saldrá reforzada la ficción”.

a alguien”, advertiremos que el narrador tiene el control de la mirada sobre el mundo narrado. Es él quien elige qué contarnos y cómo hacerlo.

Para los fines de nuestro análisis, dividiremos las crónicas de Lemebel de acuerdo con su narrador, que es aquel que construye el discurso: el sujeto de la enunciación. En ese sentido, tomaremos en cuenta que la narratología define dos tipos de narradores: el homodiegético (aquel que está dentro del mundo narrado y relata los acontecimientos en primera persona) y el heterodiegético (que no participa como personaje y narra los hechos en tercera persona).

Un caso específico del primer tipo de narrador es el autodiegético, que no sólo participa como personaje, sino que cuenta su propia historia. El género de la crónica utiliza preferentemente este tipo de narrador, pues su punto de partida es la sagaz mirada de su autor, y al bajarlo a la escritura, la autorreferencia es lo que genera un mayor impacto en el lector. Las crónicas de Pedro Lemebel se encuentran mayoritariamente en este caso. Es decir, se trata de un narrador que “puede contar su propia historia” y donde su “yo” diegético es el centro de atención narrativa” por lo que se transforma en el “héroe de su propio relato” (Pimentel, 2014:137).

Por ejemplo, en “Los cinco minutos te hacen florecer (Víctor Jara)” Lemebel inicia describiendo sus aventuras de infancia en un basurero llamado “El Hoyo”, donde se divertía jugando al esquí en los cerros de basura y buscaba pequeños tesoros entre la escoria urbana: “[...] peinetas de esmeraldas sin dientes, papeles dorados de Ambrosoli, el pedazo de revista *Ritmo* bajo un espinazo de quiltro, una botella de magnesia churreteada de caca viva” (Lemebel, 1998:44).

Aquí, el autor aprovecha su propia experiencia para retratar las formas de pobreza que había en Santiago y la forma en que los niños de ese entorno crecían entre basura en la que, no obstante, podían encontrar una salida al contexto que los rodeaba.

Más adelante, Lemebel centra el relato en el hallazgo de tres cuerpos en aquellas montañas de basura. Los cuerpos correspondían a hombres entre los 45 y 70 años, y fueron descubiertos la mañana siguiente del golpe, el 12 de septiembre de 1973: “Eran tres hombres salpicados de yodo lo que vi esa mañana desde mi infancia, asomado entre las piernas de la gente, mis vecinos comentando que tal vez eran delincuentes ajusticiados por el estado de sitio, como informaba en la televisión” (Lemebel, 1998:44-45).

En esta parte, el narrador se contrapuntea con un elemento destacado de la estrategia discursiva destinada a la legitimación de la dictadura: la criminalización de las víctimas. Simbólicamente los cuerpos tenían el mismo valor que la basura; pero el narrador se encarga de reivindicarlos preguntándose por su identidad: eran “tal vez abuelos, tíos, padres, mecánicos, electricistas, panaderos, jardineros, obreros sindicales, detenidos en la fábrica y rematados allí en el basural”. Al mismo tiempo, evoca la angustia de sus familias, “esperándolos con el credo en la boca” (Lemebel, 1998:45).

Por eso Lemebel también refiere cómo los medios de comunicación, pieza clave para la sustentación y legitimación del régimen, construyeron una imagen delincencial de aquellos “ajusticiados”, un procedimiento que se volvería común en la dictadura.

Para cerrar la crónica, Lemebel se remite a sus propias sensaciones y a un recuerdo que no lo dejaría en paz: “Han pasado veinticinco años y aún el mismo escalofrío estremece la evocación de esas bocas torcidas [...] La imagen vuelve a repetirse a través del tiempo, me acompaña desde entonces como perro que no me deja ni se calla”.<sup>14</sup>

El siguiente relato se coloca cronológicamente en plena época de la dictadura militar. Se trata de “Ronald Wood (A ese bello Lirio Despeinado)”,<sup>15</sup> donde Lemebel cuenta una anécdota de los tiempos en que fue profesor de artes en una comuna<sup>16</sup> de Santiago y conoció a un joven victimizado por cuestionar al régimen dictatorial. El relato inicia con la descripción de Ronald como mártir de la dictadura, uno de los tantos estudiantes acribillados durante las protestas contra el gobierno militar. Lemebel evoca su figura haciendo uso de la excepción para destacarlo de entre los demás jóvenes: “Tal vez sería encontrar su mirada color miel entre tantas cuencas vacías de estudiantes muertos que alguna vez soñaron con el futuro esplendor de esta impune democracia” (Lemebel, 1998:49).

Además, Lemebel narra el tormento que vivió con aquel chico como su alumno porque era “el payaso del curso, que me hacía la clase un suplicio, rayándose la cara, riéndose de mi discurso sobre la historia del arte” (1998: 49). Una actitud que no cambió hasta que el curso trató del arte romano:

Entonces, por primera vez, lo vi atento, mirando con asco las esculturas de esos generales, los bustos de esos emperadores y los bloques de ejércitos tiranos. Por primera vez se quedó inmóvil escuchando, y yo aproveché esa instancia de atención para meter el discurso político, riesgoso en esos años (Lemebel 1998:49).

---

<sup>14</sup> Sierra (2010:121), recuperando a Walter Benjamin, señala que los tres cuerpos del basural constituyen una imagen dialéctica que funciona como una cicatriz estética que va “cercenando cualquier intento de totalización narrativa o visual” y que actúa a manera de una imagen fantasmagórica para atormentar la memoria del cronista y paralizar el relato de forma recurrente.

<sup>15</sup> Agustín Pastén (2007:114) analiza que el uso de paréntesis en los títulos de las crónicas de Lemebel puede tener como función dos cosas: la primera, ofrecer un juicio valórico irónico o sarcástico en lo relativo a la información que se entrega; la segunda, completar o clarificar el título de la crónica, pero no son críticas mordaces sino tesis sobre el tema que va a tratar el texto.

<sup>16</sup> Lo equivalente a alcaldía mexicana.

Con esto inicia el relato de la experiencia que tuvo con el chico al tratar de concientizarlo con un discurso antimilitarista. Así, el eje narratorio se concentra en Ronald como el símbolo juvenil interesado en derribar a la dictadura, y en Lemebel como un propiciador de los cuestionamientos políticos del protagonista.

Al narrar su expulsión de la escuela y de no saber más del chico con el “pelo crispado”, Lemebel se transfiere temporalmente hasta el día de la muerte del muchacho, una más de las víctimas de la represión dictatorial. Ésta ocurre cuando la dictadura se estaba debilitando:

Solamente el 20 de mayo de 1986 me llegó la noticia de su asesinato en medio de una manifestación estudiantil en el Puente de Loreto. Ese día recién me enteré por la prensa que Ronald estudiaba para auditor en el Instituto Profesional de Santiago, que tenía apenas diecinueve años esa tarde cuando una maldita bala milica había apagado la hoguera fresca de su apasionada juventud (Lemebel, 1998:50).

Como podemos advertir, en esta crónica Lemebel parte de una experiencia propia para, gradualmente, ir dejando el protagonismo a Ronald y la historia de su compromiso con los ideales de izquierda. Aquí, el narrador tiene una implicación sentimental que puede ser traducida en una gran culpa por el destino del muchacho, ya que fue él quien, indirectamente, lo involucró en el mundo de la rebelión:

Creo que hasta hoy me convenzo de su fatal desaparición, y lo sigo viendo florecido en el ayer de su espinilluda pubertad. Tal vez nunca logre borrar la sombra de culpa que me nubla el recuerdo de sus grandes ojos pardos, aquellos lejanos días de escuela pública, cuando me regaló en su mano generosa la manzana partida de su rojo corazón (Lemebel, 1998:50).

El cierre es altamente simbólico: se hace un símil entre el rojo de una manzana, obsequio del muchacho, con el rojo de su corazón, utilizando la palabra rojo con una evidente referencia a la izquierda para otorgarle al muchacho su lugar como luchador social.

En otra de las crónicas, “Hacer como que nada, soñar como que nunca”,<sup>17</sup> Lemebel parte de un video titulado “La venda” que realizó un grupo de mujeres para contar sus experiencias al ser torturadas por militares. Esto le sirve como detonante para dar el micrófono a todas las voces que fueron silenciadas por la represión. Lemebel expone claramente sus intenciones:

---

<sup>17</sup> Perteneciente al libro *Zanjón de la aguada* (2003), publicado por Seix Barral.

Tal vez el registro de estas conversaciones multiplique la sumatoria de voces que durante muchos años estos hechos calladamente, como quien se niega a reconocer en sí misma la brutal evidencia. Como quien no quiere sentir nunca más el roce del guante militar que timbró sus carnes con los hematomas dactilares del sello patrio (Lemebel, 2003:148).

El autor reprocha que la historia oficial dejara de lado a las víctimas de la represión dictatorial y que en varios sitios de la ciudad ocurrieran distintas formas de vejaciones sin algún tipo de castigo.

La siguiente crónica en que el autor recurre a sus propias vivencias se titula “El coordinador cultural”.<sup>18</sup> Aquí narra su militancia en una agrupación que le hacía frente a la dictadura con expresiones artísticas *express* realizadas en lugares públicos, en pleno corazón de la dictadura y en medio de la represión generalizada. Se trataba de artistas y activistas que hacían brevísimos actos de protesta durante los aniversarios del golpe, organizados en reuniones precarias debido a la estricta vigilancia callejera, los espías por todas partes y los toques de queda al anochecer. Nos cuenta Lemebel que, dadas estas condiciones:

Se reunían sólo los organizadores en algún lugar secreto para que no se fuera a filtrar información; por eso el lugar y la hora a intervenir se guardaba hasta el último minuto, las indicaciones corrían sólo de boca en boca, evitando las instrucciones escritas y telefónicas (Lemebel, 2013:127).

En la narración, Lemebel lleva a escena una manifestación que se hizo en menos de un minuto. En esta parte, el narrador hace un símil con el régimen de Adolfo Hitler: le parece que “contar esto ahora parece una película de la Alemania nazi, pero era así de riesgoso”. El relato se ubica específicamente en un acto de protesta. Y el narrador lo describe nerviosamente paso por paso y creando una atmósfera que reproduce la sensación de permanente angustia que se experimentaba al realizar este tipo de acciones.

Lemebel describe cómo se realizaba la acción desde el punto de partida, la señalización y la movilización de los compañeros, que siempre estaban a la expectativa de cuántos llegarían: “Nunca se sabía cuántos íbamos a llegar, pero ese día fuimos muchos los que corrimos el riesgo. Nos dimos cuenta de que éramos cerca de cien, mientras simulábamos esperar micro o caminar apresurados sin saludarnos, fingiéndonos extraños” (Lemebel, 2013:128).

---

<sup>18</sup> Crónica perteneciente al libro *Háblame de amores* (2013), publicado por Seix Barral.

A lo largo del relato, Lemebel destaca lo cardíaco de cada uno de los *performances* que se realizaban en la plaza principal con motivo del aniversario del golpe y expone un caso en específico donde a él le había tocado teñir de rojo la fuente: “Las bolsas de tierra las disimulé en una mochila floreada y las saqué en una nube de polvo” (Lemebel, 2013:128). Acto seguido, el autor explica que, al terminar su tarea, ante el sonido de un pitazo, tuvo que huir del lugar por seguridad.

Al finalizar la crónica, Lemebel reprocha el olvido de esta experiencia, pese a que varios participaron en ella y arriesgaron la vida para realizar los actos. Le parece extraño que sean pocos los que recuerdan todo lo que ocurrió (Lemebel, 2013:129). El escrito se funda en la necesidad de reavivar la memoria sobre aquel hecho colectivo.

Otro tipo de narrador del que se vale Lemebel para contar experiencias de la dictadura es el testimonial (heterodiegético), que “no ha participado en los eventos que relata [...] no tiene un papel central sino de mero testigo” (Pimentel, 2014:137). Aquí, el objeto de la narración “no es la vida pasada del ‘yo’ que narra, sino la vida de otro” (Pimentel, 2014:137). Incluso, a lo largo de un relato de este tipo, pueden existir uno o varios puntos de vista, varias voces que narran los hechos.

En este caso, Lemebel seguirá usando como protagonistas de sus relatos a aquellos personajes que, simbólicamente, representan una transgresión hacia el régimen totalitario, pero también emplea figuras que colaboraron con la dictadura militar.

En el caso de la crónica “La Payita (La puerta que se cerró detrás de ti)”, Lemebel habla sobre la vida y activismo de Miria Contreras “La Paya”, la secretaria particular de Salvador Allende durante su candidatura y su gestión presidencial. El autor narra a lo largo de la crónica la relación que tenía La Payita con Salvador Allende, el papel que desempeñó como confidente, consejera y asesora del presidente, y lo que fue de ella después del golpe.

Esta crónica es un claro ejemplo del límite difuso entre el narrador homodiegético testimonial y el heterodiegético. El narrador, en una buena parte de la crónica, relata situaciones imaginadas y contadas de forma heterodiegética, por ejemplo, las reuniones que tenía La Payita con Salvador Allende en la casa de ella:

El Chicho,<sup>19</sup> su vecino en la calle Guardia Vieja, donde ambos vivían junto a sus familias todos esos años de candidatura y derrota. En esa calle sin salida de la comuna Providencia de entonces, donde las dos casas eran un revoltijo de secretarías políticas y afiches y lienzos y agotadoras reuniones hasta la madrugada. Hasta que la luz tísica anunciaba el día enrojeciendo los ojos irritados tras los lentes de Salvador, y entonces

---

<sup>19</sup> Diminutivo de Salvador en Chile.

Miria lo dejaba beberse el último trago de café, y lo tomaba del brazo para acompañarlo hasta su casa (Lemebel, 1998:50).

Particularmente en esta crónica, podemos retomar su condición de “ornitorrinco de la prosa” que Juan Villoro le connota a este género, en específico sus rasgos novelísticos: “la capacidad de narrar desde el mundo de los personajes y crear una ilusión de vida para situar al lector en el centro de los hechos” (Villoro, 2006). Esto porque, dado que Lemebel no presenció personalmente la relación de la Payita con Salvador Allende, tiene que recurrir a la imaginación para reconstruir estas escenas, dando al lector herramientas para generarse una idea sobre la complicidad que había entre ambos personajes y explicarse por qué la Payita sería uno de los símbolos del allendismo perseguido por la dictadura.

Uno de los puntos que recrea Lemebel en la crónica, para que el lector se sienta aún más involucrado en el texto, son las pláticas entre la Payita y Allende, en las que ambos sellan su complicidad en las andanzas políticas y la amistad que los une:

Pero a Salvador nunca le gustaron las despedidas, por eso le propuso a Miria unir las dos casas con una puerta interior. Así todo será más fácil, las reuniones, las cartas, las noticias de última hora, las visitas de los amigos comunes. Así también nos evitamos los adioses en la vereda y los comentarios de los vecinos, decía ella con sus ojos mirando, en derredor (Lemebel, 1998:51).

Incluso, el día del golpe, Lemebel recrea lo que pudieron vivir Allende y La Payita dentro de La Moneda:

Ahí, en el instante que la guardia y las mujeres abandonaban el palacio por orden de Allende, Miria, confusa en la hora del desalojo, no obedeció la orden y se entregó a la corazonada impulsiva de un enamorado retroceder en esos momentos; cuando Allende reunía a sus fieles amigos para abandonar el lugar en una columna donde Miria, primero con una bandera blanca, nuevamente la corazonada le hizo girar la cabeza para decirle algo, mirar sus sienes canosas, tirarle un beso, un hasta siempre (Lemebel, 1998:51).

En estos párrafos podemos observar que el narrador se vuelve heterodiegético, al colocarse totalmente fuera de la narración para recrear momentos de la vida del personaje que no pudo presenciar.

Al inicio de la crónica, el autor parte de la impresión general que se tiene sobre el personaje: “[...] la imagen de Miria Contreras sigue siendo el boceto pintoresco de la secretaria cómplice y amante que acompaña la figura de Salvador Allende” (Lemebel, 1998:50). De esa manera, Lemebel coloca sobre la mesa el imaginario construido por

el régimen para desacreditar y degradar a “La Payita” mostrándola como una especie de incondicional que se relacionó “extramaritalmente” con Allende.<sup>20</sup>

Además, en la crónica se puntualiza lo poco que se sabe del destino de ‘La Payita’ y la forma en que ella decidió manejar su vida privada:

Poco se sabe realmente de esta mujer que optó por el anonimato frente a la chismografía y al desprestigio público. Poco se sabe qué es de ella en la actualidad, y es preferible rescatar su silencio, acatar su fobia a las entrevistas, su desconfianza frente al periodismo mórbido y tendencioso (Lemebel, 1998:50).

Finalmente, el narrador confiesa que el relato parte de una construcción imaginaria y revela sus intenciones:

Esta crónica, imaginaria en el rescate confidencial de quienes conocieron a la Payita, y estuvieron cerca de aquellos sucesos, sólo pretende enlazar intenciones y pulsiones humanas que entretejieron la biografía política. Probablemente el ímpetu escritural desborde romanceado el caudal épico de aquellas presencias en el acontecer traumático del aborto histórico (Lemebel, 1998:52).

La finalidad de narrar así la historia era rescatar y “limpiar” de alguna manera la imagen de Miria, una de las figuras más manchadas por la dictadura, severamente golpeada por el régimen (en la crónica se dice que su hijo fue uno de los tantos desaparecidos).

En el relato “¿Dónde estabas tú?”<sup>21</sup> Lemebel hace uso de un narrador testimonial que le permite “apelar al conocimiento compartido de un interlocutor presupuesto, incluso si éste no pronuncia palabra alguna” (Pimentel, 2014:137). En esta crónica, el narrador interpela al chileno que residía fuera del país, pero que hablaba bien sobre el régimen militar y comienza el relato cuestionando duramente este posicionamiento:

---

<sup>20</sup> Como Sierra (2010:127) afirma a contracorriente del discurso de la dictadura, la inserción de diálogos íntimos, de carácter imaginario, entre Miriam Contreras y Salvador Allende apunta a presentar de forma más amable la “otra cara de la historia conocida, la de las conexiones misteriosas entre el amor y la revolución”. Este procedimiento alcanza un punto de tensión alto en los momentos finales en el Palacio de la Moneda, que aparecen “descriptos no desde las imágenes, sino de un diálogo imaginario acompañado de gestos y silencios en que los protagonistas se dicen adiós”. Finalmente, por contraste, “el cronista agrega la referencia al último discurso radial que funciona como la contracara de este lenguaje íntimo”.

<sup>21</sup> Crónica perteneciente al libro *Háblame de amores* (2013).

Y si te han contado que todo era maravilloso en los ochenta, pendejo, que todos íbamos al Omnium a tomar cóctel con la chasquilla enlacada y usábamos esa ropa estúpida que salía en los comerciales [...] que todos éramos imbéciles, rubios y danzábamos al compás de las botas. No te la creas, pendejo, por suerte había otro Chile ochentista y Allendista (Lemebel, 2013:199).

Durante toda la narración, Lemebel compara la vida de la juventud de la clase alta con la que llevaban sus pares disidentes, manteniendo siempre la interpelación a ese lector exiliado que tenía una lectura equivocada sobre Chile.

No obstante, por medio del narrador testimonial, el autor chileno también les da voz a los cómplices de la dictadura, pero con el afán de denunciar los excesos o abusos que ejercieron desde su posición privilegiada.

Por ejemplo, en la narración “Las joyas del golpe” Lemebel explica las acciones que realizaron las señoras de la alta sociedad para apoyar económicamente al régimen recién instaurado, pero juzga que se trata de una “idea seguramente copiada de *Lo que el viento se llevó* o en algún panfleto nazi” (Lemebel, 1998:5). Al inicio de la crónica, describe de la siguiente manera esta iniciativa:

Sucedió los primeros meses después del Once, en los jolgoriosos victoriosos del aletazo golpista, cuando los vencidos andaban huyendo y ocultando gente y llevando gente y salvando gente. A alguna cabeza uniformada se le ocurrió organizar una campaña de donativos para ayudar al gobierno (Lemebel, 1998:5).

Inmediatamente, el narrador trae a cuenta los contrastes que existían entre ambos bandos: mientras unos apoyaban incondicionalmente al régimen –incluso equiparando el golpe militar con “una palmada eléctrica en la nalga de un niño mañoso” (Lemebel, 1998:5)– otros buscaban la forma de apoyar a los disidentes para salir del país o esconderse.

En el relato, Lemebel se enfoca a un personaje en particular, la Mimí Barrenechea, esposa de un almirante participante en el golpe, a la que continuamente le cede el micrófono, aunque con una voz indirecta, durante la referida colecta:

Por eso, que si usted apoyó el pronunciamiento militar, pues vaya pronunciándose con algo, vaya poniéndose con un anillito, un collar, lo que sea. Vaya donando un prendedor o una alhaja de la abuela, decía la Mimí Barrenechea (Lemebel, 1998:5).

La narración se desarrolla en un baile a beneficio de la campaña, en la que Mimí es una entusiasta participante, insistiendo que sus compañeras donen sus alhajas a cambio

de una insignia de lata a manera de condecoración. El narrador compara a las asistentes con gallinas cluecas y las dota de todo su comportamiento.

Con la actitud de gallina que le ha puesto el narrador, se ve como “repiqueteaba la señora Barrenechea llenado las canastillas timbradas con el escudo nacional, y a su paso simpático y paltón<sup>22</sup> caían las zaranjadas de oro, platino, rubíes y esmeraldas” (Lemebel, 1998:6).

Un momento clave del relato ocurre cuando una de las asistentes, picada como una gallina recién atacada porque Mimí le quitase su collar favorito, le reclama: “Y tú linda, ¿con qué te vas a poner?”. El acto paraliza a la protagonista y provoca el arrebato de un prendedor de zafiro que portaba, que fue a dar a la canasta de las donaciones. Más profundamente, a partir de ahí se abre la duda sobre el destino de aquellas joyas, cuestionándose si no terminarían como regalos en otros lados.

Al final de la crónica Mimí encuentra el zafiro en manos de una embajadora, a lo que responde con una borrachera que busca expiar el dolor, “mientras veía, nublada por el alcohol, los resplandores de su perdida joya multiplicando los fulgores del golpe” (Lemebel, 1998:6). El brillo de la joya actúa como un reflector que multiplica las luces emitidas por el golpe militar, que no son otras que los destellos de las armas de fuego.<sup>23</sup>

La siguiente crónica, titulada “Las mujeres del PEM y el POJH (o recuerdos de una burla laboral)”,<sup>24</sup> relata cómo varios empresarios afines al régimen intentaron integrar a la población empobrecida a trabajos precarios otorgados por el Estado por medio de dos programas: el Programa de Empleo Mínimo (PEM) y el Programa Ocupacional de Jefes de Hogar (POJH).

En el relato Lemebel descalifica a este grupo: “Era rara, exótica y nefasta esa tropa de treintones palogrosos tirando líneas en la economía de un país anestesiado por la represión” (Lemebel, 2003:93). Destacadamente, en este grupo estaban José Piñera Echenique, el ministro del Trabajo y Previsión Social, y Hernán Büchi, ministro de Hacienda.

Los programas consistían prácticamente en darle trabajo en la municipalidad a los desempleados. Sin embargo, los trabajos eran absurdos y sólo reforzaban el orden vertical de las clases sociales y la humillación implícita: “Eran grupos de gente formados

---

<sup>22</sup> Persona de mucho dinero.

<sup>23</sup> Así, este entrecruzamiento de los reflejos de las joyas donadas con el de las decoraciones de los uniformes militares es el contexto en el que la protagonista “ve derrumbarse frente a sus ojos la supuesta idoneidad del régimen” (Sierra, 2010:111).

<sup>24</sup> Este texto forma parte del libro *Zanjón de la aguada* (2003), cuyo tema central eran las mujeres en su desempeño, político, social y económico.

por mujeres y hombres jóvenes, que trasladaban piedras de una vereda a otra, personas mayores que hacían hoyos cavando al sol toda la mañana, para después tapparlos sin ninguna justificación” (Lemebel, 2003:93).

Además, se hace un símil con los campos de concentración nazi, remarcando más la tendencia totalitaria que caracterizaba al régimen. Por ejemplo, cuando se evoca “un Santiago nublado que recordaba esos pueblos nazis donde marchaban hileras de judíos para trabajos callejeros” (Lemebel, 2003:93).

En otra parte de la crónica, Lemebel contrapone a las mujeres de los tiempos de la dictadura: por un lado, estaban las mujeres de los militares, y por otro, las mujeres trabajadoras:

En el gimnasio municipal se reunía la señora del dictador con las mujeres del PEM y el POJH, las abuelas, madres, tías y sobrinas que escuchaban con rabia y pena. La oían en silencio dando sus conferencias para sobrevivir a estos tiempos difíciles. Saquen papel y lápiz, les ordenaba una secretaria, para que anoten las ricas recetas de comida barata que ustedes pueden hacer con desperdicios [...] No son épocas de desperdiciar la comida, decían las damas encopetadas despidiéndose de las pobres mujeres alineadas en las veredas, con una banderita en la mano, saludando a las señoras paltonas de la comitiva presidencial (Lemebel, 2003:94).

Estos proyectos económicos eran el símbolo del triunfo del nuevo modelo económico impuesto en el país, el neoliberalismo, sobre el recién derrocado, el socialismo, al que se le humillaba por su condición proletaria. En la actitud de la “señora del dictador” hacia las mujeres obreras se expresaba la seguridad de los vencedores.

#### **CONCLUSIONES: HACER COMO QUE NADA, SOÑAR COMO QUE NUNCA**

¿Se puede narrar el horror? A esta pregunta de Piglia, Pedro Lemebel responde en sus relatos con un rotundo sí. Pero para hacerlo hay que tener, como plantearía Brecht en sus tesis para decir la verdad, el valor de escribirla, la perspicacia de reconocerla, el arte de hacerla manejable, la inteligencia de saber elegir a los destinatarios y, sobre todo, la astucia de saber difundirla (Brecht, 1964: s/p).

Los escritos de Lemebel se forjan como discursos testimoniales que son producidos por un narrador vinculado totalmente a su espacio y tiempo, comprometido para que la desmemoria apostada por la dictadura no se enquistara sobre la población chilena.<sup>25</sup>

Por eso toma a sus testigos y sus historias con la finalidad de armar “una red de historias alternativas para reconstruir la trama perdida y desarmar la ficción del Estado”.

Así fue en el caso, por ejemplo, de las crónicas de “La Payita” y “Las joyas del golpe”, donde Lemebel, trata de reivindicar a las protagonistas de ambos relatos, pero desde la postura de una contra-historia. En el primer caso, el autor se auxilia de la ficción literaria para “limpiar” el nombre de Miria Contreras, quien había sido fuertemente calumniada durante el régimen y, a partir de situaciones imaginarias, logra colocarla como una de las grandes incondicionales de Allende y visibiliza el compromiso que tenía con el cambio en el país. Al contrario de lo que hace con Mimí Barrenechea, esposa de un general respetado allegado a Pinochet, a quien ridiculiza y caricaturiza.

Por otra parte, Lemebel también recupera mediante sus crónicas la idea de Kafka de que “siempre habrá un testigo que ha visto y va a contar, alguien que sobrevive para no dejar que la historia se borre” (Piglia, 2000:87). Siguiendo a Blanco (2007:90), el narrador autodiegético y testimonial del chileno tuvo un rol similar al de la figura de “testigo” en los juicios contra Eichmann, que “se inventa una versión que no es probada por fuentes inmediatas, sino por la ética que subyace a la fe presente en la narración de una experiencia”. Es decir, el relato no es comprobable como tal, como lo fueron en su momento los campos de concentración nazi, pero su legitimidad se basa en la experiencia y el trauma que las situaciones dejaron en las víctimas.

Esto se puede observar en las crónicas “Los cinco minutos te hacen florecer (Víctor Jara)” y “Hacer cómo que nada, soñar como que nunca”. Los cuerpos encontrados en el basurero por Lemebel en su infancia no prueban fehacientemente la brutalidad de régimen, pero sí dan fe de su existencia y sucede lo mismo con los cuerpos quemados de las mujeres mostrados en el video de “La venda”, quienes buscan dar a conocer, por medio de sus testimonios, la crueldad que el régimen ejerció sobre ellas.

Lemebel, con su escritura, en este caso con la presentación de distintos narradores, explora nuevas formas de autoría y lectoría, además de que podría llevar a repensar otras formas de intervención ciudadana, más allá de las dadas por la democracia liberal. A

---

<sup>25</sup> Mateo del Pino (1998:21) expone que los textos de Lemebel “se convierten en testimonio, documento y memoria de los desmemoriados, de aquellos a los que se les negó la posibilidad de pronunciarse al ser relegados a una oralidad en baja voz por temor a ser escuchados; también, de esos otros que perdieron el habla y el derecho a la palabra al optar por el silencio y el olvido”.

final de cuentas, se trata de pensar espacios disidentes donde se pueda resignificar la colectividad y los lazos con la sociedad.

En esa dirección, como indica Blanco (2010:95), el sujeto cronista en Pedro Lemebel es alguien “que habla de sí mismo” para ocupar un espacio en la vida afectiva de su comunidad, de su país, pero también para disputarle el territorio de significación “al autoritarismo heterosexual, militar y capitalista”.

## REFERENCIAS

- Blanco, Fernando A. (2010). “De los ideales colectivos al sentimentalismo de la primera persona”, en *Desdén al infortunio: sujeto, comunicación y público en la narrativa de Pedro Lemebel*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto propio, pp. 71-98.
- (2007). “La crónica urbana de Pedro Lemebel: discurso cultural y construcción de lazo social en los modelos neoliberales”, *Revista Casa de las Américas*, núm. 246, enero-marzo, pp. 88-99.
- Brecht, Bertold (1964). *Cinco dificultades para quien escribe la verdad*. México: Punto por Punto.
- Canal Encuentro (2020). *Impriman la leyenda*, 7 de julio, capítulo 3 [<https://youtu.be/3tSaEHf2EgM>].
- Darrigrandi, Claudia (2013). “Crónica latinoamericana: algunos apuntes sobre su estudio”, *Cuadernos de literatura*, vol. XVII (34), julio-diciembre, Santiago, Chile.
- Echevarría, Ignacio (2015). “Prólogo”, en Pedro Lemebel, *Poco hombre*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Fajardo, Marco (2019). “Pedro Lemebel, la biografía de la figura cultural que politizó la homosexualidad y transgredió las fronteras de clase”, *El Mostrador. El primer medio digital de Chile*, 27 de marzo [<https://www.elmostrador.cl/cultura/2019/03/27/pedro-lemebel-la-biografia-de-la-figura-cultural-que-politizo-la-homosexualidad-y-transgredio-las-fronteras-de-clase/>].
- Ferro, Roberto (2007). “Aproximaciones a las crónicas de *Perlas y cicatrices* de Pedro Lemebel”, *Revista Cifra Nueva*, núm. 108. Venezuela: Universidad de los Andes [<http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/28559>].
- Lemebel, Pedro (1998). *De perlas y cicatrices. Crónicas radiales*. Santiago de Chile: Editorial LOM.
- (2003). *Zanjón de la aguada*. Santiago de Chile: Seix Barral.
- (2013). *Háblame de amores*. Santiago de Chile: Seix Barral.
- (2015). *Poco hombre*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Marchant, Valentina (2014). “La crónica como lugar de denuncia política y rescate de la memoria en *De Perlas y Cicatrices* de Pedro Lemebel”, Memorias del Congreso Interdisciplinario de Estudiantes *Construcción y recuperación de la memoria histórica: Reflexiones a 40 años del golpe*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

- Marini, Ruy Mauro (1978). “Estado de contrainsurgencia”, *Cuadernos Políticos*, núm. 18. México: Era, pp. 21-29 [<http://www.marini-escritos.unam.mx>].
- Mateo del Pino, Ángeles (1998). “Chile, una loca geografía o las crónicas de Pedro Lemebel”, *Hispanamérica*, núm. 80-91, pp. 17-28.
- Montes, Alicia (2009). “Esto no es una pipa: la crónica urbana y el problema de género”, *VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica literaria*. Argentina: Universidad Nacional de la Plata [[http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/17469/Documento\\_completo.pdf?sequence=1](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/17469/Documento_completo.pdf?sequence=1)].
- (2013). *Políticas y estéticas de representación de la experiencia urbana en la crónica contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Morales, Leonidas (2009). “Pedro Lemebel: género y sociedad”, *AISTHESIS*, núm. 46, Instituto de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 222-235.
- Pastén, Agustín (2007). “Paseo crítico por una crónica testimonial: de La esquina es mi corazón a Adiós mariquita linda de Pedro Lemebel”, *A contracorriente*, vol. 4, núm. 2, pp. 103-142.
- Piglia, Ricardo (2000). “Tres propuestas para el próximo milenio (y cinco dificultades)”, *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, núm. 28, pp. 81-93.
- Pimentel, Aurora (2014). *El relato en perspectiva: estudio de la teoría narrativa*. México: Siglo XXI Editores.
- Poblete, Juan (2009). “Crónica, ciudadanía y representación juvenil en Pedro Lemebel”, *Nuevo Texto Crítico*, vol. XXII, núm. 43-44.
- Reis, C. y C. Lopes (2002). *Diccionario de narratología*. España: Almar.
- Rotker, Susana (2005). *La invención de la crónica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rufinelli, Jorge (2009). “Lemebel después de Lemebel”, *Nuevo Texto Crítico*, vol. XXII, núm. 43-44.
- Ruiz, Álvaro (2007). “¿Qué es la crónica?”, *Así habla la crónica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Sierra, Marta (2010). “Tu voz existe: percepción mediática, cultura nacional y transiciones democráticas en Pedro Lemebel”, en *Desdén al infortunio: sujeto, comunicación y público en la narrativa de Pedro Lemebel*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto propio, pp. 101-134.
- Villoro, Juan (2006). “La crónica, ornitorrinco de la prosa”, *La Nación*, 22 de enero [<http://www.lanacion.com.ar/773985-la-cronica-ornitorrinco-de-la-prosa>].



TERE PAPRIKA (2021) | *Corazones*

Ilustración por Bibadash

**RESEÑAS**





# ¡Ay Haití!

## “Hay resistencias porque hay poder”\*

María Teresa Garzón Martínez

“Ay Haití” es una canción del género pop, compuesta y producida por Carlos Jean y Dnovae, interpretada por músicas y músicos de renombre en el mundo hispano, con una intención “caritativa”, pues por medio de ella se recaudan fondos para ayudar a la reconstrucción de dicho país luego del devastador terremoto de 2010. Parece que la historia de ese territorio está marcada por terremotos tanto físicos como sociales y políticos que son posibles sólo por su historia colonial y las tecnologías de poder que la misma ha creado.<sup>2</sup> Un entramado de tenaz colonialidad y de tenaz resistencia que permanece vivo en la actualidad. Pero más allá de las canciones solidarias, los terremotos y los imaginarios que estereotipan a las personas negras haitianas como empobrecidas, qué sabemos de la isla de Bohío, Babaque o Haití, en donde se instala el primer asentamiento europeo en la Abya Yala. Qué sabemos de los procesos que dividen a la isla en dos estados nación diferentes y diferenciadas –República Dominicana y Haití. Qué sabemos de la historia reciente de racismo, blanqueamiento, procesos migratorios y relaciones “internacionales” de la isla en su historia contemporánea. ¿Por qué esto importa?

“Volver a esta tierra donde nací y me crie me genera todo tipo de sentimientos” (2021:15), afirma Ochy Curiel, autora del libro que a continuación reseñamos, al inicio de la Introducción, cuando da cuenta de manera autobiográfica de lo que significa investigar la Sentencia 168-13, emitida por el Tribunal Constitucional de República Dominicana, en el 2013, con la cual se quita la nacionalidad a por lo menos 250 mil personas nacidas en dominicana pero con ascendencia

---

\* Reseña de la obra de Ochy Curiel, *Un golpe de Estado: la Sentencia 168-13*, Bogotá: En la frontera, 2021.

<sup>2</sup> El 7 de julio de 2021 fue asesinado el presidente haitiano Jovenel Moïse, de 53 años, lo que llevó al país a una nueva crisis política y social. El 14 de agosto del 2021, se presentó en ese mismo país un terremoto de 7.2 MW, dejando un elevado número de víctimas.

haitiana, negándoles su documentación legal, abarcando un periodo de 85 años de retroactividad. Ochy nace en dominicana, pero como feminista descolonial habita varios territorios por lo que la migración no le es ajena. Entonces, desde esos múltiples lugares, Ochy se pregunta qué puede hacer para abonar a las luchas contra el racismo antihaitiano en República Dominicana, una práctica naturalizada y cotidiana, histórica y persistente. Así nace su investigación militante, con un alto compromiso ético-político, que lleva a la autora a indagar, desde diferentes y complejas aristas históricas, antropológicas del Caribe, autoetnográficas, feministas, descoloniales y antirracistas, el genocidio civil que la Sentencia 168-13 avala y con ello abona a los procesos de descolonización al tiempo que da a conocer esta terrible situación a nivel internacional en busca de una solidaridad real.

Dedicado a la memoria de Sonia Pierre,<sup>3</sup> *Un golpe de Estado: la Sentencia 168-13*, en seis capítulos, un apartado introductorio y un apartado conclusivo, muestra las continuidades y discontinuidades del racismo antihaitiano en dominicana con el fin de proponer una lectura genealógica de las condiciones que permiten la emisión de una sentencia tal, cuyo objetivo es arrebatar la nacionalidad de ese país a personas de ascendencia haitiana. Para Ochy, dicha sentencia es un golpe de Estado en tanto el mismo Estado está negando e inhabilitando leyes que ha dictado con anterioridad. Para exponer sus argumentos, Ochy reseña el contexto de la colonización en la isla y la instalación del sistema esclavista, en específico, lo relacionado con el sistema de plantaciones y el establecimiento de la industria azucarera tiempo después por parte de Estados Unidos. Con ello, la autora construye una narrativa donde es posible comprender la forma en que el sistema esclavista y, poco después, la migración de mano de obra “barata” determina la historia de una isla dividida en dos naciones. Como una prolongación, Ochy reflexiona a continuación sobre los bateyes: lugares designados como habitaciones de esclavos que, con el tiempo, se transforman en comunidades rurales y semiurbanas. Se puede pensar los bateyes como *apartheid* espacial diseñado para mantener y perpetuar las diferencias y límites raciales y nacionales. La mayoría de las personas que dialogan con la autora en este libro han nacido en estos lugares.

Después de este contexto histórico, Ochy trabaja de lleno lo que tiene que ver propiamente con la Sentencia 168-13: sus antecedentes políticos y económicos, sus contenidos y las interpretaciones que ha suscitado en torno a los conceptos

---

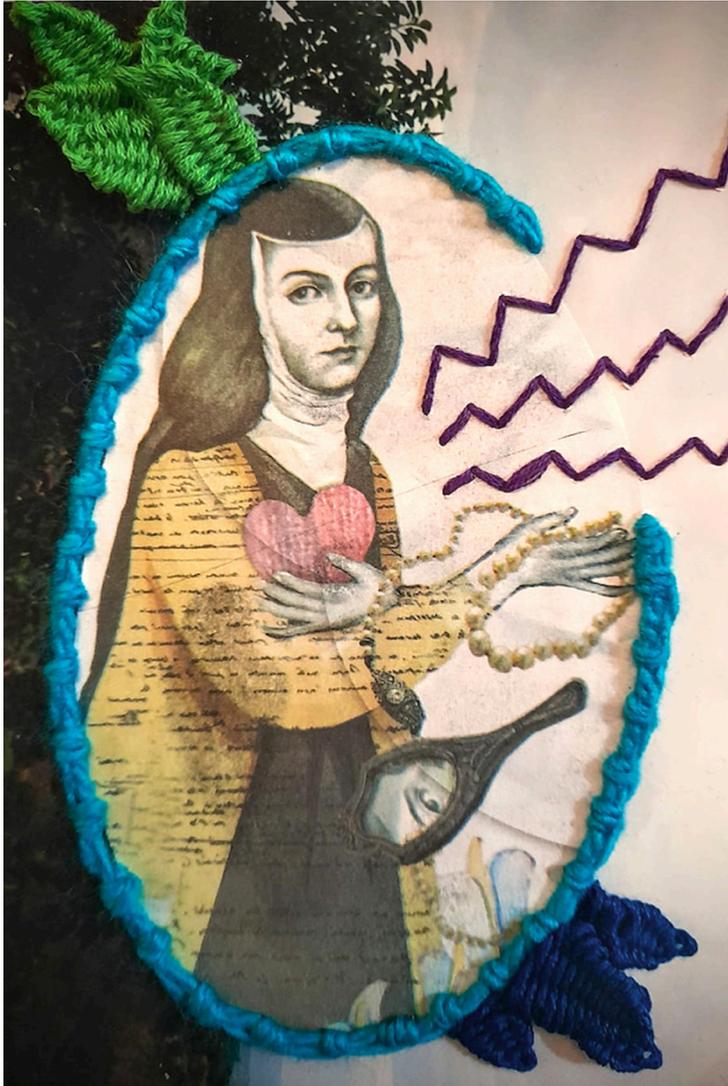
<sup>3</sup> Nacida en 1963 y fallecida en 2011 en República Dominicana, hija de padres haitianos en situación de ilegalidad, Sonia Pierre fue una luchadora incansable por los derechos humanos y para poner fin al racismo antihaitiano. Fue la presidenta del Movimiento de Mujeres Dominico-Haitianas (MUDHA).

de tránsito y transeúnte, determinantes aquí. A esto suma la autora la situación actual de las personas afectadas por la sentencia y las respuestas jurídicas que el gobierno dominicano en turno puso en marcha frente a la presión internacional, como lo es el *Plan de regularización*, sancionado por la Ley 169 del 2014, el cual sigue apostando por construir diferencias entre “extranjeros” y personas “puramente dominicanas”. Esta diferencia radical entre lo Uno y lo Otro, en este caso, es rectificadora por los medios de comunicación hegemónicos en dominicana, los cuales apoyan, actualizan e instalan en la opinión pública la antigua idea de “invasión” de haitianos a República Dominicana, cuestión evidente en el análisis que Ochy hace de esos medios y las élites que los hacen legítimos. Por último, porque “hay resistencias porque hay poder”, como afirma la antropóloga Lila Abu-Lughod (1990), la autora da cuenta de las prácticas de resistencia llevadas a cabo por las personas afectadas y sus redes de apoyo, desde la lucha pionera de Sonia Pierre hasta el movimiento más contemporáneo de Reconoci.do.

Una apuesta por descolonizar la memoria; por cuestionar profundamente los relatos que hablan de una nación nacida de la revolución de esclavos y otra nacida de la revolución de las élites criollas y blancas, cuyas diferencias en todo nivel son profundas y autoevidentes; por mostrar las continuidades de la institución esclavista en la actualidad y sus efectos sobre las personas: migración casi forzada, limbos jurídicos, apátrida; por denunciar las formas racistas de operar del Estado y sus élites en conjunción con los mecanismos de dominación a partir de los cuales se garantiza su hegemonía y se niega la ciudadanía; y, sobre todo, una apuesta por visibilizar las resistencias, aquellas cotidianas, prácticas y creativas, en las voces de las personas que han decidido continuar con la lucha y habitar en libertad aquellos territorios donde han construido sus existencias y han decidido sobrevivir. De esta manera podría resumir esta última entrega de Ochy, la cual cuenta con una hermosa diagramación, una galería fotográfica impresionante compuesta por la lente de Maribe Núñez, Juan Carlos Díaz y Raúl Zecca Castel y una terrible voluntad política que muestra, sin lugar a duda, que la investigación militante no sólo es posible en estos días, sino muy necesaria. Una investigación que parte del yo confrontado y llega al nosotros de la resistencia, un libro indispensable cuando se trata de comprender a Haití, la isla, de forma seria, crítica e informada, más allá de las canciones “caritativas”. Sólo resta decir, como siempre, gracias Ochy y en ¡buenahora!



“El mundo iluminado y yo despierta”...



ALEJANDRA COLLADO | *Sor Juanita*

Bordado sobre collage en fotografía

Febrero de 2021

## Feminismo, cultura y política\*

Sara Amelia Espinosa Islas

El diálogo feminista suele darse a partir del encuentro y reconocimiento de una amplia gama de saberes, contextos y problemáticas que se ponen sobre la mesa para compartir en complicidad. Y es justo de esta forma como *Feminismo, cultura y política. El contexto como acertijo* me convocó, me reconoció a partir de su escritura colectiva y me invitó a preguntar: ¿qué lugar tiene el contexto en nuestras investigaciones? Se trata, entonces, de un texto donde teoría y metodología se entrelazan en estudios de caso concretos –que van desde Estado de México, pasan por Bogotá, Iztapalapa, Tijuana, San Antonio Zahuatlán, Buenos Aires, Chihuahua, y llegan a Ciudad del Cabo– develando recorridos originales y propositivos bajo el particular interés por la articulación entre cultura y poder, pensadas a partir de las coordenadas del pensamiento feminista y los estudios culturales como “lugares de intervención política e imaginación teórica” (Garzón *et al.*, 2014:160).

Por medio de nueve estallidos epistémicos, los cuales deberían llevar la advertencia de: ¡su salud puede mejorar a partir de sentir la indignación, favor de leer y reflexionar acompañada con sus hermanas de manada!, el libro se apropia de la idea de “irrupción radical”, esbozada por Stuart Hall, constituyendo una apuesta por otras academias y mundos creados en el esfuerzo por: “divulgar nuestros ejercicios de producción de conocimiento pertinentes, los cuales mantienen su foco en la territorialidad de lo que intentamos analizar y ubicar teóricamente, conscientes como mujeres del ‘Sur’ de las operaciones de la colonialidad del saber y del poder” (Cejas, 2020:11).

Esfuerzo avalado por una metodología de la sospecha la cual, tal y como sugiere Hall, provee “maneras de pensar, estrategias de sobrevivencia y recursos de resistencia” (2010:27). Una metodología que no es para nada ortodoxa, ya que se enuncia como contingente, colectiva y sin garantías y parte de reconocer la importancia de comprender aquellas articulaciones significantes en convergencia

---

\* Reseña de la obra coordinada por Mónica Inés Cejas (2020). *Feminismo, cultura y política. El contexto como acertijo*. México, UAM Xochimilco/Editorial Ítaca.

con relaciones de poder que habilitan la “la emergencia y particular configuración de una serie de prácticas o hechos sociales” (Restrepo en Cejas, 2020:15).

En un arduo camino que explora, revisa y construye al contexto como un tema cardinal bajo las claves de, por ejemplo, la interseccionalidad o el conocimiento situado desde los planteamientos de los feminismos descoloniales, lo que da como resultado un ejercicio de politización de la teoría y la teorización de lo político, los acertijos expresan diversos problemas que podemos englobar bajo las siguientes pistas:

- *El continuum de control y embate a los cuerpos de las mujeres*, expresado en los textos de María Teresa Garzón, Iliana Vázquez Díaz, Alethia Montalvo González, Luis Gilberto Tello y Kenia Salas, quienes abordan problemáticas como los femicidios, la maternidad, las prácticas sexuales y religiosas que surgen entre la imposición y la contradicción, a partir del análisis crítico, creativo e interseccional que nos lleva a transitar distintas fronteras geográficas y simbólicas en las que se desmoronan los esencialismos impuestos en diversas narrativas históricas.
- *La resistencia creativa*, en la cual destaca la importancia del sentipensarnos en colectivo. En este aspecto, las propuestas de Merarit Viera Alcazar y Mónica Inés Cejas, nos llevan a reflexionar los activismos y artivismos, los cuales surgen de la noción de amistad como política que traspasa las fronteras patriarcales mediante la complicidad, la creación y el diálogo para resignificar el espacio público y la memoria.
- *Las otras ciudadanías*, se reflejan en los textos realizados por Susana Navarrete López y Elsa Pastor Cordero, quienes nos llevan a realizar diversos giros lingüísticos, evidenciando cómo se construyen y viven ciudadanías no hegemónicas. Dichas ciudadanías son posibles a partir la apropiación de los espacios comunitarios y del resignificado de lo político.

*Feminismo, cultura y política. El contexto como acertijo*, en suma, nos interpela desde la posibilidad de repensarnos habitando el espacio público y académico de otra forma, desde el sabernos acuerpadas en nuestras voces, luchas, resistencias y rebeldías. Enhorabuena a cada persona que aceptó el reto de lanzar un acertijo, gracias por provocar los deseos de acuerparnos, de sentipensarnos, de reconocernos e invitarnos a ser irreverentes, a construir desde la colectividad, desde el vivir la comunidad, desde nuestros contextos radicales y sus acertijos.

## REFERENCIAS

- Garzón Martínez, María Teresa, Mónica Cejas, Merarit Viera, Luisa Hernández Herse, Linda Daniela Villegas Mercado (2014). “‘Ninguna guerra en mi nombre’: feminismo y estudios culturales en latinoamérica”, *Nómadas*, núm. 40, abril, pp. 158-173.
- Hall, Stuart (2010). “El surgimiento de los estudios culturales y la crisis de las humanidades”, en Stuart Hall (editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán/Lima/Bogotá/Quito: Envió editores/Universidad Andina Simón Bolívar/Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto de Estudios Peruanos, pp. 17-28.
- Restrepo, Eduardo (2012). “Apuntes sobre estudios culturales”, en Eduardo Restrepo, *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Mexico/Buenos Aires: Siglo XXI Editores, pp. 121-149.





TERE PAPRIKA (2021) | *Mano que florece*

Patrón por: @labuentemperia y @apiculae

## Escrevivência de Conceição Evaristo: el compromiso de la literatura con la vida y viceversa\*

Paola María Marugán Ricart

Conceição Evaristo es una de las autoras más destacadas de la literatura (afro) brasileña<sup>1</sup> contemporánea. Su escritura-vivencia pertenece a un matrilineaje ancestral encabezado por grandes contadoras de historias como Carolina Maria de Jesús y Maria Firmina dos Reis. Se trata de una extensa producción literaria comprometida con rescatar las memorias del *Atlántico negro* y los relatos de vida del periodo esclavista, para pensar las violencias estructurales del presente, sobre las cuales se constituyó la nación brasileña. La publicación es una compilación de textos de escritoras e investigadoras del país, dedicada a analizar la noción de *escrevivência*, creada por Conceição Evaristo durante su investigación de maestría a mediados de la década de 1990. Esta iniciativa colectiva es resultado del proyecto “Memórias e Escrevivência”<sup>2</sup> (2018), organizado por Itaú Social, cuyo propósito fue aunar una serie de análisis, vivencias y afectos que comprendieran el sentido de *escrevivência*: un marco epistemológico y metodológico para la creación literaria e incluso de producción de vida.

---

\* Reseña del libro de Constância Lima Duarte e Isabella Rosada Nunes (orgs.), *Escrevivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*, Río de Janeiro, Míma Comunicação e Arte, 2020.

<sup>1</sup> Conceição Evaristo a menudo es considerada una de las grandes referencias de la literatura afrobrasileña, dado que como mujer negra, sus escrituras y vivencias remiten a las condiciones de ese lugar de enunciación. Sin embargo, he preferido dejar el prefijo afro- entre paréntesis por considerar que la relevancia de su obra excede los límites del marcador racial “literatura afro”. Como ella misma ha señalado en reiteradas ocasiones, su obra tiene una dimensión diaspórica y universal, que permite el reconocimiento de la humanidad de sus personajes, sea cual sea la localización del sujeto-lector.

<sup>2</sup> El proyecto consistía en un conjunto de talleres y conferencias dirigidos por la misma autora, con el objetivo de reflexionar sobre la práctica escritural, el lugar de enunciación del sujeto-narrador y la dimensión política de la producción de memoria en el campo literario.

El libro se organiza en torno a trece capítulos de diferentes autorías y una introducción a cargo de una de las organizadoras de este proyecto. Además cuenta con la intervención artística de Goya Lopes, quien recrea visualmente la belleza del imaginario que la obra de Conceição Evaristo trae consigo y asimismo, introduce elementos del universo mito-poético de las tradiciones afrodescendientes en territorio brasileño. La riqueza del concepto *escrevivência* ha desplegado distintas líneas temáticas abordadas en esta compilación, resumidas en los siguientes puntos: *i*) la íntima relación entre las experiencias de vida y la producción literaria; *ii*) la creación de los múltiples sentidos de dicho concepto, en los procesos de creación de la propia autora y en diálogo con escritoras del Caribe y Norteamérica; *iii*) *escrevivência* concebida como una práctica narrativa afrodiaspórica, cuyos vasos comunicantes se encuentran entre el quilombolismo, el saber sankofa y la filosofía africana ubuntuista; *iv*) reflexiones en torno a *escrevivência* como un concepto identitario, capaz de producir ciertos patrones en aquello considerado “literatura afrobrasileña”; *v*) debates acerca de los estereotipos y estigmas que determinan las masculinidades negras en la obra de Conceição Evaristo; *vi*) análisis del término *escrevivência* concebido como un acervo de relatos y vidas (palabras-experiencia; memoria-agua) puestos en circulación, gracias a la riqueza analítica y política de dicho término; *vii*) *escrevivência* propone una metodología de investigación feminista, antirracista y anticolonial, una ruta de escritura académica militante y por ende, un posicionamiento ético en los procesos de producción de conocimiento.

La publicación además incluye dos textos de la propia autora en los que presenta la “geografía afectiva” –según sus palabras– de la cual surgió dicha categoría, un territorio de memorias enmarañadas, cuya génesis se remonta a las historias que la escritora escuchaba en su infancia entre las mujeres de su familia. ¿Es necesario comprometer la vida con la escritura? O por el contrario, ¿la escritura con la vida? –se pregunta Conceição Evaristo. Estos interrogantes fueron articulándose a partir de una precoz toma de conciencia política, frente a las precariedades de la vida del sujeto-mujer negra de la favela donde pasó su niñez en Minas Gerais. El diptongo escritura y vivencia del propio término informa acerca de un marco de prácticas escriturales profundamente comprometido con las experiencias de la narradora, el que sin embargo excede las fronteras de la escritura de sí puesto que también elabora narrativas basadas en las experiencias de vida del grupo social al que dicho sujeto pertenece (el *lugar de fala* –según Djamila Ribeiro (2017)<sup>3</sup>), así como en una memoria colectiva ancestral, enraizada en la herida todavía sangrante de los tiempos de la esclavitud.

---

<sup>3</sup> Djamila Ribeiro (2017) afirma que el lugar de enunciación de cada sujeto no remite a la localización individual de cada uno, sino más bien al grupo social de pertenencia.

La *escrevivência* se asienta en los tres elementos básicos de una producción de conocimiento afrocentrada y afrodiaspórica: la oralidad, la ancestralidad y la pluritemporalidad. En este sentido, el campo de creación que inaugura el término puede concebirse como una praxis *quilombolista* (entendiendo el quilombo como un foco de resistencia cultural), comprometida con el (re) existir del cuerpo negro. Asimismo, la propuesta de que la *escrevivência*, como una práctica del narrar contra-hegemónico, implica considerar la literatura “un lugar de expurgación personal y colectiva” (Sousa e Silva en Lima Duarte; Rosada Nunes, 2020:115) y en este sentido, afirma la autora, “nuestra *escrevivência* no es para adormecer a los de la Casa-Grande y sí para despertarlos de sus sueños injustos” (Evaristo, 2020:30). Por último, *escrevivência* conforma un archivo de historias, sueños y vidas, además de un principio teórico y metodológico para la producción, circulación y almacenamiento de narrativas (Borges en Lima Duarte; Rosada Nunes, 2020), cuyos trazos genealógicos caminan entre los “quilombos urbanos” contemporáneos –según Beatriz Nascimento–, como las escuelas de samba, el carnaval o los *terreiros* de Candomblé<sup>4</sup> y las estrategias de resistencia cultural y política de los asentamientos quilombolas durante el periodo colonial.

*Escrevivência*, principio metodológico, teórico y ontológico que apuesta por contribuir a los procesos de “reparación epistemológica” en el marco de la producción académica brasileña, sometida desde su instauración a las relaciones de poder de la colonialidad del saber. *Escrevivência*, práctica discursiva que posibilita la descodificación de “los elementos tradicionales de la praxis textual” y “concede fluidez a la autoría discente frente a las producciones académicas tradicionales” (Felisberto en Lima Duarte; Rosada Nunes, 2020:172), reforzando aquellos *lugares de fala* que todavía habitan espacios de subalternidad y generando rutas teóricas alternativas de mayor creatividad y originalidad, que aprecien los saberes intuitivos no reconocidos por el positivismo científico occidental. No cabe duda de que la riqueza conceptual, discursiva e incluso metodológica que ha devenido del concepto de Conceição Evaristo queda recogida en esta publicación la cual, sin lugar a duda, es un referente obligado en el mundo de las luchas descoloniales, antirracistas y feministas del Sur.

---

Según la autora, cualquiera podría analizar experiencias de racismo –por ejemplo– siempre y cuando se haga desde la conciencia responsable de saber el lugar que ocupa el grupo social de origen, en las intersecciones de las matrices de opresión y privilegios constitutivas de la subjetividad hablante.

<sup>4</sup> El Candomblé es una religión brasileña de matriz africana y los *terreiros* son los espacios de culto, en los que las personas se reúnen para la realización de proyectos de carácter social y pedagógico, no sólo para llevar a cabo sus prácticas religiosas y espirituales.

**REFERENCIAS**

Filme *Óz*, dirección Raquel Gerber, guión Beatriz Nascimento, 1989, color, 80'.  
Ribeiro, Djamila (2017). *O que é o lugar de fala?* Belo Horizonte: Editora Letramento.



Las ancestras en mis ojos, mi lengua y mis pies

ALEJANDRA COLLADO | *Las voces de las ancestras*

Bordado en tela

Agosto de 2021

## LAS AUTORAS

### Dossier

**Citlalli Ramírez** (Xalapa, Veracruz). Artista social egresada de la licenciatura en danza contemporánea y de la maestría en salud, arte y comunidad, ambas por la Universidad Veracruzana. Colaboradora en el Centro Comunitario de Tradiciones, Oficios y Saberes (Cecomu-Chiltoyac) en diversos proyectos desde la perspectiva de la transdisciplinariedad. Se interesa por los procesos creativos de los distintos cuerpos para el bien común [citlallixramirez@gmail.com].

**Rocío Elizabeth Rivera Guzmán**. Licenciada en psicología por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, maestrante en salud, arte y comunidad por la Universidad Veracruzana.

**Valeria León Delgado**. Geógrafa. Magister en desarrollo sustentable de ambientes y territorios, Universidad Academia Humanismo Cristiano, Centro de Investigación en Didáctica de las Ciencias y Educación STEM, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso [vale.leondelgado@gmail.com]. Valparaíso, Chile [<https://orcid.org/0000-0002-4171-7871>].

**Daniela Frías Montecinos**. Geógrafa de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y magíster en desarrollo urbano de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Con experiencia en proyectos de investigación vinculados con los estudios urbanos, desarrollo sustentable, cambio climático, movilidad y género [dfriasm@uc.cl], Santiago de Chile.

**Florencia Trentini**. Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología (IESCT), Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet) [ffortrentini@gmail.com].

**Alejandra Pérez**. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA) [zelotanegra@hotmail.com].

**Estela Casados González**. Nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores. Docente investigadora, adscrita a la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, donde coordina el Observatorio Universitario de Violencias contra las Mujeres. Es docente de la Maestría en

## LAS AUTORAS

Estudios de Género, del Centro de Estudios de Género de esa casa de estudios. Forma parte de la Junta de Gobierno del Instituto Nacional de las Mujeres [ecasados@uv.mx], ORCID [<https://orcid.org/0000-0003-0210-7410>].

**Verónica Moreno Uribe.** Antropóloga, maestra en desarrollo rural y doctora en sociología. Docente investigadora, adscrita a la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, y de la Maestría en Educación para la Interculturalidad y la Sustentabilidad de la misma casa de estudios. Forma parte del Grupo de Trabajo de Clacso Cuerpo, Territorios y Feminismos. Candidata del Sistema Nacional de Investigadores [vermoreno@uv.mx], ORCID [<http://orcid.org/0000-0002-6549-6874>].

**Mercedes Zúñiga Elizalde.** Doctora en ciencias sociales y profesora investigadora de El Colegio de Sonora. Entre sus publicaciones sobre género, trabajo y violencia se encuentran: “Violencia y subjetividad de mujeres trabajadoras en el noroeste de México”, *Sociológica*, año 33, núm. 94, 2018, pp. 107-137; “Trabajo, trabajadoras y cultura organizacional. Entre el *mobbing* y el acoso sexual”, *El Cotidiano*, año 33, núm. 206, 2017; “De ser-para-los-otros a ser-para-sí”, en Mercedes Zúñiga (coord.), *Sonora violenta. Género, mujeres y feminicidio*, Hermosillo: El Colegio de Sonora, 2015 [mzuniga@colson.edu.mx].

**Marlene Guadalupe Vizuet Morales.** Maestra en comunicación y política por la Universidad Autónoma Metropolitana. Licenciada en comunicación y cultura por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Asistente de investigación en el Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales de El Colegio de México. Profesora de asignatura en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México Plantel Cuauhtépec. Fotógrafa y gestora cultural independiente [marlene.vizuet@gmail.com].

**Claudia Nora Laudano.** Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP/Conicet), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Directora del Proyecto de investigación H817: “Feminismos contemporáneos y TIC. Modalidades de apropiación de tecnologías de comunicación e información por parte de grupos feministas de Argentina” [<https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/perfiles/0760LaudanoC.html>] [claudialaudano@gmail.com].

**Alejandra Aracri.** Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (UNLP/Conicet). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Integrante del Proyecto de investigación H817 [<https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/perfiles/0063AracriA.html>] [alejandraaracri@gmail.com].

**Juliana Verdenelli.** Licenciada en sociología (USAL), magíster en antropología social (Flacso) y doctoranda en antropología social (IDAES-UNSAM). Integrante del Grupo de Estudio sobre

Cuerpo (IdIHCS-UNLP) y del Núcleo de Estudios Antropológicos sobre Danza, Movimiento y Sociedad (IDAES-UNSAM) [juliverdenelli@gmail.com].

**Julia Winokur.** Licenciada en letras (UBA) y licenciada en música argentina (UNSAM). Es becaria doctoral del Conicet y doctoranda del programa de Antropología Social de IDAES-UNSAM. Integrante del Núcleo de Estudios Antropológicos sobre danza, movimiento y sociedad (IDAES/UNSAM) y el Proyecto UBACyT “Políticas culturales y patrimonio. Arte, memoria y mediaciones performáticas de la diversidad”. Es flautista e integra grupos de tango y folclore latinoamericano [winokur.julia@gmail.com].

**Natalia Cabanillas.** Profesora de historia de África en el Instituto de Humanidades de la UNILAB-Ceará-Brasil. Doctora en sociología por la Universidade de Brasilia, Brasil (2016), maestra en estudios de Asia y África, especialidad: África por El Colegio de México (2009) y profesora de historia por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina (2004).

**Yamila Balbuena.** Activista feminista y profesora en historia, diplomada en estudios interdisciplinarios de género (UCES, 2009) y especialista en educación, géneros y sexualidades (FaHCE, 2020); docente en la FaHCE-UNLP/UNQ en las áreas de género e historiografía (Argentina).

## Diversa

**Chloé Constant.** Es doctora en sociología por el Instituto de Altos Estudios sobre América Latina de la Universidad Paris III-Sorbonne Nouvelle, diplomada en estudios latinoamericanos y en Estudios del Cuerpo. Actualmente, se desempeña como profesora investigadora de la Flacso México, donde también coordina la Maestría en Derechos Humanos y Democracia. Sus investigaciones giran en torno a las prisiones, la violencia de género, las corporalidades, las mujeres y las personas trans\* [chloe.constant@flacso.edu.mx].

**Rosalba Robles Ortega.** Doctora en ciencias sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, en el Área de concentración: Mujer y Relaciones de Género. En la actualidad es profesora-investigadora en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y sus líneas de investigación son: Violencia de género y maltrato infantil; Género y violencia doméstica; Vida cotidiana y cultura de género. Ha participado en diversos proyectos de investigación. El proyecto actual del que forma parte del equipo de investigación aborda el Acoso y hostigamiento sexual en las universidades. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores por tercera ocasión, nivel I.

**Celenis Rodríguez Moreno.** Abogada con una maestría en ciencia política de la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires. Activista feminista descolonial y de la disidencia sexual. Integrante del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS)

## LAS AUTORAS

y de GT Clacso de Economía Feminista Emancipatoria. Con interés en temas como: el análisis descolonial del Estado, la formación de subjetividades sexo genéricas en grupos racializados y el funcionamiento del sistema moderno colonial de género.

**Gloria Miroslava Callejas Sánchez.** Egresada de la licenciatura en comunicación social de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco y candidata a maestra en estudios latinoamericanos por la UNAM. Fue ayudante de investigación en el departamento de educación y comunicación de la UAM Xochimilco. Trabajó en la mesa de redacción del periódico *El Gráfico* y en el Centro de Documentación en *Notimex*. Actualmente se desempeña como redactora en *Latinus* y colabora para el periódico *El Universal*.

## Reseñas

**María Teresa Garzón Martínez** es feminista por necesidad, instructora de defensa personal por amor y académica por estrategia. Doctora en ciencias sociales e investigadora del Cesmeca-Unicach donde co-fundó el posgrado en Estudios e Intervención Feminista. Entre su obra se destacan los libros: *Sólo las amantes serán inmortales. Ensayos y escritos en estudios culturales y feminismo* (Unicach, 2017), *Hacerse pasar por la que una no es. Modernización, criminalidad y no mujeres en la Bogotá de 1920* (Unicach, 2018) y *Blanquitud. Una lectura desde la literatura y el feminismo descolonial* (en la frontera, 2020) [maria.garzon@unicach.mx] [orcid.org/0000-0002-6486-0240].

**Sara Amelia Espinosa Islas.** Feminista de tiempo completo. Realizó sus estudios en sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Maestra en estudios de la mujer por la misma institución. Candidata a doctora en educación por la Universidad Iberoamericana. Su actual línea de investigación es sobre alter activismos, alter globalización, agencia, resistencia y procesos educativos en las colectivas feministas de Tijuana, Baja California. Actualmente forma parte de la Red Feminismo(s), Cultura y Poder. Diálogos desde el Sur. Integrtante del Laboratorio de Géneros del Instituto de Investigaciones Culturales MUSEO UABC y profesora de la misma universidad. Coordinadora de Desarrollo Institucional del Albergue Temporal Casa Arcoiris AC. [saislas@gmail.com].

**Paola María Marugán Ricart.** Maestra en arte y cultura contemporánea por la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil. Estudiante de doctorado en estudios feministas en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Temas de especialización: prácticas artísticas experimentales, intervenciones feministas en el arte, epistemologías feministas, estudios culturales [paolamarugan@gmail.com].

## Las bordadoras

**Ale Collado.** Capricornia, poeta, bordadora, madre y aprendiz de bruja-tarotista. Licenciada en comunicación social, maestra en estudios de la mujer por la UAM Xochimilco, doctora en

comunicación por la Universidad Iberoamericana. Sus líneas de investigación son: feminismos, cultura digital y comunicación. Forma parte de colectivas de mujeres con las que realiza talleres y trabajo comunitario en temas de autocuidado, menstruación consciente, amor romántico y escritura autobiográfica de mujeres.

**Tere Paprika (@TerePaprika).** Ciudad de México (1989). Bordadora desde niña gracias a las ancestras (madre y tía) que le enseñaron a usar aguja, hilo y tela. Desde 2019 inició su camino en el aprendizaje y aplicación de técnicas de bordado contemporáneo.

**Diana Lilia Trevilla Espinal.** Activista, feminista, formadora e investigadora. Socióloga por la Universidad Nacional Autónoma de México, maestra en ciencias en recursos naturales y desarrollo rural; y candidata a doctora en ciencias en ecología y desarrollo sustentable por El Colegio de la Frontera Sur. Áreas de acción: agroecología, economía feminista, derechos humanos y defensa del territorio. Co-fundadora de la Red de Creadoras Investigadoras y Activistas Sociales y co-fundadora de Agroecólogas en Movimiento [diana.trevilla@gmail.com].

**Ivett Peña Azcona.** Mujer indígena zapoteca y afrodescendiente. Agroecóloga, amante del arte y la naturaleza. Candidata a doctorada en ciencias en ecología y desarrollo sustentable por el Colegio de la Frontera Sur. Co-fundadora de la Red de Creadoras Investigadoras y Activistas Sociales; y co-fundadora de Agroecólogas en Movimiento. Actualmente acompaña procesos de autoformación, intercambio y creación de bordados entre mujeres; reconociendo que el bordar es una herramienta teórica, política, epistemológica y sanadora [mambiente.ivett@gmail.com].

**María Nectly Ortega Villegas.** Egresada de la carrera de agronomía en 2010. Actualmente cursa un doctorado en El Colegio de la Frontera Sur. Participa en proyectos colectivos relacionados con la alimentación, los feminismos, la agroecología y el bordado como Tlayotli y Agroecólogas en Movimiento. Piensa en el hilo y la aguja como herramientas políticas para fortalecer colectivamente caminos críticos y feministas [marian.ortegav@gmail.com].

**Loreto Rondizzoni González.** Coordinadora general de la Red Chiapaneca de Huertos Educativos. Agroecóloga en Movimiento y coordinadora del huerto escolar en la Escuela primaria Paulo Freire, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México. Fomentando las prácticas agroecológicas, una alimentación consciente y el cuidado de nuestro cuerpo y el medioambiente [lorretz@gmail.com].

### **Coordinadoras del Dossier**

**Mónica Inés Cejas.** Doctora en estudios internacionales y culturales por la Universidad Tsuda (Tokio, Japón). Profesora-investigadora del Departamento de Política y Cultura de la UAM Xochimilco. Ha realizado investigación sobre movimientos de mujeres en Sudáfrica, sus temas de investigación son feminismos, género, sexualidades y movimientos de mujeres en África (en

## LAS AUTORAS

especial Sudáfrica); nación y ciudadanía; género y políticas de la memoria, feminismos y cultura. Integrante del African Feminist Initiative, es iniciadora de la Red internacional “Feminismo, Cultura y poder. Diálogos desde el Sur”. Desde el 2020 es coordinadora del doctorado en estudios feministas. Integrante del SNI, nivel II. Perfil Prodep. Integrante de los comités editoriales de las revistas: *Estudios de Asia y África* (Colmex) y del Comité científico de la revista *Descentrada. Revista Interdisciplinaria de feminismos y género* (Universidad Nacional de La Plata, Argentina) [<https://xoc-uam.academia.edu/MonicaCejas> / [mcejass@correo.xoc.uam.mx](mailto:mcejass@correo.xoc.uam.mx)].

**María Teresa Garzón Martínez** es feminista por necesidad, instructora de defensa personal por amor y académica por estrategia. Doctora en ciencias sociales e investigadora del Cesmeca-Unicach donde co-fundó el posgrado en Estudios e Intervención Feminista. Entre su obra se destacan los libros: *Sólo las amantes serán inmortales. Ensayos y escritos en estudios culturales y feminismo* (Unicach, 2017), *Hacerse pasar por la que una no es. Modernización, criminalidad y no mujeres en la Bogotá de 1920* (Unicach, 2018) y *Blanquitud. Una lectura desde la literatura y el feminismo descolonial* (en la frontera, 2020) [[maria.garzon@unicach.mx](mailto:maria.garzon@unicach.mx)].

**Merarit Viera Alcazar.** Doctora en ciencias sociales en línea de mujer y relaciones de género por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Maestra en estudios socioculturales por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC) y El Colegio de la Frontera Norte (Colef) en Tijuana. Licenciada en filosofía por la UABC-Tijuana. Actualmente es coordinadora de la Maestría en Estudios de la Mujer, de la UAM Xochimilco, y profesora investigadora, del área de Mujer, Identidad y Poder del Departamento de Política y Cultura en la UAM Xochimilco. Colabora con el Seminario de Investigación en Juventud (SIJ-UNAM). Parte del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1. Sus líneas de investigación son: Feminismos, estudios culturales y juventudes. Es autora del libro *Jóvenes excéntricas: cuerpo, mujer y rock en Tijuana* [[pviera@correo.xoc.uam.mx](mailto:pviera@correo.xoc.uam.mx)] [<https://uam-xochimilco.academia.edu/MeraritVieraAlcazar/>].

## REQUISITOS PARA LA PRESENTACIÓN DE TEXTOS

### Argumentos. Estudios críticos de la sociedad

Los artículos científicos propuestos para dictamen y publicación deben ser el producto original de una investigación relacionada con las ciencias sociales y las humanidades. Todas las referencias deben aparecer debidamente identificadas con su respectivo crédito en las citas y la bibliografía. El original postulado puede ser rechazado cuando no se apegue a los criterios editoriales de la revista. El autor será responsable de cualquier litigio o reclamación relacionados con los derechos de la propiedad intelectual, exonerando a los editores de la Revista. Los textos presentados deben ser inéditos, no deben haberse publicado en ningún medio impreso o electrónico, ni haberse postulado simultáneamente en ninguna otra publicación. Los originales postulados para su publicación serán dictaminados bajo la modalidad doble ciego. El resultado del dictamen se dará a conocer al autor en un plazo máximo de tres meses a partir de la fecha de recepción del original, junto con los comentarios, sugerencias y observaciones de los árbitros. La evaluación será inapelable en todos los casos.

#### ENTREGA DE ORIGINALES

La extensión máxima de los artículos deberá comprender entre 20 a 25 cuartillas aproximadamente, en Times New Roman 12 puntos, a doble espacio, márgenes de 3 cm laterales y 2.5 cm superior e inferior y paginación corrida. En el caso de las reseñas, la extensión deberá comprender entre tres y siete cuartillas en el mismo formato.

El artículo debe tener un título en el idioma original y su equivalente en inglés. Nombre completo del autor, institución a la que pertenece y dirección electrónica. Debe incluirse un resumen de los principales planteamientos en el idioma original y su equivalente en inglés (abstract) cada uno con un máximo de 800 caracteres con espacios, y de cuatro a cinco palabras clave en ambos idiomas (*key words*). Asimismo deberá incluirse una semblanza del autor de máximo cinco líneas.

En las referencias dentro del texto, así como en la presentación de la bibliografía al final del artículo, se utilizarán las normas del sistema de citación Harvard.

En el caso de cuadros, gráficas o fotografías, se deben entregar por separado el (los) archivo(s) original(es). Las gráficas se deberán entregar en formato Excel editable. Los cuadros deberán ser editables, en un documento Word (.doc o docx). Las imágenes o ilustraciones deberán entregarse en archivos independientes en blanco y negro o escala de grises, en formato .jpeg, tíf, o .ai, con resolución no menor a 300 dpi. Todo material fotográfico deberá presentarse en archivos individuales en blanco y negro de alta resolución (mínimo 300 dpi) y si fuera necesario deberán ser acompañadas del pie de foto correspondiente.





### **Lineamientos básicos para la presentación de textos**

El Comité Editorial considerará para su publicación artículos inéditos en español e inglés que no estén sometidos a dictamen simultáneamente en otro medio. Los artículos deben ser resultado de investigación, con alta calidad académica y aportar conocimientos originales. Deben presentarse en versión electrónica (en Word), a doble espacio en letra Times New Roman de 12 puntos, en papel tamaño carta (21.5 x 28 cm), con márgenes de 3 cm laterales y 2.5 cm superior e inferior y paginación corrida. La extensión máxima de los artículos es de 20 a 25 cuartillas aproximadamente. En el caso de las reseñas, la extensión deberá estar comprendida entre 3 y 7 cuartillas en el mismo formato. El artículo debe tener un título de no más de 15 palabras en español y su equivalente en inglés. Nombre completo del autor, nombre de la institución a la que pertenece y dirección de correo electrónico. Debe incluirse un resumen y un abstract de los principales planteamientos, cada uno con un máximo de 800 caracteres con espacios y de cuatro a cinco palabras clave en ambos idiomas (key words).

Pueden presentarse revisiones críticas de libros actuales o de ediciones nuevas de textos clásicos, pertinentes a la luz de los problemas vigentes, cuya extensión tendrá entre cinco y quince cuartillas. En todos los casos se debe incluir el currículum resumido del autor (institución, dirección, teléfono, temas que estudia, dirección electrónica, etcétera).

Para conocer con detalle los lineamientos específicos en cuanto a las características de los títulos y subtítulos, notas, bibliografía, gráficas y cuadros, así como los criterios y tiempos de dictaminación, se puede consultar la página electrónica:  
<http://argumentos.xoc.uam.mx/index.php>  
O solicitar informes en la dirección: [argumentos@correo.xoc.uam.mx](mailto:argumentos@correo.xoc.uam.mx)

Los artículos aceptados también serán publicados a texto completo en la página en Internet de nuestra revista y en diversos índices digitales

### **Argumentos. Estudios críticos de la sociedad**

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco  
División de Ciencias Sociales y Humanidades  
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud.  
Coyoacán, Ciudad de México. CP 04960

### **Revista Argumentos**

Edificio A, 3er piso, División de Ciencias Sociales y Humanidades  
Teléfono 5483 7000, ext. 3877  
<http://argumentos.xoc.uam.mx/index.php>

[www.facebook.com/ArgumentosUAM](http://www.facebook.com/ArgumentosUAM)  
[www.facebook.com/DcshPublicaciones](http://www.facebook.com/DcshPublicaciones)



## Dossier

**Citlalli Ramírez** • Un encuentro para la apropiación de la salud en mujeres campesinas de Chiltoyac, Veracruz

**Rocío Elizabeth Rivera Guzmán** • Autonomía emocional feminista: bordando experiencias cotidianas del confinamiento

**Valeria León Delgado** • **Daniela Frías Montecinos** • Colectivizar la autonomía. Experiencias de cuidado comunitario en Chile, una mirada desde el feminismo popular

**Florencia Trentini** • **Alejandra Pérez** • Territorios de cuidado. Participación política de mujeres mapuche en áreas protegidas y áreas de sacrificio

**Estela Casados González** • **Verónica Moreno Uribe** • Redes de cuidados en medio de la violencia y precarización contra mujeres en Veracruz

**Mercedes Zúñiga Elizalde** • Mujeres buscadoras en Sonora. Transformaciones subjetivas frente a la violencia

**Marlene Vizuet Morales** • El ejercicio político de la autorrepresentación. La experiencia de tres comunicadoras comunitarias en Oaxaca, México

**Claudia Nora Laudano** • **Alejandra Aracri** • El ciberactivismo feminista por #AbortoLegal y la contraofensiva #SalvemosLasDosVidas en Argentina

**Juliana Verdenelli** • **Julia Winokur** • Músicas y bailarinas de tango en tiempo de crisis: demandas, estrategias y desafíos

**Natalia Cabanillas** • **Yamila Balbuena** • El arte en la encrucijada de la historia sudafricana. Resonancias a partir de la obra de Tracey Rose

## Diversa

**Chloé Constant** • Investigar en la cárcel: sentires alrededor de intentos de cierre

**Rosalba Robles Ortega** • La pregunta que no cesa: ¿por qué un hombre mata a una mujer?

**Celenis Rodríguez** • Las políticas públicas de equidad de género: Tecnologías de género moderno colonial

**Miroslava Callejas** • El golpe y sus golpecitos. Voces de la dictadura chilena en la crónica de Pedro Lemebel

## Reseñas

**María Teresa Garzón** • ¡Ay Haití! “Hay resistencias porque hay poder”

**Sara Amelia Espinosa Islas** • Feminismo, cultura y política

**Paola Marugan Marugán Ricart** • Escrivivência de Conceição Evaristo: el compromiso de la literatura con la vida y viceversa